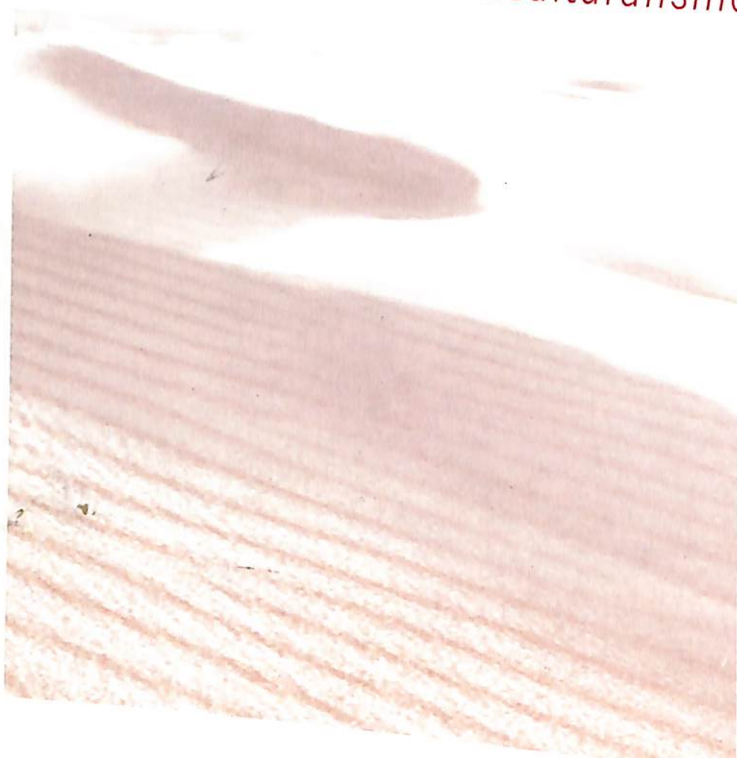


Organização de
Vron Ware

BRANQUIDADE

Identidade branca e multiculturalismo





COORDENAÇÃO
Maria Alzira Brum Lemos

CONSELHO EDITORIAL

Bertha K. Becker

Candido Mendes

Ignacy Sachs

Jurandir Freire Costa

Ladislau Dowbor

Pierre Salama

Editora Garamond Ltda.

Caixa Postal: 16.230 Cep: 22.222-970

Rio de Janeiro – Brasil

Telefax: (21) 2224-9088

E-mail: garamond@garamond.com.br

www.garamond.com.br



UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Praça Pio X, 7 – 7º andar – 20040-020 – Rio de Janeiro – RJ

Tel: 2516-2916 / Fax: 2516-3072

afro@candidomendes.edu.br / www.ceab.ucam.edu.br

Diretor

Osmundo Pinho

Assistente de Coordenação

Rosana Giordana M. Carvalho

Estagiária

Carla dos Santos Mattos

Coordenadora do Programa de Publicações

Rosana Heringer

Vron Ware
[organizadora]

BRANQUIDADE

Identidade branca e multiculturalismo

Tradução
Vera Ribeiro



Revisão da Técnica
Fernando Rosa Ribeiro

Revisão
Mônica Machado

Editoração Eletrônica
Luiz Oliveira

Capa
Estúdio Garamond

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
DO SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS. RJ.
B825
Branquidade : identidade branca e multiculturalismo / Vron Ware
(organizadora); tradução de Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro :
Garamond, 2004.
14x21 ; 392 p. -(Garamond Universitária)
ISBN 85-7617-035-3
1. Raças. 2. Brancos - Identidade racial. 3. Racismo - Estados
Unidos. 4. Racismo - Inglaterra. I. Ware, Vron. II. Série.
CDD 305.800973
CDU 316.347(73)

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados pelo Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Candido Mendes. É vetada a reprodução, por qualquer meio, mecânico, eletrônico, xerográfico, etc., sem a permissão prévia por escrito dos editores, de parte ou da totalidade do conteúdo deste impresso.

Sumário

Introdução: O poder duradouro da branquidade: “um problema a solucionar” <i>Vron Ware</i>	7
Sobre autobiografia e teoria: uma introdução <i>David R. Roediger</i>	41
“Pessoas brancas livres” na República, 1790-1840 <i>Matthew Frye Jacobson</i>	63
“Branquidade”: seu lugar na historiografia da raça e da classe nos Estados Unidos <i>Peter Rachleff</i>	97
Novos matizes da “branquidade”: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática <i>Melissa Steyn</i>	115
A “Ásia” e a crise da branquidade no mundo ocidental <i>Ghassan Hage</i>	139
A diferença em tom menor: algumas modulações da história, da memória e da comunidade <i>Deborah P. Britzman</i>	161
Subjetividades da branquidade <i>Sarah Nuttall</i>	183
Longe dos olhos: a música sulista e a colorização do som <i>Les Black</i>	219

Pureza e perigo: raça, gênero e histórias de turismo sexual <i>Vron Ware</i>	283
A miragem de uma branquidade não-marcada <i>Ruth Frankenberg</i>	307
Pondo a “ralé branca” no centro: implicações para as pesquisas futuras <i>Matt Wray</i>	339
Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e <i>media</i> no Brasil <i>Liv Sovik</i>	363
Crédito dos autores e referência dos artigos	387

O poder duradouro da branquidade: “um problema a solucionar”

Vron Ware

Numa discussão sobre a ideologia e a política da ação afirmativa no Brasil, o sociólogo Peter Fry observou que as questões levantadas pela perspectiva das quotas raciais “atingiram o cerne do mais poderoso dos nacionalismos brasileiros”:

As idéias e instituições híbridas que começaram a emergir em torno da questão da ação afirmativa, que combinam as preocupações com a desigualdade entre pessoas de cores diferentes e entre pessoas de diferentes classes sociais, são um testemunho da intensidade do desejo de manter a primazia do indivíduo sobre sua “natureza”, por assim dizer, o predomínio do que os brasileiros chamam de *jeitinho* sobre uma disciplina classificatória rigorosa.¹

O que está em jogo nesses debates é a necessidade de reconhecer os padrões destrutivos de racismo que perpetuam a injustiça social e de eliminar o preconceito e a discriminação. O ensaio de Fry, “Política, nacionalidade e os significados de ‘raça’”, delineia o problema fundamental de reinscrever categorias distintas de raça numa cultura que atribui grande valor aos ideais da mistura e se identifica com eles. Os defensores da ação afirmativa enfrentam a acusação de estarem importando “idéias estrangeiras” e, em particular, de adotarem o rígido modelo norte-americano das relações raciais. Entretanto, como assinala Fry, faz muito tempo que os movimentos negros percebem que “o sistema complexo e filigranado de classificação ‘racial’ no Brasil, como parte do mito da ‘democracia racial’, foi responsável por mascarar a

verdadeira divisão bipolar dos brasileiros em brancos e negros.”² A realidade inescapável de a branquidade estar associada ao prestígio social, econômico e político, nessa formação binária, liga os modos de funcionamento do racismo no Brasil às hierarquias “raciais” de outras sociedades fundadas pelo colonialismo europeu.

Como nos lembra Robert Young, essa história de colonialismo, iniciada há mais de 500 anos, inclui a escravidão, um número incontável de mortes por opressão ou negligência, a migração forçada, a apropriação de terras, a institucionalização do racismo e a destruição das culturas.³ Ela transformou a vida de milhões de africanos, americanos, árabes, asiáticos e europeus e configurou, efetivamente, a estrutura de poder mundial durante todo o século XX e até hoje, apesar do sucesso dos movimentos anticolonialistas de libertação. A crítica cultural pós-colonial interessa-se essencialmente pelo reexame dessa história, “particularmente pelo prisma dos que sofreram seus efeitos, junto com a definição de seu impacto social e cultural contemporâneo”. É um discurso político que examina as manifestações locais específicas da situação pós-colonial, mas também volta os olhos para além da unidade da identidade nacional, ao abordar os efeitos dos estilos europeus de dominação nos vários continentes. Uma vez que a teoria pós-colonial “orienta-se para as transformações ativas do presente, saindo das garras do passado”, ela proporciona um arcabouço valioso para se examinar e comparar o poder persistente das formas de racismo em diferentes locais geográficos.

Esta coletânea é uma tentativa de mostrar o que acontece quando o poder simbólico da branquidade é exposto ao exame rigoroso de acadêmicos e ativistas que trabalham em diferentes contextos nacionais. Reunindo autores da Austrália, África do Sul, Europa e Estados Unidos, este trabalho representa uma abordagem relativamente nova do estudo das causas e efeitos da profunda divisão social nas diferentes tradições disciplinares. Os ensaios e excertos não têm uma concatenação direta, mas oferecem uma gama de exemplos do que se tornou conhecido, no mundo de língua inglesa, como “estudos

críticos da branquidade”. Todavia, a seleção também foi buscar empréstimos no âmbito da crítica cultural pós-colonial esboçada por Young, a fim de contribuir com análises e metodologias que possam ser aplicadas com proveito aos debates sobre a “raça” no Brasil. Em vez de se insinuar como mais uma “idéia estrangeira”, ela é apresentada como uma resposta à pergunta: que forças históricas e contemporâneas sustentam as formações particulares da branquidade no Brasil e que estratégias anti-racistas seriam apropriadas para subvertê-las?

Mas, como começar a analisar um tema tão vago quanto a branquidade, em contraste com a supremacia branca⁴ ou o racismo branco? Como os contornos de uma nuvem amorfa, o conceito de branquidade pode ser difícil de definir e, à medida que atravessou lentamente os céus da consciência acadêmica na última década, foi interpretado como tendo significados diferentes. Um dos motivos dessa imprecisão está nas abordagens metodológicas e ideológicas divergentes que têm sido adotadas no estudo da raça e dos racismos, na formação dos sujeitos raciais. A recente guinada para um *critical whiteness studies* (estudo crítico da branquidade) nos Estados Unidos e no Reino Unido, por exemplo, abarca a tentativa de descobrir vínculos entre os diferentes tipos de racismo: a hipocrisia e a perversidade da Ku Klux Klan, a prática, pela polícia, de visar pessoas de outras raças que não a branca durante ações policiais, com a sanção do governo, o fornecimento de livros didáticos ultrapassados aos professores primários dos bairros suburbanos segregados, e a ignorância, o solipsismo e a postura defensiva dos que imaginam que, de algum modo, ser classificados como brancos é a norma, e todas as outras pessoas é que são racializadas.

Para alguns, a investigação da branquidade nessas diferentes manifestações tem como premissa a crença em que o pensamento racial está tão profundamente inserido nas estruturas sociais, culturais e psicológicas, que constitui um dado fixo e indelével de nossa vida, onde quer que estejamos. Para essas pessoas, a tarefa do anti-racismo é expurgar da branquidade suas associações homicidas e suas inclinações dominadoras, forjando, de algum modo, uma identidade racial

anti-racista e isenta de culpa que ainda seja resolutamente branca. Para outros, todo o conceito de raça é uma ficção, um legado do século XVIII que não tem lugar no século XXI. A formação racial é examinada em relação aos processos históricos e a raça é analisada como uma prática, em vez de ser estática e imutável. Essa segunda posição (e existem outras variações, é claro) parte da premissa de que o racismo não é um traço inevitável das sociedades modernas, mesmo que isso signifique a necessidade de mudanças radicais e revolucionárias para superar seus efeitos duradouros. A branquidade foi construída a um custo indizível para a humanidade, mas também pode ser desconstruída.

Essa convicção requer uma visão de mundo em que o poder simbólico da branquidade, como significante da corporificação do privilégio racial, fique restrito às alucinações de uma periferia insignificante. O fato de esse desfecho ser tão difícil de imaginar indica que o projeto político necessário para chegar a ele tem que investigar como será esse futuro. Mas a imaginação é apenas um dos componentes da luta para pôr fim a todas as formas de injustiça. É importante lembrar que esse novo corpo de trabalho acadêmico que toma a branquidade como objeto de estudo não é, necessariamente, um projeto coeso, unido em seu objetivo de modificar o mundo. Em *Farewell to the Working Class (Adeus à classe trabalhadora)*, Andre Gorz diz: “A transformação da sociedade (...) requer um certo grau de consciência, ação e vontade. Em outras palavras, requer a política.”⁵ É dentro desse espírito que quero defender a importância de trabalhar sobre a branquidade, de trabalhar contra a branquidade como um aspecto integrante do anti-racismo radical.

Em seu segundo livro, *Towards the Abolition of Whiteness (Pela abolição da branquidade)*,⁶ David R. Roediger escreveu:

Obviamente, por mais numerosos que sejam os textos de intelectuais radicais, não há como eles possam substituir um movimento pela liberdade em que seja possível testar idéias. Mesmo assim, é àqueles dentre nós que afirmamos que considerar a raça como um constructo social é um avanço intelectual vital que compete sugerir aonde cremos que esse avanço poderá levar, no plano político.

Com muito acerto, Roediger sugere ser fundamental discutir as formas de ação política passíveis de decorrer de uma análise radical da reflexão sobre a raça. Um dos aspectos mais importantes do novo corpo de trabalhos sobre a branquidade é o terreno que ele prepara para novos tipos de diálogos, não só dentro das fronteiras nacionais, mas também através delas. Os Estados Unidos têm sido de especial importância no desenvolvimento dessas conversações, em parte pela proliferação do interesse no que se vem chamando de “estudos críticos da branquidade”, a partir do início da década de 1990. Lá, os novos estudos sobre a branquidade difundiram-se em prazo relativamente curto, passando a incluir quase todas as disciplinas, desde o direito até a arquitetura, a geografia, a antropologia, a sociologia e a psicologia, e acumularam valiosos recursos práticos e teóricos. Entretanto, uma das principais falhas desse corpo de trabalhos é a maneira como o debate se estrutura quase exclusivamente em termos norte-americanos. Isso transmite a impressão lamentável de que a dinâmica da supremacia branca que funcionou nos Estados Unidos, historicamente, está de algum modo isolada e desvinculada do resto do mundo; por outro lado, pode sugerir a pressuposição de que o resto do mundo é igual aos Estados Unidos, ou, pior ainda, de que deveria ser.

Uma passada rápida pelos *sites* da Internet revela que os defensores organizados da supremacia branca não têm dificuldade de falar uma língua internacional comum: a White Unity (União Branca) significa que, com uns poucos cliques do mouse, é possível ler sobre crimes cometidos contra os arianos e seus parentes nos quatro cantos do globo. O notório Timothy McVeigh, considerado culpado pelo atentado a bomba perpetrado em Oklahoma, nos Estados Unidos, foi transformado em mártir pelos fascistas de muitos outros países ao ser executado, especialmente nos lugares em que essa punição rigorosa é negada aos assassinos racistas por suas crenças. Depois dos ataques terroristas de 2001 em Nova York, alguns *sites* de brancos norte-americanos adeptos da supremacia mostraram-se visivelmente menos patrióticos em sua reação do que outros meios de comunicação dos EUA,

sobretudo por solidariedade com o anti-semitismo da Al-Qaida. A vitória chocante de Jean-Marie Le Pen, o líder da Frente Nacional, no primeiro turno da eleição presidencial francesa, foi um acontecimento divulgado e celebrado por inúmeros seguidores da extrema direita via Internet. Essa rede não é um fenômeno novo: antes das novas tecnologias de comunicação, já existiam vínculos ativos entre os grupos racistas que dão guarida a fugitivos, disseminam propaganda e aprendem uns com os outros. A revitalização dada aos grupos neonazistas pelas possibilidades da Internet é apenas um exemplo da desenvoltura com que as fantasias do Poder Branco podem viajar pelo mundo, invocando um sentimento de traços comuns entre diferentes grupos étnicos, ao mesmo tempo que lhes permite expressar seus delírios de pureza racial de maneiras culturalmente específicas.

O esforço requerido para analisar a maneira como o racismo corre mundo enfatiza a importância de refletir sobre a dinâmica da supremacia branca em muitas escalas diferentes. Sob certos aspectos, isso é paralelo às novas teorias da diáspora que permitiram novas abordagens das identidades e culturas negras no tempo e no espaço. Similarmente, a branquidade precisa ser entendida como um sistema global interligado, com diferentes inflexões e implicações, dependendo de onde e quando ela é produzida. Mas precisamos prestar rigorosa atenção às contingências muito específicas da situação e do meio. Em outras palavras, o estudo da branquidade requer tanto a tecnologia dos satélites quanto a do microscópio, a fim de investigar e subverter suas origens e efeitos sobre as ecologias locais.

As dimensões internacionais dessa política exigem a busca de linguagens e metodologias que possam ser traduzidas. Sem desmerecer a necessidade de atenção aos detalhes locais, o trabalho sobre a branquidade tem que se haver com as forças macroeconômicas do capitalismo global e com as transformações geopolíticas do mundo pós-colonial. Uma coisa é estar atento aos modos como a supremacia branca funciona nos circuitos transnacionais. Às vezes, porém, é mais difícil acompanhar as conversas à distância que abordam a per-

sistência do privilégio e do poder dos brancos em países que se afirmam multiculturais e democráticos.

O que torna você branco?

Pouco antes de viajar para Joanesburgo, na África do Sul, para participar de uma conferência sobre “The burden of race: blackness and whiteness in modern South Africa” (“O peso da raça: negritude e branquidade na moderna África do Sul”), em 2001, descobri que a cidade estava realizando um festival de cinema, que exibia sobretudo filmes norte-americanos abarcados sob o tema “O que torna você negro?”. A julgar pela apresentação gráfica, a ênfase parecia recair mais em NEGRO do que no VOCÊ ou no QUE. Não faço idéia das outras atividades programadas ao longo do festival, das discussões realizadas e do espírito em que os filmes foram vistos, nem tampouco, a rigor, dos tipos de público-alvo, mas devo confessar que, no começo, fiquei desanimada ao ver a combinação dessa pergunta, “O que torna você negro?”, com o material em discussão: por exemplo, “Love and Basketball” (O amor e o basquete), “Down to Earth” (Caindo na real), “The brothers” (Os irmãos) ou “Girlfight” (Briga de garotas). Minha raiva da disseminação do imperialismo cultural norte-americano bloqueou momentaneamente minhas faculdades críticas. Admitindo a contragosto um aspecto positivo, devo dizer que o título traz a sugestão de que as identidades raciais são socialmente construídas, e não simplesmente herdadas por algum processo natural. A palavra “torna” traz em si conotações interessantes de obrigação e autenticidade, o que serve para complicar a idéia de que o importante para as identidades raciais pode ser livremente escolhido ou rejeitado como uma opção por um estilo de vida, se não uma opção política. Só por fazer isso, essa simples pergunta descortina a possibilidade de uma discussão do conteúdo da negritude em relação à cultura e à política contemporâneas.

Por um prisma menos otimista, no entanto, pareceu-me que a pergunta era estranhamente anacrônica, formulada num país de triste fama pela violência da imposição de suas definições das categorias

raciais. O que tornava as pessoas negras, em certa época, eram os direitos que elas não tinham, os espaços em que eram confinadas ou de que eram excluídas, a instrução que não recebiam, o trabalho que se esperava que executassem e a brutalidade sancionada com que lhes era lembrado o que significava ser negro num mundo segregado. O legado dessas condições também existe nos Estados Unidos e tem havido estudos úteis que traçam comparações entre os dois sistemas. Mas a trajetória histórica dos dois países também foi bem diferente em aspectos profundamente importantes, inclusive em termos de seu desenvolvimento econômico e de seus respectivos papéis na política internacional. Minha primeira reação foi presumir que o predomínio de filmes norte-americanos nesse festival implicava que a versão hollywoodiana da identidade negra poderia oferecer algumas pistas para uma definição mais apropriada – e universal – da negritude, que compensaria os séculos de degradação e exploração sob a dominação dos brancos.

Mais do que isso, porém, o festival sugeriu que existe no discurso sobre a raça uma moeda transnacional capaz de atravessar continentes, transacionando (ou não) diferentes histórias de escravidão, colonialismo, segregação, revolução e exploração. Quererá isso dizer que pode haver uma convergência crescente do que significa ser negro em diferentes partes do mundo, orquestrada não só pelas indústrias do cinema, da música e da propaganda – a “Nikeficação” da política da identidade⁷ –, mas também, de modos menos visuais e visíveis, pelas empresas multinacionais e pela infra-estrutura do capitalismo global?

Estive visitando os *websites* dos cinemas locais, tentando descobrir que recursos da cultura popular estariam disponíveis para os jovens sul-africanos, como quer que eles se definissem, que estavam chegando à consciência política à sombra da era do *apartheid*. Notei que, nos cinemas, eles tinham mais ou menos as mesmas opções de seus equivalentes na costa leste dos Estados Unidos ou em Londres. Isso é a cultura global fora de controle, ou, em termos mais ominosos, sob controle. Em meio ao entulho embrutecedor da Cidade dos Ouro-

péis,⁸ vez por outra surgem filmes que oferecem aos jovens a perspectiva de amizades recompensadoras, que atravessam profundos divisores sociais e culturais, como *Finding Forrester* ou *Save the Last Dance*, por exemplo. Para muitas platéias pouco habituadas a ver indícios dessas relações em seu ambiente imediato, não há dúvida de que essas narrativas podem transmitir mensagens de estímulo e esperança. Entretanto, o fato de elas comumente reafirmarem as mesmas categorias de identidade que os personagens principais procuram transgredir, ou contra as quais se rebelam, anula, na verdade, qualquer mensagem potencialmente subversiva. Enquanto isso, muitos desses filmes vêm com trilhas sonoras que ligam a experiência de assistir ao filme à de assistir à MTV ou comprar CDs, com isso produzindo uma paisagem cultural irresistível, que se estende desde o telão até o fone de ouvido do MP3 e oferece mais uma mercadoria do capitalismo empresarial.

Refletindo melhor, porém, comecei a pensar noutras maneiras de interpretar a pergunta “O que torna você negro?”. A dominação da indústria cinematográfica norte-americana e a difusão da MTV, não só na África do Sul, mas no mundo inteiro, fazem-nos lembrar que há novas batalhas a travar em torno da criação de um mercado global da juventude.⁹ Eu havia reagido à sedução manipuladora de Hollywood, a seus corpos perfeitos, ao culto das celebridades do cinema, à tirania da heterossexualidade, à ubiquidade da violência, ao conservadorismo alimentado pelos bilhões de dólares derramados na fábrica de sonhos. Mas acalmei-me – não é inevitável que as pessoas troquem suas faculdades de crítica pela pipoca. Embora o poder hegemônico de uma máquina bem lubrificada de cultura global seja uma perspectiva assustadora, as platéias fora dos EUA têm, no mínimo, uma probabilidade maior de estar atentas à exportação do que é especificamente norte-americano do que muitas platéias dentro do país, acostumadas aos discursos normatizantes que dão sustentação aos parâmetros dominantes do gênero sexual, da raça e da sexualidade. E o simples fato de a indústria ser dominada por filmes provenientes de uma única fonte não significa que haja uma mesma mensa-

gem sendo interminavelmente repetida, nem que não haja também alguns filmes inteligentes e subversivos. O esforço necessário para que o sujeito se identifique com as histórias e contextos de outras culturas oferece-lhe uma oportunidade de interpretar sob uma nova luz aquilo que é conhecido em sua própria cultura. Ao mesmo tempo, as novas gerações desenvolvem seus próprios meios criativos de dialogar com o mundo, usando os recursos que elas mesmas encontram e os que são colocados à sua frente. E, é claro, o “elas” de que falo aqui une-se tão-somente pelo fator pouco confiável da idade.

Eu também me havia precipitado na conclusão de que o festival de cinema esperava atrair um público cujos integrantes se definiriam como negros. Mas, para começar, muitos dos filmes – “Girlfight”, “Down to Earth”, “Bamboozled” ou “Nurse Betty” – já tinham sido exibidos com sucesso nos circuitos comerciais, onde não se formula nenhuma pergunta. Esqueci temporariamente que o atrativo multicultural de muitos filmes tem por alvo platéias predominantemente brancas, ansiosas por ver suas esperanças, desejos e medos retratados pelo uso estratégico de personagens não-brancos, demarcados pelo gênero sexual. Afirmo há pouco que a negritude e a branquidade não podem ser separadamente analisadas, e isso se aplica em particular aos filmes em que a raça está implicada na narrativa estruturante, definindo os personagens ou simplesmente funcionando como a presença da ausência. Muitas vezes, a economia racial dessa cultura visualíssima oferece uma definição da branquidade como uma tela enganosamente branca, contra a qual se destacam em silhueta as construções da negritude e de outras formas de não-branquidade. Richard Dyer, cujo trabalho sobre o poder de representação da branquidade ilustrou esplendidamente seu caráter de tudo ou nada, foi o primeiro a defender essa idéia de modo convincente, analisando o que chamou de técnica estética do cinema, além de elementos mais óbvios da composição dos personagens, da trama e do gênero.¹⁰ A branquidade pode tornar-se invisível para todos os que são apanhados em seu claro

ofuscante, disse ele. Vista por um ângulo, ela se afigura o estado normal e universal do ser, o padrão pelo qual todo o resto é medido e em cotejo com o qual todos os desvios são avaliados.

Com isso em mente, também podemos examinar os comerciais de televisão, à procura de exemplos de como se criam fantasias de riqueza e glamour através do uso tático de corpos negros, para salientar o efeito buscado da branquidade elegante e, em última instância, desejável. Nos Estados Unidos, quando a Toyota foi solicitada a dar explicações sobre um anúncio de um jipe seu que exibia um jovem negro com a imagem do mesmo carro, em ouro, refletida em seu dente, a empresa explicou que o comercial não visava realmente os negros e que não tinha havido nenhuma intenção de ofendê-los. Há filmes, é claro, que parecem ter sido feitos para o mercado africano-americano – por exemplo, “O Professor Aloprado” (Nutty Professor) ou *Big Mama’s House* –, embora os números da bilheteria mostrem que tais filmes tiveram enorme popularidade em todo o território dos Estados Unidos, por darem licença para que se ria de pessoas de cor fazendo papel de bobas. Com efeito, as platéias pós-modernas, onde quer que estejam, empenham-se constantemente num discurso mais amplo sobre o que significaria ser negro e branco, masculino e feminino, e tudo o mais que há de permeio. À medida que as populações de língua espanhola vão superando todas as outras minorias em muitas cidades norte-americanas, sua presença na cultura popular empresarial começa a despontar de maneiras específicas. Em *The Wedding Planner*, por exemplo, Jennifer Lopez representa um personagem de etnia italiana (e portanto, branco), enquanto o público é convidado a fixar obsessivamente seu traseiro de latina.

Uma leitura crítica cuidadosa da reluzente cultura global confirma a necessidade de manter as definições da negritude e da branquidade relacionadas entre si, analisando-as como abstrações, sem perder de vista as situações e contextos específicos em que a raça é posta em jogo. Assim como há uma campanha internacionalmente coordenada contra o uso do trabalho infantil na produção de bens de consumo

que confirmam status e prestígio cultural, é necessário sustentar uma dimensão internacional no estudo da branquidade que direcione o foco para a identidade racial dominante, as maneiras como o racismo escora a injustiça social e estrutura a desigualdade, e os modos pelos quais aqueles que são categorizados como brancos podem fazer um trabalho consciente para se rebelar contra a branquidade. Em vez de perguntar o que torna as pessoas negras ou brancas, talvez devesse haver foros públicos organizados em torno da pergunta: O que torna você NÃO-branco?

Estudando criticamente a branquidade

Esta coletânea representa uma multiplicidade de vozes que falam da branquidade em diferentes contextos nacionais e geográficos: Estados Unidos, África do Sul, Austrália, Brasil e Reino Unido. Agrupados em quatro categorias principais, alguns dos textos também abordam questões mais amplas, que versam sobre as culturas globalizadas da música ou do turismo internacional. O objetivo do livro é apresentar e explicar ao público leitor brasileiro alguns dos principais teóricos e debatedores que atuam nesse novo campo. Isso não pretende ignorar o trabalho significativo que vem sendo feito no Brasil sobre a branquidade,¹¹ mas constitui uma tentativa de facilitar as ligações intelectuais e políticas entre autores que trabalham em locais geográficos diferentes. A seleção também representa um corte transversal das teses que vêm sendo formuladas nas diferentes disciplinas, embora algumas se superponham e se comuniquem através de fronteiras acadêmicas rigorosas. Os textos são também um reflexo do modo como os “estudos críticos da branquidade” desenvolveram uma genealogia própria. Alguns dos artigos e excertos deste livro se contradizem e discordam em aspectos importantes. Apesar dessas diferenças, porém, todos os ensaios falam de um desejo de combinar uma compreensão intelectual rigorosa da raça como constructo social com o compromisso de pôr fim a todas as formas de racismo.

A combinação de trabalhos deste livro apóia-se no campo mais

estabelecido dos estudos comparados sobre a supremacia branca e também ajuda a elucidá-lo. *Supremacia branca: estudo comparativo sobre a história norte-americana e a sul-africana*, de George Frederickson,¹² e *O estágio mais elevado da supremacia branca: origens da segregação na África do Sul e no Sul dos Estados Unidos*, de John W. Cell,¹³ oferecem análises históricas rigorosas da segregação norte-americana e do *apartheid*. Mais recentemente, porém, outros incluíram o Brasil nessa equação, na tentativa de fornecer uma exposição mais global da formação da raça em geral e da supremacia branca em particular. Em *A feitura da raça e da nação*,¹⁴ Anthony W. Marx investiga as condições que deram origem a diferentes formações de poder racializado nos Estados Unidos, na África do Sul e no Brasil. A tese resultante contribuiu para identificar os fatores-chave que moldaram a história de cada país e para abordar uma pergunta geral: como se constrói a raça? Ao indagar por que o Brasil não sofreu o grau de segregação oficialmente imposta que se viu nos Estados Unidos após a abolição da escravatura, nem suportou nada que se assemelhasse ao projeto modernista do *apartheid* na África do Sul, Marx procurou identificar as estruturas e ideologias da supremacia branca em cada lugar, mostrando o papel do Estado na determinação dos contornos da identidade racial. Ele começa mostrando que a história em si não basta como explicação dos diferentes recursos que os grupos de cada nação mobilizaram contra as hierarquias de raça e classe sancionadas pelo Estado. Vale a pena resumir aqui suas teses principais, como uma introdução adicional aos ensaios comparativos sobre a branquidade que virão a seguir.

Padrões distintos de colonização e demografia foram fatores claramente determinantes no desenvolvimento de cada Estado. Marx começa mostrando que, em termos populacionais, houve diferenças importantes entre eles: na África do Sul, havia uma maioria africana nativa, ao passo que, no Brasil, houve uma mistura aproximadamente igual de ascendentes africanos e europeus. Nos Estados Unidos, os descendentes de africanos foram minoria. Em seguida, ele indaga se

houve diferenças na coerção inicial ao trabalho. No Sul dos Estados Unidos e no Brasil, importou-se um número maciço de escravos ao longo de centenas de anos, mas os Estados Unidos aprovaram leis de segregação após a abolição, em 1865, enquanto o Brasil manteve a escravatura por mais tempo, mas não impôs a segregação depois da abolição, em 1888. Não há provas que corroborem a afirmação de que a escravatura foi mais benigna no Brasil, em função da influência católica, e, a rigor, Marx indica que se deu o inverso. Entrementes, a dependência britânica da mão-de-obra livre e a abolição mais precoce da escravatura na África do Sul deveriam ter resultado em esta ser uma ordem racial mais tolerante.

Marx aborda a seguir a questão de o colonialismo português ter sido ou não substancialmente diferente do britânico e conclui que há poucas provas disso. Nesse caso, talvez o nível mais alto de miscigenação no Brasil tenha respondido por uma tolerância maior, especialmente uma vez que era maior a dificuldade de impor fronteiras raciais a uma população habituada à idéia da mistura. O primeiro problema dessa teoria é que a imagem da “mobilidade dos mulatos” no Brasil é essencialmente um mito. De modo mais significativo, houve nos Estados Unidos e na África do Sul populações intermediárias, porém elas foram classificadas como separadas ou negras. A miscigenação não foi marcante em parte alguma das colônias européias, mas o que se mostrou crucial foi o modo como a categoria resultante de pessoas “mestiças” foi construída e como esse fenômeno foi interpretado.

Em seguida, Marx apóia-se nessa discussão para afirmar que o passado não pode dar conta plenamente da divergência entre esses países – o importante foi o modo como os nacionalistas usaram e reformularam a história conforme suas necessidades. A importância das situações e idéias herdadas na moldagem da política estatal talvez se evidencie ao máximo nos momentos decisivos fundamentais em que processos prolongados se cristalizam. Depois da abolição e da consolidação do Estado durante o século XIX e o início do século XX, tanto a África do Sul quanto os Estados Unidos e o Brasil enfrentaram

extensos períodos de relativa indeterminação e de um infausto repertório de possíveis configurações alternativas das relações raciais.

Marx concentra-se em dois acontecimentos que deram origem à segregação norte-americana e ao *apartheid*: a Guerra Civil norte-americana (1862-1865) e a Guerra dos Bôeres (1899-1902). Em ambos os casos, o conflito entre grupos etnicamente semelhantes foi vencido pelo lado mais liberal: os nortistas, no primeiro caso, e os britânicos, no segundo. Mais tarde, porém, ambos os grupos instigaram uma ordem racial que mais refletia a de seus adversários. Os britânicos buscaram uma coalizão com os africânderes, e o Norte, com o Sul branco, porque os brancos derrotados haviam conquistado a fama, durante o combate, de serem capazes de perturbações violentas. A possibilidade da desunião entre os brancos influenciou os acordos políticos adotados por cada Estado nacional em processo de formação. Embora o desenvolvimento econômico fosse uma prioridade para as elites governantes dos Estados Unidos e da África do Sul, a questão do que fazer com a mão-de-obra negra livre foi uma fonte preponderante de inquietação para os democratas e os republicanos no primeiro desses países, assim como para os britânicos e os africânderes no segundo. Marx afirma que, em função disso, os negros foram sacrificados no altar da união branca; as rígidas hierarquias raciais impostas em consequência desses pactos foram o preço que os brancos pagaram pela ordem e pela segurança. Com isso, os ideais iluministas de justiça, igualdade e liberdade foram aos poucos subordinados aos interesses da supremacia branca.

Embora essa tese geral possa ser usada para explicar as estratégias de dominação racial em países tão diferentes quanto a América revolucionária e a colônia britânico-holandesa da África do Sul, Marx constatou que o Brasil exibiu um padrão de desenvolvimento inteiramente diverso, embora correlato. Primeiro, os portugueses não foram questionados em sua posição de senhores coloniais e a escravidão espalhou-se por todo o país, o que evitou a identificação de qualquer região particular com a economia das *plantations* ou com um movimento em

prol da abolição. O crescimento econômico foi mais lento no Brasil, produzindo menos conflitos de classes do que nos outros dois exemplos. O governo contínuo dos imperadores descendentes de portugueses contribuiu para manter uma sólida hierarquia do poder político, com os escravos na base, e o país conseguiu passar de colônia a império e, depois, república, bem como da escravatura para a condição de cidadãos livres, sem ter que suportar uma guerra civil.

Havia no poder um Estado central “pré-fabricado” quando sopraram os ventos da modernidade. A abolição levantou o problema de se e como incorporar os negros, mas, na relativa inexistência de um conflito de porte entre os brancos, foi pequeno o impulso de unificá-los através da exclusão racial. Os brancos já estavam relativamente unidos: a nação já estava ligada, pelo menos entre os brancos.¹⁵

Até esse ponto, a argumentação ainda não levou em conta os padrões distintos de resistência às várias formas de dominação racial, que, como seria inevitável, afetaram a trajetória política de cada país. Marx assinala que o fato de o Brasil haver passado por maiores revoltas de escravos significa que a classe dominante tinha mais medo dos negros e estava mais ansiosa por esvaziar o conflito entre negros e brancos do que seus equivalentes sul-africanos ou norte-americanos. Isso não quer dizer que a supremacia branca tenha sido silenciada, mas que não foi cultuada na política oficial. E ele explica:

Discutiram-se medidas políticas e a discriminação se evidenciou na preferência pelos imigrantes europeus e nas proibições de que os africanos entrassem no país. As categorias raciais chegaram até a ser codificadas, mas o Brasil não as usou como base para a dominação. A desigualdade racial hereditária e contínua foi negada ou explicada como um reflexo inevitável mas flexível das distinções de classe.¹⁶

Em vez de tentar segregar a população em bases raciais, fizeram-se esforços para incentivar a miscigenação, a fim de “embranquecer” e unir a população. Essa política surtiu o efeito de preservar as estruturas de poder que privilegiavam os que podiam identificar-se como brancos, à custa dos que não podiam fazê-lo, sem codificar a idéia de

raça como base legal para a ação política coletiva, fosse a favor da supremacia branca, fosse contra ela.

Este esboço de uma tese muito mais complexa e detalhada, que se encontra no livro de Marx, proporciona um contexto proveitoso para a abordagem do estudo transcultural da branquidade. Howard Winant também escreveu sobre o Brasil, numa exposição ainda mais ambiciosa da dinâmica da raça em escala global.¹⁷ Em *O mundo é um gueto: raça e democracia desde a Segunda Guerra Mundial*, Winant aborda a questão de por que a raça é um fato social tão importante. E começa dizendo:

A raça tem sido fundamental na política e na cultura globais há meio milênio. Continua a expressar e a estruturar a vida social não só nos planos vivencial e local, mas em termos nacionais e globais. A raça está presente em toda parte: evidencia-se na distribuição dos recursos e do poder e nos desejos e temores dos indivíduos, desde Alberta até o Zimbábue. A raça moldou a economia moderna e o Estado nacional. Permeou todas as identidades sociais, formas culturais e sistemas de significação existentes.

Embora Winant se interesse pelas origens históricas da ideologia racial específica da supremacia branca, ele se concentra particularmente na segunda metade do século XX, uma vez que esse período assistiu ao questionamento mais persistente da “norma racial mundial”.¹⁸ O livro se divide em duas partes: a primeira examina o desenvolvimento histórico de um sistema mundial alicerçado em diferentes modalidades de dominação racial e impulsionado por elas. Examinando a complexidade desse “fenômeno momentoso [e global] da raça”, ele considera a relação fundamental entre raça e modernidade, indagando de que modo a conquista e a escravidão deram forma àquilo a que chama criação da Europa como projeto racial. Em seguida, ele discute as maneiras como os Estados nacionais europeus introduziram outras regiões do mundo em sua ordem racial, especificamente a África e as Américas:

Essas duas vastas regiões passaram por mutações extensas, à medida que seus destinos foram ligados ao sistema global de exploração e estratificação.

Tais relações sociais foram amplamente racializadas – uma realidade que retornou à Europa, além de hierarquizar a periferia.¹⁹

A segunda parte desse levantamento extraordinário oferece uma análise sociológica da raça a partir da Segunda Guerra Mundial. O período de 1939 a 1946 representou uma ruptura entre a antiga e a nova ordens mundiais, no dizer do autor. Desse ponto em diante, a subjugação racial mantida pela supremacia branca, formalmente reconhecida e oficial, não mais foi sustentável nos mesmos termos. Isso não quer dizer, no entanto, que as sociedades possam ir além da raça. A tese de Winant é que a raça está tão firmemente integrada na economia política do mundo que, longe de sepultar a supremacia branca, estamos meramente passando para uma nova fase. Seus dados corroborativos baseiam-se em estudos rigorosos de quatro áreas diferentes: os Estados Unidos, a África do Sul, o Brasil e a União Européia. Examinando as maneiras como a raça funcionou nos contextos nacionais no período pós-guerra, ele também consegue traçar as dimensões políticas da raça em escala global. Os dois registros, insiste Winant, são cruciais para se compreender como lutar contra as ideologias raciais no futuro.

É este último tema que liga seu corpo de estudos comparativos aos ensaios deste volume. O estudo crítico da branquidade que nos interessa neste livro surgiu como um projeto anti-racista. O sentido de nos voltarmos para a branquidade, como forma de analisar a hierarquia racial, é apressar o fim do pensamento racial, e não prolongar sua vida. Um dos aspectos empolgantes desses novos debates é a possibilidade de um novo vocabulário político que enuncie como poderia ser a vida para além da branquidade. Há muitas discordâncias, como seria inevitável, mas ao menos a discussão tem gerado a visão de um mundo em que a idéia de diferença racial não seja uma realidade social inevitável. Embora Winant insista em que a raça continuará a estruturar a desigualdade global até que o Ocidente consiga repudiar seu papel de subjugar o resto do mundo, ele também admite seu ceticismo em relação à idéia de que os democratas e outros defensores dos direitos humanos possam algum dia eliminar a raça como aspecto estruturante da vida

econômica e política. Entrementes, como já afirmei, outros autores e ativistas exigem um combate mais intransigente às injustiças do racismo e à desigualdade social. Cada um dos ensaios e excertos que se segue versa sobre aspectos específicos da história nacional, da política e da cultura, mas, lidos em conjunto, eles começarão a sugerir novos métodos para estudar e questionar os padrões do pensamento racial contemporâneo, num mundo cada vez mais interligado.

A branquidade do trabalhador branco

A primeira parte deste livro versa sobre a história, a começar por um excerto de um livro comumente citado como o texto fundador da nova leva de trabalhos sobre a branquidade: *Os salários da branquidade*, de David R. Roediger, originalmente publicado em 1992.²⁰ O ensaio aqui incluído, “Sobre autobiografia e teoria”, fornece um contexto político e pessoal a esse novo estudo do racismo na classe trabalhadora. Nele, o autor reconhece a dívida de sua formação para com outros historiadores sociais e teorizadores da cultura, como Stuart Hall, Alexander Saxton e, acima de tudo, W. E. B. Du Bois. Esse eminente estudioso africano-americano foi o primeiro a identificar a importância da “branquidade do trabalhador branco”, em seu livro *Reconstrução Negra (Black Reconstruction)*. Roediger explica o que Du Bois quis dizer com isso: “Mas, para os trabalhadores brancos que Du Bois estudou mais de perto, o dado vital, como ele diz numa formulação indispensável e brilhante, foi que, mesmo quando ‘recebiam um salário baixo, [eles eram] parcialmente compensados por um (...) salário público e psicológico’. Com isso, Du Bois enfatiza não apenas o status, mas a que ponto o status esteve ligado a ganhos sociais reais.” Esse ensaio introdutório traça um mapa das teses que se seguem e sugere um arcabouço histórico em torno da Revolução, da Guerra Civil e da abolição da escravidão norte-americanas, e do período de industrialização na segunda metade do século XIX.

Anthony Marx demonstrou que o processo de definir a nação por regras de cidadania é de evidente relevância para o modo como as

categorias raciais são estabelecidas e reforçadas. A contribuição de Matthew Frye Jacobson para o projeto de expor as origens históricas da branquidade, *Branquidade de uma outra cor: os imigrantes europeus e a alquimia da raça*, torna visíveis os processos culturais e políticos implicados na doação de sentido à racialidade nos Estados Unidos.²¹ O autor afirma que o racismo não parece ser “anômalo” no funcionamento da democracia norte-americana, mas “fundamental para ela”. Jacobson estimula o leitor a conceber a história da branquidade quase como uma viagem. O destino é o lugar mítico que W. E. B. Du Bois chamava de Transcaucásia, um reino político para além do racismo.²² A historiografia de Jacobson, “reformulando a saga da imigração e da assimilação dos europeus” nos Estados Unidos como sendo primordialmente uma “odisséia racial”, é oferecida como um primeiro passo nessa direção. Esse tropo do movimento implica um nível constante de fluxo, de mudança “glacial e não-linear”. As identidades raciais são estáticas, estando sujeitas, antes, a pressões políticas contínuas, que contribuem para forjar, moldar e diluir as distinções fatais produzidas pelas vicissitudes mutáveis do pensamento racial. A palavra “alquimia”, no subtítulo, é poética e poderosamente expressiva; traduz a imagem desgastada do caldeirão cultural [*melting pot*] como um processo mais mágico e recompensador de transformação racial – recompensador, bem entendido, para aqueles que se podem orgulhar de haver adquirido a essência suprema da branquidade, ainda que sempre com um custo para sua humanidade.

O foco de Jacobson difere do de seus colegas historiadores Roediger e Theodore W. Allen,²³ na medida em que ele se afasta do que vê como os modelos francamente econômicos da história adotados por esses autores, a fim de explorar outras áreas da subjetividade e da inserção nacionais, “na medida em que elas modificam e são modificadas pelas concepções raciais de povo, autodomínio, aptidão para a autogovernança e destino coletivo”.²⁴ A história política da branquidade nos Estados Unidos pode ser dividida em três grandes eras. A primeira teve início com a lei de naturalização de 1790, que

limitou a cidadania naturalizada às “pessoas brancas livres”. Isso apontou para a correlação relativamente não complicada entre a aptidão para a cidadania e a posse de uma herança européia. A segunda era foi introduzida pelo povoamento em massa por imigrantes provenientes do continente europeu, desde a década de 1840 até 1924, quando entrou em vigor uma legislação restritiva. Coincidindo com o desenvolvimento do chamado racismo científico, esse período assistiu à decomposição dessa branquidade monolítica numa hierarquia de “sub-raças” brancas, dominada pela idéia da pureza anglo-saxônica, referencial da supremacia autenticamente branca. A terceira era é a que melhor ilustra a fusão alquímica dessas “raças” brancas plurais e diferenciadas – judeus, gregos, irlandeses, italianos, eslavos, poloneses e portugueses – numa entidade mais unificada, conhecida como os caucasianos, desigualmente criada pela migração de africano-americanos para as cidades do Norte e do Oeste e pelas lutas subsequentes pelos direitos civis. Em seu livro, Jacobson afirma que, na verdade, o liberalismo de meados do século XX ajudou a consolidar uma diáde negros/brancos ainda mantida pela linha demarcatória da cor, aparentemente impossível de romper, a qual, por sua vez, obscurece os “povos de permeio”, não totalmente negros, mas não suficientemente brancos para ser brancos.²⁵

O excerto incluído nesta coletânea vem do primeiro capítulo do livro, intitulado *Pessoas brancas livres na República, 1790-1840*. Também esse excerto serve de introdução para o trabalho mais amplo, explicando como ele pretende alargar a compreensão da branquidade fora do arcabouço estreito da classe e da economia. Concentrando o foco nas décadas cruciais que se seguiram à Revolução e levaram à abolição da escravidão, Jacobson analisa as definições contestadas de cidadania em discussão na nova República. Esse período terminou não com a abolição e a Guerra Civil, mas com a Famine Migration (Migração da Fome) e com o afluxo de milhares de imigrantes católicos não qualificados, provenientes da Irlanda. Tais recém-chegados, que foram comparados a “selvagens” e “bárbaros”,

surgiram simultaneamente ao desenvolvimento da nova ciência racial na Europa. O excerto demonstra o quanto esse período foi significativo em termos da criação de novos discursos políticos que definiam e questionavam o que significava pertencer à “raça branca”.

O terceiro texto dessa parte encerra a introdução ao desenvolvimento da ordem racial específica encontrada nos Estados Unidos. Peter Rachleff, em “Branquidade: seu lugar na historiografia da raça e da classe nos Estados Unidos”, assinala a influência do trabalho de Roediger em sua formação de historiador e examina o desenvolvimento do campo dos estudos críticos sobre a branquidade, particularmente no que concerne à política cultural da exibição (*cultural politics of performance*). O ensaio fornece numerosas referências a outros textos pertinentes nos Estados Unidos e defende a importância de novos tipos de ativismo político. Rachleff liga o trabalho de Roediger à articulação de um projeto específico: simplesmente abolir por completo a branquidade.

Identidade, privilégio e prestígio

A segunda parte afasta-se da especificidade da história norte-americana, para examinar as questões da identidade em diferentes locais. Mas, como esse novo campo dos estudos críticos da branquidade originou-se nos Estados Unidos, esse país tornou-se o principal ponto de referência para quem trabalha noutras partes do mundo. Por conseguinte, Melissa Steyn, autora de “Novos matizes da branquidade: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática”, começa por reconhecer o viés euro-americano da bibliografia disponível, antes de aplicar seletivamente alguns dos mesmos métodos e análises a sua pesquisa na África do Sul. Seu estudo examina uma categoria de identidade que foi formalmente marcada pelo Estado; ela se refere à branquidade como “um constructo ideológico extremamente bem-sucedido do projeto modernista de colonização (...) um constructo do poder: os brancos, como grupo privilegiado, tomam sua identidade como a norma e o padrão pelos quais os outros grupos são medidos”. Todavia, à medi-

da que os aspectos formais do apartheid vão aos poucos sendo desmantelados, diz ela, aqueles que antes eram seguramente classificados como brancos estão vivenciando uma “súbita perda do privilégio”. Narrativas diferentes vêm sendo construídas na sociedade sobre o que significa ser branco na nova democracia, oficialmente desracializada. Essas narrativas situam os brancos de um modo diferente em relação ao passado, assim como à África e aos africanos, e têm potenciais variáveis de construção de um futuro multicultural.

A visão de Steyn sobre a África do Sul traz para esse novo corpo de estudos o lembrete valioso de que as definições locais e globais da branquidade estão interligadas. A autora propõe que o uso emergente da expressão “africano branco” sugere um compromisso com aquilo a que ela também se refere como “branquidade pós-moderna”. A fragmentação da narrativa colonial determinante do que significaria ser considerado “branco” lhe permite vincular a análise euro-americana da branquidade às teorias do hibridismo, da sinergia e da interseccionalidade encontradas nas discussões das sociedades pós-coloniais.

Ghassan Hage aborda uma crise paralela da identificação entre os integrantes mais descontentes da população branca da Austrália. O discurso do governo, explica ele, orientou o país para uma economia asiática de sucesso cada vez maior, ao mesmo tempo que reage à emergência do multiculturalismo dentro da nação. Essa aceitação crescente do pluralismo cultural, combinada com a ascensão de uma classe média asiática, deparou com uma vigorosa reação dos que se sentem insatisfeitos com a perspectiva de perder o prestígio automático associado à branquidade. Em “A ‘Ásia’ e a crise da branquidade no mundo ocidental”, Hage concentra-se nos seguidores do One Nation Party (Partido da Nação Única), de Pauline Hanson, organização que dá expressão política aos temores dos brancos de serem “tragados” pelos migrantes asiáticos. Hage compara a afirmação de que “ser francês nem sempre é uma vantagem na França”, feita por Le Pen, líder da Frente Nacional, com a afirmação de Hanson de que “a pessoa mais oprimida neste país é o homem branco anglo-saxão”. Através de entrevistas com adeptos de

Hanson, Hage elaborou a tese de que, durante a era colonial, a branquidade oferecera aos que podiam identificar-se como brancos um sentimento de viabilidade e, acima de tudo, de esperança. Isso lhe permitiu demonstrar a importância de atentarmos para o processo de “autoconstrução racial” do grupo dominante e, no ensaio aqui incluído, ele vincula seu trabalho ao campo existente de estudos críticos da branquidade provenientes dos Estados Unidos e da Europa.

Deborah P. Britzman volta-se para Freud em sua discussão da identidade judaica e daquilo a que Freud se referiu como “narcisismo das pequenas diferenças”. Seu ensaio, “A diferença em tom menor: algumas modulações da história, da memória e da comunidade”, é uma tentativa de “pensar discursivamente, em conjunto com algumas conversas ocorridas numa comunidade imaginária bem pequena e comumente ignorada: as lésbicas judias”. Examinando a bibliografia sobre os judeus e a branquidade na Europa e na América do Norte, ela pergunta: que significam a raça e o gênero sexual em termos da moldagem da diferença nas identidades judaicas? A questão do corpo está no centro de sua investigação. Recorrendo a James Baldwin, assim como a escritos feministas e à prática cultural, Britzman discute a idéia de que as questões raciais são inseparáveis das questões do desejo e da memória cultural. “As pedagogias anti-racistas”, escreve ela, “devem explorar sem remorso os campos dramáticos das sexualidades, de Eros e das formas de narcisismo das pequenas diferenças, não porque o sofrimento enobreça ou seja passível de compensação, nem tampouco porque conhecer o sofrimento instaure a culpa apropriada, mas porque seu atrativo deve consistir em incitar as identificações e ampliar a geografia da memória, a fim de que a memória examine as modulações de sua própria alteridade”.

A colorização da cultura

A terceira parte oferece tomadas metodológicas e disciplinares diferentes de questões culturais. Voltando-se também para a África do Sul, Sarah Nuttall examina as construções contemporâneas da

branquidade em autobiografias e outras narrativas do eu. Ela se interessa particularmente pelos textos das décadas de 1980 e 1990 que demonstram mudanças na maneira como a branquidade começou a ser entendida, à medida que os alicerces jurídicos e políticos do apartheid começaram a ruir. Referindo-se ao “drama da negritude e da branquidade na África do Sul”, Nuttall enfoca os textos dos que se opuseram à ordem racial e acreditaram apaixonadamente que a raça pudesse ser apagada. Ao fazê-lo, ela procura mostrar “a que ponto, longe de ser normativa ou coerente, a branquidade emerge dentro de uma gama de formações ou constelações, em particular as que têm a ver com o mascaramento, a ocultação, a transfiguração e o sigilo, por um lado, e com a política e a prática da visibilidade (inclusive através da própria escrita), por outro”. O ensaio aqui incluído, “Subjetividades da branquidade”, explora as metáforas visuais usadas por escritores que observam a si mesmos e têm consciência de estar sendo observados por terceiros, num contexto em que a política da identidade foi muito calcada na aparência das pessoas.

O estudo de Nuttall é esplendidamente enriquecido pelo material que ela escolheu discutir. Em sua conclusão, a autora cita o escritor Njabulo Ndebele, em seu pronunciamento por ocasião da primeira Conferência em Memória de Steve Biko, no ano de 2000. Relembrando o assassinato de Biko no chão de sua cela de presídio, Ndebele sugeriu que sua morte fazia parte de uma história “das coisas que os brancos podem fazer com os corpos negros”. Nuttall prossegue:

Ndebele disse ainda que a busca de uma nova humanidade branca começaria a emergir de um compromisso voluntário, “por parte dos que estão presos na cultura da branquidade que eles mesmos criaram, com as implicações éticas e morais de estarem situados na interface entre o problemático privilégio herdado, por um lado, e, por outro, a esterilidade cegante que se acha no ‘cerne da branquidade’”. (...) A branquidade sul-africana há de declarar que sua dignidade é inseparável da dignidade dos corpos negros”.

Enquanto Sarah Nuttall se volta para o conceito de visualidade em sua investigação do eu, Les Back nos lembra o potencial que há no som

para questionar os regimes predominantemente visuais da branquidade e do racismo. Recorrendo às apercepções evocadoras de Joachim-Ernst Berendt, ele sugere que as descrições do multicultural precisam expressar-se através de “uma democracia dos sentidos”.²⁶ Criticando a tendência dos comentaristas norte-americanos e europeus a descartar como essencialistas e predatórios os músicos brancos que se identificam intensamente com a música negra, Back discorda da idéia de que o som pertença a determinados grupos culturais. Através de seu amor ao *rhythm and blues* enquanto crescia na região sul de Londres, ele sentira curiosidade sobre as condições em que se produziam artistas como Aretha Franklin, The Staples Singers, Wilson Pickett e Percy Sledge. Ao longo de um período de cinco anos, entrou em contato com diversos músicos e compositores brancos que haviam participado da criação dos discos desses artistas e cuja história não era muito conhecida. No ensaio aqui incluído, “Longe dos olhos: a música sulista e a colorização do som”, Back narra suas conversas com esses músicos e, em seguida, retorna ao estúdio de gravação Muscle Shoals, no Alabama, para investigar a história dos estúdios racialmente integrados em que a música *soul* era produzida, à sombra da segregação racial.

O baterista Roger Hawkins, que era adolescente na época, recorda a emoção de trabalhar com artistas como Aretha Franklin, então no auge de sua carreira. Para ele, a eletricidade gerada pela música que eles criavam juntos permitia-lhes transcender as linhas divisórias de raça e sexo que talvez os separassem fora do estúdio. A música que produziam no estúdio não poderia ser simplesmente descrita como “música negra”, quando as pessoas que a criavam provinham do mesmo meio. O produtor Jerry Wexler, da Atlantic Records, enfatizou a herança que lhes era comum: “o que é preciso entender é que esses músicos brancos do Sul não aprenderam a tocar essa música copiando discos. A razão de a tocarem tão esplendidamente é que eles a aprenderam vivendo-a. Vinham da mesma matriz (...) dos músicos negros. Quando pisavam no chão, havia entre seus dedos a mesma lama.” Frisar isso, no entanto, não equivale a encobrir os conflitos e tensões

que surgiram dentro e fora do estúdio, e não foi por coincidência que o assassinato de Martin Luther King Jr. desferiu um golpe fatal contra esse episódio de colaboração. Muito depois dessas sessões dinâmicas no espaço apertado do estúdio de gravação, no entanto, a música ali produzida teve vida própria, como um momento definidor da herança musical africano-americana. O fato de o naipe rítmico ser composto por músicos que eram sulistas brancos não exige que a música seja ouvida de outra maneira, mas serve de lembrete de que o som não pode ser segregado, como prefeririam os puristas culturais.

No terceiro ensaio dessa parte, afirmo que a política de gênero é um ingrediente essencial do anti-racismo e que, sem essa dimensão, não se pode analisar adequadamente a branquidade. Nesse texto, examino a maneira como os meios de comunicação fazem sensacionalismo com as histórias de contato entre homens negros e mulheres brancas. Baseando-me em trabalhos anteriores sobre as construções históricas da feminilidade branca, comparo duas versões do que é basicamente uma mesma história, em duas publicações diferentes. “Pureza e perigo: raça, sexo e histórias de turismo sexual” discute a maneira como a raça é posta a serviço da construção de um cenário em que homens negros de Gâmbia exploram turistas britânicas mais velhas, a fim de viajar pela Europa. O esqueleto da narrativa foi extraído de uma revista mensal feminina cujo público-alvo são mulheres de classe média, com inclinações feministas, e do mais popular dos tablóides, que estava, na época, a serviço da direita política. Comparando as duas abordagens diferentes do encontro típico entre mulheres grisalhas que rejeitam os maridos em prol de rapazes negros a quem conhecem nas férias, sugiro que existem estereótipos poderosos e duradouros da masculinidade e da feminilidade racializadas, que podem ser mobilizados para servir a diferentes interesses ideológicos. Em ambos os relatos, porém, os homens são mostrados como predadores da vulnerabilidade das mulheres, cuja atuação como seres sexuais transforma-se numa piada, numa das versões, e numa ânsia pungente de reconhecimento, na outra. O clima político em que ocorrem essas histórias é destacado mediante uma comparação delas com

outras representações de contatos entre grupos racializados na Grã-Bretanha: num incidente, um negro foi agredido e ferido quando sua namorada branca foi desfeiteada por homens brancos que a chamaram de “vagabunda”; meses antes, um membro do Partido Nacional Britânico, organização neonazista, fora eleito como político local em Londres, mediante a exacerbação de conflitos entre os eleitores, muitos dos quais eram originários de Bangladesh. Cotejando esses relatos midiáticos de diversões de férias com outras interpretações mais ominosas da raça e do sexo, o ensaio pergunta como pode uma política feminista intervir na produção discursiva de idéias racistas profundamente arraigadas acerca do comportamento de homens e mulheres.

Sem perder de vista a branquidade

Nessa parte final, voltamo-nos para alguns dos problemas encontrados pelos autores em seu compromisso com o estudo da branquidade como fenômeno socialmente construído. Primeiro, Ruth Frankenberg, autora de um dos textos mais citados nesse campo, *Mulheres brancas, questões raciais*,²⁷ avalia alguns dos desafios a serem enfrentados pelos estudiosos da raça em geral e pelos da branquidade em particular. Um deles é a tentativa de apego à “irrealidade da raça”, ao mesmo tempo reconhecendo seus efeitos no mundo. Outro é a vigilância necessária para evitar um tipo de pensamento “ou isto, ou aquilo”, capaz de dividir o mundo em branco e preto, situando a raça como uma entidade delimitada, em vez de uma constelação de processos e práticas.

Nesse ensaio, Frankenberg reconsidera uma das afirmações fundantes dos primeiros trabalhos sobre a branquidade, a saber, a de que ela difere dos outros constructos da identidade racial por ser comumente não-marcada, invisível e, portanto, presumida como uma condição hegemônica. Incluindo seu próprio trabalho nessa categoria, a autora examina a idéia de que a visão da branquidade como não-marcada constitui, na verdade, uma fantasia. Assim, sua pergunta é: “qual é a natureza, o caráter e a origem dessa fantasia, e quando e como se produz seu inverso, a marcação da branquidade?”

Seguindo a linha do teorizador da cultura Stuart Hall, Frankenberg oferece uma definição da branquidade em oito pontos, a qual vem desenvolvendo em mais de dez anos de trabalho sobre o assunto. Essa lista abrangente a instiga a formular outras perguntas sobre como os anti-racistas devem manter-se atentos e conscientes da ladeira escorregadia que espera qualquer um que deixe de perceber a branquidade e de mantê-la à vista. Frankenberg faz uma dura crítica à coletânea de David Roediger, *Negros sobre brancos: Escritores negros falam do que significa ser branco*, apresentando-a como um exemplo de alguém que “escorregou”.²⁸ A autora afirma que o convite de Roediger a imaginarmos como seria a branquidade, do ponto de vista de uma escrava sendo vendida em leilão, sugere que ele imagina um público leitor inteiramente branco e exhibe acriticamente a imagem da mulher sofredora ao olhos dos brancos. Quer essa crítica seja justa, quer não, o ensaio oferece indicadores úteis das armadilhas e problemas inerentes à transformação da branquidade em tema do discurso acadêmico e a sua introdução nas salas de aulas.

A presente coletânea começou por uma tese sobre a composição histórica da classe trabalhadora nos Estados Unidos. No excerto aqui incluído de um livro a ser proximamente publicado, Matt Wray aborda uma lacuna importante na bibliografia anterior sobre a classe, insistindo em que os pobres, especificamente os da zona rural, não devem ser excluídos dessa equação.²⁹ Ele começa por nos chamar a atenção para a categoria da “white trash” (ralé branca), uma identidade cultural que, nos últimos anos, passou de tragicômica a chique. A notoriedade de figuras como o ex-presidente Bill Clinton e astros como Kid Rock, Eminem e Kurt Cobain marcou uma mudança na imagem dos brancos pobres e lhe deu um verniz de autenticidade nostálgica. A moda acompanhou essa tendência e os ícones do estilo da classe trabalhadora branca passaram a ser associados a uma atitude sensual e desafiadora. Wray pergunta que forças sócio-históricas e culturais produziram esse fenômeno e o que ele nos diz sobre o “terreno mutável” da identidade branca no século XXI.

O ensaio de Wray, “Pondo a ‘ralé branca’ no centro; implicações para as pesquisas futuras”, apresenta um apanhado da historiografia dos brancos pobres nos Estados Unidos. Diz ele que tem havido um padrão segundo o qual os pobres são descobertos e depois esquecidos, e que esses ciclos acompanham mais ou menos os períodos de crescimento e declínio econômicos. Nas fases de relativa prosperidade, os brancos pobres são desprezados como merecedores de sua sina, ou romanceados de um modo que os faz parecer politicamente inofensivos. Com a recessão, voltam a se tornar visíveis, apresentados como vítimas ou como culpados pelo declínio. Quase sempre visto como meio anômalo na branquidade, por causa de sua pobreza (e de todas as qualidades associadas a esta: criminalidade, preguiça, degeneração), esse grupo, que Wray chama de “não muito branco”, tem representado um problema constante para as autoridades, tanto em termos ideológicos quanto na elaboração de medidas políticas práticas para lidar com ele. Usando exemplos históricos específicos, Wray explica alguns dos modos pelos quais se constituiu a categoria da “ralé branca”, criando uma classe de branquidade inescapavelmente degradada e degenerada. Ele adverte que deixar de lado esse setor da população, hoje em dia, equivale a desconhecer a que ponto muitos pobres urbanos e rurais dos Estados Unidos identificam-se com o lugar da vítima. Equiparar a branquidade ao privilégio e à habilitação automáticos traz o risco de se interpretar erroneamente o modo como a hierarquia racial tem funcionado, nos desdobramentos da luta norte-americana, para determinar as regras da cidadania e da inserção social.

Na segunda metade do ensaio, Wray examina a história da “ciência racial branca” e avalia o trabalho de outros estudiosos da branquidade como projeto político. Em particular, critica o movimento que pretende abolir a branquidade, o qual, como sugeri, motivou o trabalho mais radical do projeto norte-americano. Wray demarca sua distância desse movimento e oferece uma análise alternativa, que enfatiza a branquidade como um “processo historicamente contingente e espacialmente específico, que envolve formas de poder institucionais.

culturais e discursivas”. A branquidade, para ele, não se constrói unicamente em relação aos negros ou a outras pessoas de cor, e o foco exclusivo no funcionamento institucionalizado da segregação, da exclusão e da marginalização equivale a oferecer apenas “uma descrição parcial de seu poder”. Ao contrário de Roediger, Wray sugere que a branquidade não significa uma ausência de cultura, mas tem, ao contrário, uma abundância de conteúdos, a serem encontrados tanto no discurso quanto em práticas corporificadas. O perigo de uma definição demasiadamente estreita da branquidade, diz ele, é que ela não explica os modos como os próprios brancos se diferenciam internamente, assim como a concentração apenas na classe perde de vista os aspectos em que a classe, o gênero sexual e a sexualidade formam intersecções. Essa discordância vigorosa refere-se especificamente às maneiras como a raça é entendida na cultura norte-americana, mas os métodos e abordagens teóricas adotados por esses dois ilustres autores oferecem modelos diferentes para os que pesquisam as questões da formação da identidade em outros locais.

O último texto desta coletânea sobre a branquidade traz-nos de volta ao Brasil, para investigar a utilidade dessa “idéia estrangeira” nos debates sobre a exclusão racial neste país. Liv Sovik afirma que focar a branquidade não é uma questão de importar relações raciais ainda mais bárbaras para o Brasil, mas de identificar um problema dentro de um contexto específico. Asseverando o dito popular de que “ninguém aqui é branco”, ela nos chama a atenção para que a discussão da branquidade não é, de fato, um fenômeno recente no país. Ela sugere a releitura de certos autores, por seu discernimento sobre a branquidade brasileira, em especial o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, cujo ensaio “A patologia social dos ‘brancos’ brasileiros” foi originalmente publicado em 1957. A discussão de Sovik sobre o conceito de branquidade nas relações sociais cotidianas ilustra a diferença no modo como as categorias raciais são discursivamente produzidas e dotadas de sentido nos diferentes países. Na África do Sul e nos Estados Unidos, por exemplo, há pouca dúvida quanto às pessoas a que se refere o

termo “brancas”, apesar da imensa mobilização de pessoas dos dois países para eliminar a segregação. No Brasil, há uma gama de posições com que os brasileiros podem identificar-se, e falar da branquidade em termos excessivamente categóricos perde de vista a complexidade e a importância das posições intermediárias. Na verdade, escreve Sovik, “‘etnicidade dominante que tende a ser branca’ talvez seja uma designação analítica mais adequada do que ‘branquidade’, por levar em conta essas outras identidades e os diferentes matizes da cor”.

Contudo, embora muitos brasileiros possam relutar em admitir o sistema binário de identificação racial associado à América do Norte, os movimentos recentes pela introdução de cotas para afro-brasileiros, observados em diferentes setores da mídia, levantaram questões importantes sobre a relação entre o poder social e o poder simbólico. Sovik extrai da cultura midiática dois exemplos que lhe permitem explorar como a branquidade é valorizada de maneiras sutis e inquietantes. Sua leitura criteriosa da televisão a cabo, das revistas semanais de notícias e dos comentários políticos desvenda imagens perturbadoras, que sugerem a necessidade de uma metodologia de “estudos críticos da branquidade” talhada para os discursos locais do poder, da marginalização e da exclusão. Em sua conclusão, ela observa que, em escala global, a branquidade dos brasileiros, como quer que se configure, é obscurecida pelos brancos “verdadeiros” do Norte, que os suplantam por sua proximidade do centro de valores europeu. “Precisamente por causa dessa hierarquia internacional e da maneira como o termo ‘branquidade’ evoca os modelos norte-americanos de relações raciais”, escreve Sovik, “a branquidade tem que ficar em suspenso, tem que permanecer como um problema a ser resolvido.”

Esta coletânea de ensaios sobre a branquidade oferece uma visão em corte desse novo campo e deve ser lida como uma introdução, e não como uma exposição abrangente. Aqui e noutros textos, afirmo que esse trabalho é consideravelmente mais rico quando se pode realizá-lo como parte de uma conversa que transcenda as fronteiras

nacionais. A atenção aos detalhes locais, quer se trate do desenvolvimento histórico, do discurso dos meios de comunicação, dos padrões de imigração ou da política da identidade, é crucial como ponto de partida para a análise da desigualdade, da injustiça social e da exclusão em casa, esteja essa casa onde estiver. Mas, nesta era de globalização, uma época em que as mudanças demográficas do mundo pós-colonial vêm fazendo com que o espectro do Poder Branco afigure-se ainda mais como um anacronismo bárbaro, é de extrema urgência que os anti-racistas compartilhem suas percepções e cooperem contra todas as formas de racismo.

Notas

1. Peter Fry, “Politics, Nationality, and the Meanings of ‘Race’”, *Daedalus*, primavera de 2000, p. 111.
2. *Idem*, p. 104.
3. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 4.
4. Andre Gorz, *Farewell to the Working Class* (Londres e Sydney, Pluto Press, 1982), p. 12.
4. Em realidade, “white supremacy” é um construto histórico derivado do discurso racista do sul dos Estados Unidos, mais tarde generalizado e aplicado inclusive à África do Sul.
6. David R. Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness* (Nova York e Londres, Verso, 1994), p. 3.
7. Marilyn Halter, *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity* (Nova York, Schocken Books, 2000).
8. *Tinseltown*, alcunha de Hollywood. (N. da T.)
9. Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld: How the Planet Is Falling Apart and Coming Together and What This Means for Democracy* (Nova York, Random House, 1995); Naomi Klein, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (Nova York, Picador, 1999).
10. Richard Dyer, *White* (Londres, Routledge, 1997).
11. Refiro-me a France Winddance Twine, *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1998); Jonathan W. Warren, “Masters in the Field: White Talk, White Privilege, White Biases”, in Twine e Warren (orgs.), *Racing Research* (Nova York, New York University Press, 2000). Ver também os trabalhos citados em Liv Sovik, neste volume.

12. George Frederickson, *White Supremacy: A Comparative Study on American and South African History* (Nova York, Oxford University Press, 1981).
13. John W. Cell, *The Highest Stage of White Supremacy: The Origins of Segregation in South Africa and the American South* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).
14. Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil* (Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1998).
15. *Idem*, p. 15.
16. *Ibid.*
17. Howard Winant, *The World is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II* (Nova York, Basic Books, 2001).
18. *Idem*, p. 1-2.
19. *Ibid.*, p. 3.
20. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londres e Nova York, Verso, 1991).
21. Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (Cambridge, Mass., e Londres, Harvard University Press, 1998).
22. *Idem*, p. 280.
23. Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race: Volume 1: Racial Oppression and Social Control* (Londres, Verso, 1994); *Volume 2: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America* (1998).
24. Jacobson, *op. cit.*, p. 21.
25. *Idem*, p. 273.
26. Joachim-Ernst Berendt, *The Third Ear: On Listening to the World* (Nova York, Henry Holt, 1985), p. 32.
27. Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
28. David R. Roediger (org.), *Black on White: Black Writers on What it Means to be White* (Nova York, Schocken, 1998).
29. Matt Wray, *Not Quite White* (Chapel Hill, Duke University Press, a ser publi-

Sobre autobiografia e teoria: uma introdução

David R. Roediger

Quando eu tinha dez anos, de repente pude jogar como arremessador num time de beisebol da Liga Juvenil e, depois da primeira (e única) partida em que marquei cinco pontos, o melhor jogador da equipe me perguntou se eu queria ir com ele ao parque de diversões. Era um sinal de aceitação, mas, quando nos encaminhávamos para o parque, a recompensa aumentou. Meu novo amigo exibiu-me uma navalha comprida que não deveria ter e que eu não deveria saber que ele tinha. “Ísto”, disse-me, em tom de conspiração, “é um furador de tição” (a nigger gigger). Nenhum de nós sabia se isso queria dizer que a navalha era para agredir negros ou se era de um tipo usado por eles. Nem ele nem eu conhecíamos negro algum. Não havia nenhum que morasse na cidadezinha germano-americana em que estávamos crescendo, dedicada à agricultura e à exploração de pedreiras. Dizia o folclore local que as leis impediam os negros de permanecerem na cidade depois do anoitecer. No entanto, o valor dessa navalha, em termos do estabelecimento de laços masculinos pré-adolescentes, deveu-se pelo menos tanto a seu nome quanto a seu cabo de pérolas falsas.

Mesmo numa cidade inteiramente branca, a raça nunca estava ausente. Não aprendi absolutamente nada das tradições de minha ascendência alemã e aprendi não mais de uns poucos trechos sem sentido de

canções irlandesas, mas pouco me escapou do folclore racista. A criança veio a conhecer as exigências do acaso cantando “Uni, duni, tê, pegue um negro pelo pé”,¹ para escolher os times e os primeiros bate-dores nas atividades esportivas. Aprendemos que a vida – e as lutas – nem sempre eram justas: “Dois contra um, diversão de negro com bodum.” Aprendemos a não vadiar: “O último a chegar é filho de tição.” Aprendemos a economizar, porque comprar com ostentação ou depressa demais era ser “rico feito preto”. Aprendemos a não comprar roupas que fossem de um “verde-crioulo” berrante. A sexualidade e a negritude, é claro, confundiam-se por completo.

A família de minha mãe vinha de Cairo, cidade metade negra em que os rios Ohio e Mississippi se encontram, e passávamos boa parte dos verões num bairro de Cairo em processo de transformação. No começo dos anos sessenta, o movimento pelos direitos civis chegou a Cairo, assim como uma reação furiosa dos brancos. Decisiva, do meu ponto de vista infantil, foi a resolução dos líderes da cidade – um deles era um parente distante que eu chamava de “tio” – de fechar a piscina municipal, para não ter que integrá-la racialmente. Como havia poucos meninos brancos com quem brincar e era impensável brincar com os negros, essa derrota dos direitos civis pareceu-me realmente dirigida contra mim. Também notei que os garotos negros da minha idade desafiavam a autoridade de um modo muito interessante: atravessavam as ruas de propósito, correndo a toda velocidade, na frente de motoristas brancos enfurecidos, e às vezes o faziam muito mais devagar.

Na época, nada disso me fez repensar no racismo. Meus familiares, todos trabalhadores – muitos deles defensores dos sindicatos e pequenos funcionários das pedreiras, da telefonia, das gráficas, ou que trabalhavam como professores e como encanadores – não tinham a menor dúvida sobre a supremacia branca, e não conheciam nenhum anti-racista até terminar o ginásio. Mas as atitudes raciais variavam um pouco. A família de meu pai apegava-se ao racismo reticente da cidadezinha alemã insular. Do lado materno, minhas tias

de Cairo eram muito mais francas em suas acusações meio contraditórias contra os negros que viviam à custa da previdência social e os negros que tiravam “nossos” empregos. Mas também tinham um lado paternalista, que se expressava especialmente em relação a uma empregada doméstica que trabalhava para elas, semana sim, semana não, durante meio expediente, e que agradava a todos (inclusive a si mesma, como depois descobri) ao se referir a uma de minhas primas, repetidamente, dizendo-a “bem bonitinha para uma menina branca”. Ao primeiro sinal de atividade em prol dos direitos civis, esse paternalismo desapareceu. Não se podia mesmo confiar na reticência alemã. Nas brigas em família, meus parentes paternos (todos alemães) circulavam a idéia de que a herança irlandesa de meus parentes maternos era negra, já que os “irlandeses negros” tinham resultado da mistura com escravos naufragados.

Ainda em minha primeira série do segundo grau, eu repetia para meus colegas os argumentos que tinha ouvido de meus parentes brancos de Cairo: os negros não pagavam impostos e, portanto, não deviam votar. Ninguém discordava no plano político, mas o molde do racismo exibia pequenas rachaduras. Todos detestávamos os negros no plano abstrato, mas nossos maiores heróis eram os astros negros dos grandes times de basquete do St. Louis Cardinals na década de 1960. O estilo e o talento de jogadores como Lou Brock, Bob Gibson e Curt Flood eram reverenciados. Com um pouco mais de má vontade, admirávamos Muhammad Ali como o melhor desportista de nossa geração. Ouvíamos Chuck Berry e Tina Turner, ambos sediados na região de St. Louis, embora ainda não escutássemos Miles Davis, nascido alguns quilômetros adiante. Alguns de nós tornaram-se fãs fervorosos da música de Motown,² especialmente de Smokey Robinson. Um pequeno sinal de rebeldia no secundário era andar com o rádio do carro berrando a música da estação *soul* de St. Louis, a KATZ.

Essas preferências não suplantaram o racismo. A maioria delas era decididamente pré-política. Mas elas abriram a possibilidade do anti-

racismo e minhas experiências pessoais me empurraram nessa direção. A cidade de Cairo continuou a declinar, àquela altura com meu “tio” como prefeito. Eu criara o hábito de freqüentar a pequena igreja católica para negros que havia por lá, originalmente porque o padre branco da igreja oficiava a missa a mil por hora, em metade do tempo que ela levava na igreja dos brancos. Aos poucos, essa paróquia negra transformou-se num centro de atividades pelos direitos civis em Cairo e, cada vez mais, fui levado a me perguntar se os brancos estavam destruindo a cidade, como tinham feito com a piscina, para se agarrar à supremacia branca. Em minha cidade natal, dizia o saber popular que era impossível andar de ônibus ou até de carro pelo centro de East St. Louis, uma cidade vizinha que se estava desindustrializando e ficando quase toda negra. No entanto, três vezes por semana, para jogar tênis nos jardins públicos de St. Louis, eu passava de ônibus por East St. Louis sem nenhum incidente, exceto os agradáveis. Meus melhores amigos entre os jogadores de tênis também eram negros, alunos de Dick Hudlin, o treinador de Arthur Ashe.³ Cada vez mais, o racismo simplesmente não fazia sentido para mim.

Na penúltima série do secundário, em 1968-1969, George Wallace ganhou com folga a eleição presidencial simulada da escola, depois do discurso de lançamento de candidatura de um aluno que declarou, perante a assembléia repleta de estudantes: “Não tenho nada contra os crioulos. Todo norte-americano deveria ter um.”⁴ Boa parte de minha última série foi passada nas salas de orientadores e diretores, porque alguns de nós levantamos a questão do racismo no jornal escolar, antes de ele ser censurado, e, mais tarde, num jornal clandestino. Quando o diretório estudantil aprovou a remessa de dinheiro para a Frente Negra Unida, em Cairo, o mundo veio abaixo. Quando fomos ameaçados de expulsão, alguns dos estudantes rebeldes que mais haviam vociferado a favor de Wallace – curiosamente, ou talvez não – tornaram-se nossos melhores defensores.

Até época muito recente, eu teria pulado todo esse material autobiográfico, certo de que minhas idéias sobre a raça e a classe traba-

lhadora branca nasceram de uma reflexão consciente, baseada na pesquisa histórica. Mas grande parte dessa reflexão remeteu ao que os anos de minha infância poderiam ter-me ensinado: o papel da raça na definição de como os trabalhadores brancos vêem não só os negros, mas a si mesmos; o caráter disseminado da raça; a mistura complexa de ódio, tristeza e anseio no pensamento racista dos trabalhadores brancos; a relação entre raça e etnicidade. Minhas experiências juvenis – e, exceto pelo resultado, elas não foram muito diferentes das de vários garotos brancos da classe trabalhadora na época – poderiam ter-me fornecido os temas centrais deste livro. Mas as tarefas subseqüentes – explicar como, quando e por que a “branquidade” tornou-se tão importante para os trabalhadores brancos – exigem, de fato, a reflexão consciente e a pesquisa histórica.

O marxismo e o problema branco

Minha pergunta, aos dezoito anos, era por que meus amigos queriam ser brancos e eu não. Nas duas décadas decorridas de lá para cá, a tradição marxista forneceu a maioria das ferramentas intelectuais que utilizo, porém, de modo geral, não me levou a buscar insistentemente respostas a por que a classe trabalhadora branca se resigna a ser branca. A meu ver, nenhuma resposta para o “problema branco” pode desconhecer o poder explicativo do materialismo histórico, mas tampouco o marxismo, tal como atualmente teorizado, ajuda-nos sistematicamente a concentrar a atenção na questão central de por que tantos trabalhadores se definem como brancos.

Os autores de cor levantaram claramente essa questão, muitas vezes, talvez porque tivessem que fazê-lo. Há uma longa tradição que remonta pelo menos aos escritos de Cyril Briggs de sessenta anos atrás, de negros assinalando que a raça, nos Estados Unidos, não era um “problema negro”, mas um problema dos brancos. Essa tradição explorou o custo da branquidade para os trabalhadores brancos, havendo W. E. B. Du Bois escrito: “Já era suficientemente ruim que as conseqüências do pensamento [racista] recaíssem sobre as

peças de cor do mundo inteiro, mas acabou sendo ainda pior, se considerarmos o que essa atitude fez com o trabalhador [branco]. Seu objetivo e seu ideal foram distorcidos. (...) Ele começou a querer não o bem-estar para todos os homens, mas o poder sobre outros homens. (...) Não amava a humanidade e odiava os negros." Ou, como disse James Baldwin, "Enquanto você achar que é branco, não haverá esperança para você."⁵ Essa tradição tampouco gira apenas em torno dos problemas políticos levantados pela branquidade. O problema branco – a questão de por que e como os brancos chegam à conclusão de que sua branquidade é significativa – é um problema intelectual e até artístico para escritores negros como Ralph Ellison, que observou: "Os brancos sulistas não conseguem andar, falar, cantar, conceber as leis ou a justiça, pensar em sexo, no amor, na família ou na liberdade sem reagir à presença dos negros." Mais recentemente, fortalecidas pelo que Toni Morrison chamou de "o ataque bem-sucedido dos estudos feministas aos discursos literários tradicionais", romancistas e críticas como Morrison, Hazel Carby Bell Hooks e Coco Fusco interrogaram com eloquência o conceito de branquidade. Fusco lembrou a seus leitores que "as identidades raciais não são apenas negra, latina, asiática, índia norte-americana e assim por diante; são também brancas. Ignorar a etnicidade branca é redobrar sua hegemonia, tornando-a natural".⁶

O principal corpo de textos de marxistas brancos nos Estados Unidos tomou "natural" a branquidade e supersimplificou a raça. Essas deficiências, bem como o fato de eles basicamente reproduzirem as fraquezas do liberalismo e do neoconservadorismo norte-americanos no que concerne à raça, limitaram a influência das contribuições marxistas, muito palpáveis, para o estudo da raça. As grandes contribições marxistas são minuciosamente apresentadas num instigante texto de Barbara Fields, "Ideologia e raça na história norte-americana". Fields argumenta que a raça não pode ser vista como um dado biológico ou físico (uma "coisa"), devendo ser encarada como "uma idéia que é profundamente ideológica em sua própria essência". Para

Fields, portanto, a raça é inteiramente construída, social e historicamente, como uma ideologia, de um modo que não ocorre com a classe. Uma vez que as pessoas efetivamente possuem ou não possuem terra e trabalho, a classe tem dimensões "objetivas". Além disso, a raça é diferentemente construída no tempo por pessoas da mesma classe social e diferentemente construída ao mesmo tempo por pessoas cujas posições de classe diferem. Estes últimos pontos, que não são peculiares a Fields, mas são expressos por ela com força e eloquência consideráveis, são o esteio deste livro. Eles reclamam, implicitamente, estudos históricos que se concentrem no racismo de uma classe e de uma sociedade.⁷

Com algumas exceções, porém, os autores da tradição marxista nem sempre agiram com base nessas percepções. A questão de a raça ser totalmente criada de modos ideológicos e históricos, enquanto a classe não é toda criada dessa maneira, é comumente reduzida à idéia de que a classe (ou "o econômico") é mais real, mais fundamental, mais básica ou mais *importante* do que a raça, tanto em termos políticos quanto em termos de análise histórica. Assim, o pioneiro sociólogo negro Oliver Cromwell Cox escreveu: "Presumiremos que as relações econômicas constituem a base das modernas relações raciais." Essa visão, que impregnou e deturpou a prática do movimento socialista durante seu apogeu nos Estados Unidos, levou, no caso de Cox, à conclusão política de que negros e brancos devem voltar-se para a revolução baseada na classe como solução para o racismo. Observou Cox: "Não mais haverá 'pirangas'⁸ nem 'crioulismo' depois de uma revolução socialista, porque a necessidade social desses tipos terá sido eliminada."⁹

Essa visão rósea de uma correspondência literal entre o racismo e a "necessidade social", assim como da possibilidade de uma solução revolucionária inequívoca para o racismo, está basicamente ultrapassada. Mas a idéia de que a classe deve ser politicamente privilegiada não desapareceu, como atesta a profusão de argumentos recentes da esquerda e da esquerda liberal no sentido de que o movi-

mento dos negros em prol da liberdade deve agora enunciar seus apelos em termos da classe, e não da raça.¹⁰ Tampouco a prática de privilegiar a classe em relação à raça perdeu terreno, de modo algum, na análise histórica marxista e neomarxista. Até Fields vacila. Às vezes, confronta bem a criação ideológica das atitudes raciais com sua importância manifesta e contínua e sua *realidade* (ainda que ideológica). Escreve ela: “Decorre daí que não pode haver uma compreensão dos problemas decorrentes da escravidão e de sua destruição que lhes ignore a forma racial; reconhecer que a raça é uma concepção ideológica e que nem todos os norte-americanos brancos tinham a mesma ideologia não significa descartar as questões raciais como ilusórias ou irreais.” Logo em seguida, no entanto, aprendemos que, durante a Reconstrução, por mais que “os republicanos tenham discernido a situação através do véu da ideologia racial, sua frustração com os homens emancipados nada teve a ver com a cor”. Ao contrário, suas frustrações foram as que “aparecem repetidamente, em todas as partes do mundo, toda vez que uma classe empregadora em processo de formação tenta induzir homens e mulheres não habituados à disciplina do mercado a trabalhar (...) por um salário”.¹¹ A raça desaparece na “realidade” da classe.

Essas são questões espinhosas, mas importantes. Decerto é fato que o racismo deve ser situado em contextos econômicos e de classe. Cox teve razão ao citar prazerosamente Julius Boeke: “Os europeus não navegaram para as Índias para caçar borboletas.” Claramente, como mostraram Edmund Morgan e outros, o controle da mão-de-obra e a posse da terra forneceram o contexto do surgimento de uma sólida consciência racial branca na Virgínia dos primeiros tempos.¹² Este livro argumentará que a formação da classe trabalhadora e o desenvolvimento sistemático de um sentimento de branquidade caminharam de mãos dadas na classe trabalhadora branca dos Estados Unidos. Não obstante, privilegiar a classe à raça nem sempre é produtivo ou sensato. Situar a raça nas formações sociais é absolutamente necessário, mas reduzir a raça à classe é nocivo. Se, para usar tentadoras imagens

marxistas do passado, o racismo é um galho grande e baixo de uma árvore que se enraíza nas relações de classe, devemos lembrar-nos constantemente de que o galho não é igual às raízes, de que é mais comum as pessoas esbarrarem naquele do que nestas, e de que, às vezes, a melhor maneira de sacudir as raízes é agarrar o galho.

Cabem aqui algumas explicações menos botânicas de por que o hábito marxista tradicional de enfatizar a classe em vez da raça não é útil, antes de tomarmos em consideração estratégias melhores. Um grande problema da abordagem marxista tradicional está em que o que ela toma por sua tarefa central – apontar a dimensão econômica do racismo – já é feito pelos que se encontram na corrente dominante política. De maneira bastante insensata, o “problema racial” é sistematicamente reduzido a um problema de classe. Por exemplo, quando David Duke, racista declarado e ex-líder da Ku Klux Klan, conseguiu uma cadeira na câmara legislativa de Louisiana no começo de 1989, um após outro comentarista especializado apareceu nos noticiários matutinos para anunciar que o desemprego era elevado no distrito eleitoral de Duke, quase inteiramente branco, e que, portanto, a eleição havia girado em torno de queixas econômicas, e não do racismo. Assim, ofereceu-se aos espectadores a exótica idéia de que, quando os trabalhadores brancos reagem ao desemprego elegendo um destacado adepto da supremacia branca *que promete fazer cortes drásticos nos programas sociais*, eles estão agindo em termos de classe, e não como *racistas* da classe trabalhadora. Pode-se esperar esse tipo de argumentação do programa “Today”, mas uma esquerda viável deve encontrar um modo de se diferenciar vigorosamente dessa análise. Similarmente, vale a pena notar que o neoliberalismo e o neoconservadorismo afirmam, ambos, que a raça não é (ou não deveria ser) “a questão”, mas que o crescimento econômico – nitidamente separável da raça – resolverá conflitos que têm apenas a aparência de girar em torno da raça.¹³

Um segundo problema das análises marxistas tradicionais da raça é que, na tentativa de mostrar a dimensão de classe do racismo, elas

tenderam a se concentrar no papel da classe dominante na perpetuação da opressão racial e a retratar os trabalhadores brancos como simplórios, ainda que virtuosos. A descrição feita por Earl Browder, líder do partido comunista, das experiências de Jack Johnstone com as lutas sindicais nas fábricas de enlatados em 1919 – lutas em que a classe trabalhadora foi profundamente cindida pela raça – fornece um exemplo revelador, apesar de extremo:

(...) todos os obstáculos à união e à solidariedade provinham não dos dois grupos de trabalhadores em si, mas dos inimigos da classe trabalhadora – da imprensa capitalista, dos patrões, dos políticos burgueses (...) e da burocracia reacionária da A.F.L. [Federação Norte-americana do Trabalho].¹⁴

Cox faz eco a essa visão num linguajar teórico. O racismo, afirma ele, é “o concomitante socioatitudinal da prática exploradora racial de uma classe dominante numa sociedade capitalista”. Ou ainda, ao escrever sobre o sistema de segregação [Jim Crow] no Sul, ele explica que “toda barreira de segregação é uma barreira erguida entre pessoas brancas e negras por seus exploradores”. Mais adiante, Cox acrescenta que os exploradores é que mantêm essas barreiras.¹⁵ Os trabalhadores, nessa concepção, basicamente recebem e ocasionalmente resistem às idéias e práticas racistas, mas não têm nenhum papel na criação dessas práticas.

As visões neomarxistas que, nos últimos vinte anos, passaram a dominar o estudo da classe trabalhadora, personificadas por Herbert Gutman nos Estados Unidos e por E. P. Thompson na Grã-Bretanha, devem ajudar-nos a questionar qualquer teoria que afirme que o racismo simplesmente escoa pela estrutura de classes, descendo das alturas dominadoras em que é criado. A “nova história do trabalho”, sejam quais forem suas deficiências, trouxe a enorme contribuição política e analítica de mostrar que os trabalhadores, mesmo durante períodos de sólida hegemonia da classe dominante, são atores históricos que fazem escolhas (forçadas) e criam suas próprias formas culturais.

Entretanto, por razões que tentei explorar noutros textos,¹⁶ a nova história do trabalho hesitou em examinar a “branquidade” e a supre-

macia branca da classe trabalhadora como criações, em parte, da própria classe trabalhadora. Poucos historiadores concordariam em adotar uma visão que simplesmente caracterize o racismo, como faz Gus Hall, presidente do partido comunista, como a “estratégia deliberada de superlucros” do capital monopolista.¹⁷ Houve até quem sugerisse, a meu ver equivocadamente, que o capital e o Estado não fomentam o racismo, ou que o capital não tira proveito do racismo e age no sentido de erradicá-lo.¹⁸ Mas os movimentos que se afastam das visões conspirativas do racismo, buscando um exame da ação da classe trabalhadora na construção social da raça, não resultaram em muitos estudos do racismo específico da classe. As valiosas histórias gerais do racismo, especialmente as de George Fredrickson e Thomas Gossett, baseiam-se sobretudo em dados de líderes políticos, intelectuais e cientistas.¹⁹ Estudos igualmente úteis da raça e da cultura popular não exploram, em geral, a difícil questão do papel específico da classe trabalhadora na criação de abordagens culturais populares da raça, nem dos sentidos específicos do racismo na cultura popular para os trabalhadores.²⁰ Os estudos que unem a raça e o trabalho, inclusive os livros pioneiros de Herbert Hill e Philip Foner, mantêm-se sobretudo no terreno das práticas sindicais concernentes à raça.²¹ Quando se consideram as motivações da classe trabalhadora branca para aceitar o racismo, prevalecem com demasiada facilidade as explicações econômicas excessivamente simples, calcadas nas vantagens do “privilegio da pele branca” no mercado de trabalho.²²

Os esforços dos economistas e sociólogos de orientação histórica também não são totalmente satisfatórios para fornecer interpretações alternativas. As teorias da “segmentação”, de Michael Reich, David Gordon, Richard Edwards e outros, fazem o proveitoso esclarecimento de que o racismo beneficia a classe capitalista, mas o fazem, às vezes, numa linguagem que toma tanto cuidado de evitar qualquer idéia de conspiração, que fica claro que não estão oferecendo uma teoria do racismo, e sim uma observação empírica sobre o racismo. Reich, por exemplo, escreve: “Os capitalistas beneficiam-

se das divisões raciais, pratiquem ou não a discriminação racial, individual ou coletivamente.” O outro grande modelo socioeconômico para discutir o racismo enfatiza os mercados de trabalho divididos, vistos como incômodos para o capital e benéficos para os “trabalhadores dominantes” contra a “mão-de-obra barata”. Essa teoria, porém, explica no máximo os resultados, porém não as origens do privilégio da classe trabalhadora branca. Edna Bonacich, a mais destacada teorizadora dos mercados de trabalho divididos, sustenta que, originalmente, os “trabalhadores dominantes” não conquistaram sua posição através de movimentos racistas de exclusão, mas por um “acidente histórico”. Tipicamente, nem a teoria da segmentação nem as teorias dos mercados de trabalho divididos levantam a possibilidade de que o racismo provenha *tanto* de cima *quanto* de baixo. Nenhuma contempla a possibilidade de que o racismo não seja apenas uma questão do ganha-pão, mas, além disso, um modo pelo qual os trabalhadores brancos passaram a ver o mundo.²³

No trabalho contínuo de estudiosos como Gwendolyn Mink, Robin D. G. Kelley, Eric Arnesen, Dan Letwin, Joseph Trotter, Dolores Janiewski, Roger Horowitz, Michael Honey, Daniel Rosenberg e, acima de tudo, Alexander Saxton, há sinais de que o florescimento de uma nova história social e cultural da raça e do trabalho possa estar começando. Certamente, as novas áreas abertas por estudiosos de história social – o estudo de gênero, do republicanismo popular e dos papéis do controle da mão-de-obra e da disciplina industrial na formação das classes, por exemplo – possibilitam estudos muito mais sofisticados do racismo da classe trabalhadora. Aliás, este estudo começa pelas percepções da nova história do trabalho e se enquadra nessa tradição ampla. Em muitos aspectos, ele representa uma tentativa de aplicar à questão das relações raciais os estudos que levam a sério a ação das pessoas da classe trabalhadora. Ele vê a branquidade nessa classe como um fenômeno de gênero, que expressa e reprime particularmente os anseios masculinos e os perigos e o orgulho da cidadania republicana entre os homens. Tanto quanto lhe é possível des-

locar-se com largueza no espaço, no tempo e no tema – dependendo francamente de exposições secundárias, complementadas pela pesquisa primária –, ele se apóia no *corpus* rico, embora amiúde separado, dos textos históricos sobre a classe e a raça nos Estados Unidos.

Mas alguns dos velhos problemas encontrados na obra de Oliver Cox ainda ressurgem na historiografia recente sobre o trabalho. O mais grave talvez seja a tendência contínua a romancear os membros da classe trabalhadora branca, não levantando o problema de por que eles passaram a se considerar brancos, e com que resultados. Como observou recentemente a historiadora negra Nell Irvin Painter,

Eles [os historiadores norte-americanos do trabalho] muitas vezes preferem revestir-se de europeísmos da moda e escrever como se seus trabalhadores favoritos, nortistas e euro-americanos, vivessem seu destino separados da escravidão e do racismo, como se o cartismo, digamos, significasse mais na história da classe trabalhadora norte-americana do que a escravidão.²⁴

As observações de Painter levam-nos muito bem de volta à questão reprimida da branquidade e à necessidade de os marxistas reconceituarem por completo o estudo da raça e da classe. Não pode haver um pressuposto de que a branquidade da classe trabalhadora branca só mereça ser explorada quando começarmos a discutir a história das relações raciais nas organizações trabalhistas. Em todas as épocas, ao contrário, a raça foi um fator crucial na história da formação de classes nos Estados Unidos.

O essencial Du Bois

A análise oferecida na seção anterior sugere que, pelo menos nos Estados Unidos, a tarefa mais premente para os historiadores da raça e da classe não é traçar linhas precisas que as separem, mas traçar linhas que vinculem a raça e a classe. Podemos obter em várias fontes essa atenção para com o modo como raça e classe se interpenetram – por exemplo, nos melhores trabalhos de Stuart Hall e Alexander Saxton e, até certo ponto, nos estudos recentes da “formação racial”²⁵ –, mas nenhum *corpus* de pensamento se equipara ao de W. E.

B. Du Bois na compreensão da dinâmica, ou da dialética, a rigor, da raça e da classe nos Estados Unidos. Du Bois escreveu como marxista, mas também trouxe outras visões para o estudo da raça e da classe. Inseriu-se na ampla tradição nacionalista negra que Sterling Stuckey tão bem retratou e, partindo dessa tradição, ganhou uma visão inteligentemente crítica da análise supersimplificada da classe.²⁶ Como Toni Morrison, C. L. R. James, James Baldwin e outros argutos estudiosos africano-americanos do “problema branco”, Du Bois viu claramente a branquidade não como natural, mas como igualmente real e problemática em termos intelectuais, morais e políticos. Por último, ele gozou da vantagem de uma apreciação crítica do pensamento de Max Weber sobre a raça e o status, e da capacidade de tomar empréstimos criticamente tanto de Weber quanto da tradição marxista.²⁷

Assim, *Reconstrução negra*, de Du Bois, cria continuamente imagens teóricas abaladoras e provocantes, que misturam de propósito a raça e a classe. A reconstrução negra, para Du Bois, é a chave da história de “nosso movimento trabalhista [norte-americano]”. O livro se organiza em torno das atividades dos trabalhadores, mas esses trabalhadores funcionam – tragicamente, para Du Bois – dentro de categorias raciais: o primeiro capítulo se intitula “O trabalhador negro” e o segundo, “O trabalhador branco”. A mão-de-obra branca não apenas acolhe e resiste às idéias racistas, como também abraça, adota e, às vezes, age de modo homicida com base nessas idéias. O problema não está só em que, nas conjunturas críticas, a classe trabalhadora branca seja manipulada para entrar no racismo, mas em que ela passa a pensar em si mesma e em seus interesses como brancos.²⁸

Du Bois considera compreensível a decisão dos trabalhadores de se definirem por sua branquidade, em termos de vantagens a curto prazo. Em algumas épocas e lugares, diz ele, tais vantagens apareceram nos pacotes de remuneração, nos quais os salários dos trabalhadores qualificados brancos e nativos eram altos, quer comparados

aos dos negros, quer pelos padrões mundiais.²⁹ Mas, para os trabalhadores brancos que Du Bois estudou mais de perto, o dado vital, como ele diz numa formulação indispensável e brilhante, foi que, mesmo quando “recebiam um salário baixo, [eles eram] parcialmente compensados por um (...) salário público e psicológico”. Com isso, Du Bois enfatiza não apenas o status, mas a que ponto o status esteve ligado a ganhos sociais reais. E prossegue:

Eles recebiam consideração pública (...) por serem brancos. Tinham livre acesso, com todas as classes de pessoas brancas, às funções públicas [e] aos parques públicos. (...) Os policiais eram extraídos de suas fileiras, e os tribunais, que dependiam de seus votos, tratavam-nos com brandura. (...) Seus votos escolhiam os ocupantes dos cargos públicos e, embora isso tivesse pouco efeito na situação econômica, surtia um grande efeito em seu tratamento pessoal. (...) Os prédios das escolas brancas eram os melhores da comunidade, situados em locais visíveis, e custavam duas a dez vezes o preço das escolas dos negros.³⁰

Por mais importantes que sejam aí os detalhes específicos, mais importante ainda é a idéia de que os prazeres da branquidade podiam funcionar como um “salário” para os trabalhadores brancos. Ou seja, o status e os privilégios conferidos pela raça podiam ser usados para compensar as relações de classe alienantes e exploratórias, no Norte e no Sul. Os trabalhadores brancos podiam definir e aceitar suas posições de classe, e de fato o faziam, criando identidades de “não-escravos” e “não-negros”.

Quando o faziam, disse Du Bois, muitas vezes os salários da branquidade revelavam-se espúrios. A “Suprema Aventura [da América], (...) em prol da liberdade humana, que livraria o espírito humano da ânsia vil pela mera carne e o libertaria para sonhar e cantar”, no da ânsia vil pela mera carne e o libertaria para sonhar e cantar”, deu lugar a um racismo que fez “o capitalismo [ser] adotado, promovido e aprovado pela mão-de-obra branca” e “destruiu a democracia”. O sentimento de raça e os benefícios conferidos pela branquidade levaram os trabalhadores sulistas brancos a esquecer seus “interesses praticamente idênticos” aos dos negros pobres e a aceitar vidas

apequenadas para si mesmos e para os mais oprimidos do que eles.³¹

Du Bois afirmou que a supremacia branca solapou não só a união da classe trabalhadora, mas a própria *visão* de muitos trabalhadores brancos. Ele ligou o racismo entre os brancos ao desdém pelo próprio trabalho árduo, à busca de satisfação fora do emprego e a um desejo de fugir da exploração, em vez de enfrentá-la. Du Bois sustentou que esta nação e este mundo seriam melhores e mais conscientes das classes, se a herança da escravidão e do racismo não tivesse levado a classe trabalhadora a valorizar a branquidade.³² Embora essas sejam posturas que alguns neomarxistas e pós-marxistas criticaram como essencialistas, mesmo assim elas me parecem constituir um modelo que nos faz dar um passo largo rumo à visão da branquidade do trabalhador branco no contexto amplo da formação de classe, e não nos confins estreitos da competição pelo emprego.³³ Do mesmo modo, o tom, aqui, esforça-se por imitar o de *Reconstrução negra* e, com isso, ser mais trágico do que enraivecido.

Argumento e métodos

Em linhas muito gerais, este livro afirma que a branquidade foi um modo de os trabalhadores brancos reagirem ao medo da dependência do trabalho assalariado e às exigências da disciplina capitalista do trabalho. À medida que a classe trabalhadora norte-americana foi amadurecendo, principalmente no Norte, dentro de uma república escravocrata, a herança da Revolução transformou a independência num poderoso ideal pessoal masculino. Mas o trabalho escravo e o trabalho avulso proliferaram na nova nação. Uma das formas de fazer as pazes com este último era diferenciá-lo nitidamente do primeiro. Embora se hajam tentado algumas comparações diretas entre a servidão e o trabalho assalariado (a “escravidão branca”), o grito de união da “mão-de-obra livre” revelou-se, como seria compreensível, mais duradouro e popular para os trabalhadores brancos de antes da Guerra Civil, especialmente no Norte. Ao mesmo tempo, a classe trabalhadora branca, disciplinada e angustiada com o medo da de-

pendência, começou a construir, durante sua formação, uma imagem da população negra como “outra” – como a personificação do estilo de vida pré-industrial, erótico e displicente que o trabalhador branco detestava e pelo qual ansiava. Essa lógica teve atrativos particulares para os trabalhadores imigrantes irlandeses-americanos, ainda que a “branquidade” destes fosse questionada.

Em termos de periodização, isso sugere que os primeiros 65 anos do século XIX foram o período formador da “branquidade” da classe trabalhadora, pelo menos no Norte, embora, obviamente, os hábitos mentais e os padrões de opressão dos índios norte-americanos pelos colonos tenham constituído uma parcela importante da pré-história da branquidade da classe trabalhadora. A Guerra Civil, e particularmente os golpes desferidos pelos negros em nome de sua própria liberdade durante a guerra, puseram em questão o orgulho pela branquidade. Àquela altura, porém, esta já estava solidamente estabelecida e bem posicionada para se manter como um valor central, alicerçada, na expressão de Du Bois, não somente na “exploração econômica”, mas também no “folclore racial”.³⁴

Em termos de método e fundamentos, este estudo, além de sua dívida para com Du Bois e os historiadores do trabalho, foi sumamente influenciado pelos estudos recentes da historiografia da escravidão. Em particular, procura usar as fontes que enriqueceram o estudo da escravidão – o folclore, o humor, a música e a língua – com tudo da mesma sutileza com que o fizeram Lawrence Levine e Sterling Stuckey.³⁵ A análise da branquidade como produto das tentativas de classes específicas de lidar com os problemas de sua classe – nunca simplesmente econômicos –, projetando seus anseios numa raça desprezada, inspira-se diretamente nos capítulos finais de *Do anoitecer à aurora: a formação da comunidade negra*, de George Rawick, nos quais o autor investiga o racismo da burguesia anglo-européia dos séculos XVII e XVIII.³⁶ A dívida largamente não reconhecida de Rawick é para com a tradição freudiana. Tenho uma dívida similar, especialmente para com a obra de Frantz Fanon e Joel Kovel, que

insistem convincentemente na necessidade de abordagens dialéticas e materialistas no arcabouço psicanalítico. “Assim como a criação da riqueza dos brancos empurrou a Espécie Negra para baixo”, escreveu Kovel, “a presença de corpos negros degradados deve ter exercido um estímulo contínuo para a busca permanente do dinheiro apartado.”³⁷ Na obra de Rawick e Kovel, a projeção dos desejos nos outros está muito longe de ser uma empreitada idealista.

Como enfatizei a construção da identidade através da alteridade e, em muitos momentos, usei modificações da língua como indicações complexas das percepções da raça e da classe, é possível que este estudo pareça ter uma influência maciça das teorias literárias pós-estruturalistas. Na verdade, isso não ocorre, exceto na medida em que ele se vale das idéias mais antigas de Mikhail Bakhtin, idéias estas que foram redescobertas pelo pós-estruturalismo. Com algumas exceções importantes, as tentativas de aplicar o pós-estruturalismo à história fracassaram, não só por se angustiar dolorosamente para descobrir se os documentos e a linguagem podem revelar alguma coisa sobre o passado, mas também por serem propensas a examinar a interação entre “o indivíduo” e o texto, ou a se acomodarem com a idéia de que cada *geração* encontra significados diferentes nos textos.³⁸ Bakhtin, por outro lado, sustenta que, “em qualquer momento considerado, (...) a linguagem se estratifica não apenas em dialetos lingüísticos (...), mas também – e este é o ponto essencial para nós – em línguas que são socioideológicas”. O sentido, portanto, é sempre multifacetado e socialmente contestado, mas não está ausente nem desvinculado das relações sociais. Com efeito, para Bakhtin e para brilhantes estudiosos modernos e não pós-estruturalistas da linguagem, como Raymond Williams e Archie Green, a ambigüidade da linguagem proporciona seu sentido.³⁹

A idéia de que a linguagem é mutável, mas dotada de sentido, terá que ser transmitida, neste ponto inicial, por um pequeno exemplo. O marítimo e escritor socialista Stan Weir lembrou que, nas décadas de 1930 e 1940, no porto de San Francisco, os tambores dos guinchos

de içamento no convés dos navios eram chamados de *cabeças de negro* [*niggerheads*] pelos marinheiros. Menos de dois anos depois da eclosão da Segunda Guerra Mundial, o conjunto de estivadores de San Francisco, que antes tivera apenas uma minúscula minoria de africano-americanos, passou a compor-se de uma maioria negra. Embora o sindicato que representava os marítimos continuasse a excluir norte-americanos negros de suas fileiras, os marinheiros reconheceram a presença dos estivadores negros através de uma mudança em seu linguajar. Os tambores transformaram-se em *cabeças de cigano* [*gypsyheads*].⁴⁰ Por si só, a troca de significantes apontou para um novo conjunto de realidades sociais e significados raciais. Esses significados eram diferentes para os marujos brancos dos sindicatos segregados, para os estivadores de sindicatos integrados e para os estivadores negros. É bem possível que os ciganos tivessem uma outra visão diferente. Se um exemplo local tão simples gera tamanha complexidade, podemos abordar a discussão de uma população trabalhadora diversificada mediante a definição e redefinição de termos como *mercenário*, *senhor*, *patrão*, *escravo branco*, *guaxinim*,⁴¹ *criado* e *mão-de-obra branca livre*, com considerável apreensão, mas também com ânimo.

Notas

1. No original, “*Eenie, meany, miney, mo/Catch a nigger by the toe*”. A tradução “literal” foi preferida à forma brasileira, “Uni, duni, tê, salamê mingue...” etc., para preservar a coerência interna do texto. (N. da T.)
2. Motown (*Motor Town*) é o apelido da cidade de Detroit, além de designar uma gravadora famosa e um estilo de *rythm and blues* da década de 1960, caracterizado por uma batida forte e ritmada e por elementos da música religiosa protestante negra (*gospel*). (N. da T.)
3. Arthur Robert Ashe Jr. (n. 1943), primeiro tenista negro norte-americano a vencer o U. S. Open para *singles* (1968) e o campeonato de Wimbledon (1975). (N. da T.)

4. Wallace, três vezes governador do Alabama, perdeu as eleições presidenciais de 1968 e 1972, depois de atrair a atenção nacional pela primeira vez como um segregacionista declarado. (N. da T.)
5. Cyril Briggs, "Further Notes on [the] Negro Question in Southern Textile Strikes", *The Communist* 8, julho de 1929, p. 394; W. E. B. Du Bois, *The World and Africa: An Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History*, Nova York, 1965, p. 18-21; James Baldwin, tal como falou no filme sobre sua vida, *The Price of the Ticket*. Ver também Baldwin, "Dark Days", em seu livro *The Price of the Ticket*, Nova York, 1985, p. 666.
6. Ralph Ellison, *Shadow and Act*, Nova York, 1972, p. 116; Coco Fusco, citada por Bell Hooks, "Representing Whiteness: Seeing Wings of Desire", *Zeta* 2, março de 1989, p. 39; Toni Morrison, "Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature", *Michigan Quarterly Review* 28 (inverno de 1989), esp. p. 2-3 e 38. Ver também Manning Marable, "Beyond the Race-Class Dilemma", *Nation* 232, 11 de abril de 1981, p. 432.
7. Barbara Fields, "Ideology and Race in American History", in J. Morgan Kousser e James M. McPherson (orgs.), *Region, Race and Reconstruction*, Nova York, 1982, p. 143. Ver também a introdução de Alexander Saxton em *The Rise and Fall of the White Republic*, Londres, 1990, que é um estudo da raça, da classe e da política nos Estados Unidos do século XIX; Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, Nova York, 1988, p. 62-69; Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*, Nova York, 1970 (1948), p. 319-320; e Calvin C. Hernton, *Sex and Racism in America*, Nova York, 1965, p. 175.
8. O original é "crackers", termo pejorativo para designar os brancos pobres, sobretudo os das zonas rurais, em especial no sudeste dos Estados Unidos. (N. da T.)
9. Herbert M. Hunter e Sameer Y. Abraham (orgs.), *Race, Class and the World System: The Sociology of Oliver C. Cox*, Nova York, 1987, p. 31; e Cox, *Race Relations: Elements and Social Dynamics*, Detroit, 1976, p. 6.
10. Ver, por exemplo, a obra de William Junius Wilson, esp. *The Declining Significance of Race*, Chicago, 1978, e *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago, 1987; Adolph L. Reed Jr., *The Jesse Jackson Phenomenon*, New Haven, Connecticut, 1986; Karen Winkler, "Civil Rights Scholars Say Economic Equality Eludes Minorities", *Chronicle of Higher Education*, 29 de novembro de 1989, A-11.
11. Fields, "Ideology and Race", p. 165.
12. Cox, *Race Relations*, p. 6; Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial America*, Nova York, 1975.
13. Por exemplo, Winkler, "Civil Rights Scholars", A-11, e Walter E. Williams, *The State Against Blacks*, Nova York, 1982.

14. Earl Browder, "Some Experiences in Organizing the Negro Workers", *The Communist*, janeiro de 1930, p. 40.
15. Cox, *Caste, Class and Race*, p. 470; Hunter e Abraham, *Race, Class and the World System*, p. 24-25.
16. Ver David R. Roediger, "What Was So Great about Herbert Gutman?", *Labour/Le Travail* 23 (primavera de 1989), p. 255-261, e "Labor in White Skin: Race and Working Class History", in Mike Davis e Michael Sprinker (orgs.), *Reshaping the US Left: Popular Struggles in the 1980s*, Londres, 1988, p. 287-308.
17. Gus Hall, citado in E. San Juan Jr., "Problems in the Marxist Project of Theorizing Race", *Rethinking Marxism* 2 (verão de 1989), p. 59.
18. Ver, por exemplo, Wilson, *Declining Significance of Race*, e Edna Bonacich, "Advanced Capitalism and Black-White Relations in the United States", *American Sociological Review* 41, fevereiro de 1978, p. 44.
19. George Fredrickson, *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny: 1817-1914*, Nova York, 1917; Thomas F. Gossett, *Race: The History of an Idea in America*, Nova York, 1983.
20. Entre os melhores desses trabalhos estão os de William L. Van Deburg, *Slavery and Race in American Popular Culture*, Madison, Wisconsin, 1984, e Joseph Boskin, *Sambo: The Rise and Decline of an American Jester*, Nova York, 1986.
21. Philip Foner, *Organized Labor and the Black Worker*, Madison, Wisconsin, 1976; Herbert Hill, *Race and Ethnicity in Organized Labor*, Madison, Wisconsin, 1987. *The Rise and Fall of the White Republic*, de Alexander Saxton, é uma exceção pioneira nesse aspecto.
22. Roediger, "Labor in White Skin", *passim*.
23. Omi e Winant, *Racial Formation*, p. 30-37; Michael Reich, *Racial Inequality: A Political-Economic Analysis*, Princeton, Nova Jersey, 1981. p. 268-313, citação da p. 269; Reich (p. 268) também admite que os trabalhadores qualificados podem lucrar com a discriminação racial, mas soluçiona esse problema para sua teoria situando os trabalhadores qualificados entre os "brancos de alta renda". Bonacich, "Advanced Capitalism and Black-White Relations", p. 35.
24. Nell Irvin Painter, "French Theories in American Settings: Some Thoughts on Transferability", *Journal of Women's History* 1 (primavera de 1989), p. 93.
25. Stuart Hall, "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance", in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, 1980, p. 340-345; Omi e Winant, *Racial Formation*, esp. p. 57-69; Saxton, "Historical Explanations of Racial Inequality", *Marxist Perspectives* (verão de 1979), p. 146-168. Ver também Colette Guillaumin, "Race and Nature: The System of Marks", *Feminist Issues* 8 (outono de 1988), p. 25-44.
26. Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Nova York, 1987.

27. Ver George Fredrickson, *The Arrogance of Race: Historical Perspectives on Slavery, Racism and Social Inequality*, Middletown, Connecticut, 1988, p. 4-5; Herbert Aptheker (org.), *The Correspondence of W. E. B. Du Bois*, Amherst, Massachusetts, 1973-1978, vol. 1, p. 106-107, e vol. 3, p. 44-45.
28. W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in the United States, 1860-1880*, Nova York, 1977 (1935), p. 727 e *passim*.
29. Idem, p. 30 e 633-634.
30. Ibid., p. 700-701.
31. Ibid., p. 30 e 700.
32. Du Bois, *Black Reconstruction*, p. 27-30, 347, 633-634 e 700-701. Ver também Du Bois, "Dives, Mob and Scab, Limited", *Crisis* 19 (março de 1920), p. 235-236.
33. Sean Wilentz, "Against Exceptionalism: Class Consciousness and the American Labor Movement", *International Labor and Working Class History* 26 (outono de 1984), esp. p. 2-3. Para algumas idéias sensatas sobre o essencialismo, ver também Norman Geras, "Ex-Marxism Without Substance: Being a Reply to Laclau and Mouffe", *New Left Review* 169 (maio-junho de 1988), p. 43-46; e Cornel West, "Rethinking Marxism", *Monthly Review* 38 (fevereiro de 1987).
34. W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn: Autobiography of a Race Concept*, Nova York, 1940, p. 205.
35. Stuckey, *Slave Culture*; Lawrence W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Nova York, 1977.
36. George Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community*, Westport, Connecticut, 1972, esp. p. 125-147. No tocante à dívida específica deste livro para com Rawick, ver meu artigo "Notes on Working Class Racism", *New Politics* [Segunda Série] (verão de 1989), p. 61-66. A dívida de Rawick (e a minha) para com Hegel também é evidente.
37. Kovel, *White Racism: A Psychohistory*, Nova York, 1970, p. 197. Ver também Frantz Fanon, *Black Skins, White Masks*, Nova York, 1967.
38. As exceções incluem os trabalhos do grupo reunido em torno da publicação *Subaltern Studies*, na Índia, e Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nova York, 1988.
39. Michael Holquist e Caryl Emerson (orgs.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, Austin, Texas, 1981, esp. p. 271-272. Ver também Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nova York, 1976, e os estudos de Archie Green a serem publicados sobre *fink* [fura-greve] e *wobbly* [indeciso].
40. Stan Weir, carta enviada ao autor, 30 de maio de 1989.
41. O termo inglês, *coon*, é mais uma designação pejorativa para "negro". (N. da T.)

“Pessoas brancas livres” na República, 1790-1840

Matthew Frye Jacobson

“Todos os homens nascem iguais.” Assim escreveu Thomas Jefferson, e com ele concordaram os representantes das colônias norte-americanas. Mas não devemos pressioná-los demais nem insistir na interpretação literal de suas palavras.

– John R. Commons, *Races and Immigrants in America* (1907)

Digam aos republicanos do seu lado da linha que nós, os monarquistas, não distinguimos os homens por sua cor. Se vierem para cá, vocês terão direito a todos os privilégios dos demais súditos de Sua Majestade.

– Governador do Alto Canadá,¹ dirigindo-se a uma delegação de negros de Cincinnati (1829)

Ultimamente, a “branquidade” tem recebido uma atenção significativa dos estudiosos, mas os paradigmas que prevalecem entre os historiadores – provenientes, sobretudo, da história da classe trabalhadora ou do trabalho – ainda não esgotaram toda a complexidade dela. Os livros mais dignos de nota nessa matéria são *A invenção da raça branca*, de Theodore Allen, e *Os salários da branquidade*, de David Roediger.² O texto de Allen é um estudo brilhantemente concebido da “relatividade da raça”, documentando o modo como os irlandeses, que

tenham sido “celtas” oprimidos de um lado do Atlântico, tornaram-se “brancos” privilegiados do outro. Contudo, por maiores que sejam as nuances da descrição que Allen faz de um caráter racial irlandês sempre mutável, sua tese, no fundo, continua a ser uma tese econômica bastante rígida sobre “a opressão racial e o controle social”. Nela, a raça funciona sobretudo para criar uma “camada amortecedora intermediária de controle social”, que respalda a ordem capitalista através da conquista da confiança dos potencialmente insatisfeitos: “As classes não-proprietárias são recrutadas para a camada intermediária, mediante privilégios ‘raciais’ anômalos que não implicam sua saída da condição de não-proprietárias.” Assim, no instante em que os celtas oprimidos puseram os pés em solo norte-americano, “por mais baixo que fosse seu status social, eles foram dotados de todas as imunidades, direitos e privilégios dos ‘brancos norte-americanos’” e, com isso, “inscreveram-se no sistema de opressão racial de todos os afro-americanos”. Portanto, a política dos Estados Unidos reitera a “engenhosidade perfeitamente diabólica”, nas palavras de James Connolly, com que se conquistou a fidelidade dos trabalhadores economicamente oprimidos através do privilégio racial.³

Os salários da branquidade, de Roediger, abrem similarmente um terreno importante na problemática desta última, e o fazem com extrema sutileza, quando se trata das intersecções da economia política com a formação de classes e a psicologia. No entanto, como Roediger também aborda esse problema pelo ângulo da história do trabalho, seu texto continua igualmente ligado a modelos econômicos em seu manejo da questão. Na exposição de Roediger, a atribuição da branquidade não decorre de uma condição natural – ou sequer estática –, mas representa “um modo de os trabalhadores brancos reagirem ao medo da dependência do trabalho assalariado e às exigências da disciplina capitalista do trabalho”. A chave de sua tese é a formulação de W. E. B. Du Bois segundo a qual, apesar da baixa remuneração monetária, os trabalhadores brancos eram remunerados por um “salário público e psicológico” que implicava a “conside-

ração pública” e seu “tratamento pessoal” preferencial por parte das principais instituições sociais e políticas.⁴

Os dois livros deixam transparecer, de maneiras importantes e engenhosas, a instabilidade e a relatividade da raça, mas, ao se concentrarem na classe e na economia como motores primários da raça, mostram-se falhos em três aspectos. Primeiro, nenhum dos dois capta a plena complexidade da branquidade em suas vicissitudes: quais são os pontos significativos de divergência e de alinhamento entre categorias como – tomando os irlandeses como exemplo – *branco*, *caucasiano* e *celta*? Como funcionam essas três idéias num dado momento? Em que diferem? O que realiza cada uma delas na ordem social, e para quem? Que está em jogo nessas versões rivais da realidade racial?

Segundo, apesar de Allen e Roediger dissolverem muito bem a aparente fixidez da raça, a fim de revelar sua fluidez em certos momentos, nenhum deles situa a branquidade num amplo panorama histórico. Isso é especialmente debilitador para a tese de Roediger, tal como relacionada com o crescente destaque da branquidade dos trabalhadores irlandeses em meados do século: a expressão “pessoas brancas livres” constava dos registros desde 1790 e, a rigor, foi responsável, antes de mais nada, pela possibilidade de eles se naturalizarem como cidadãos. Terá a branquidade assumido um novo lugar nos sistemas de “diferença” norte-americanos nas décadas de 1850, 1860 e 1870, ou terá simplesmente recebido um relevo mais nítido da nova situação política, social, econômica e demográfica? Será que os norte-americanos *viam* a branquidade na década de 1870 de um modo diferente de como a tinham visto na de 1790, ou de como a veriam na década de 1920? Uma vez que as certezas representadas pela raça entrelaçam-se numa trama complexa de fios políticos, econômicos, culturais, ideológicos, psicológicos e perceptuais, seus movimentos são mais glaciais do que catastróficos, mais desiguais do que lineares ou constantes. Assim, as voltas e reviravoltas históricas de uma idéia racial como *branco*, *celta* ou *caucasiano* podem ser mapeadas com

mais exatidão em períodos mais longos, e não mais curtos – vintenas ou até centenas de anos, em vez de meras décadas.

Por fim, e mais importante, nem Roediger nem Allen retratam satisfatoriamente a luta pela definição da branquidade e pela distribuição de seus privilégios fora das arenas econômicas da preocupação com a classe e do controle social. Os modelos econômicos realmente podem explicar as valências raciais do “respeito próprio” na América do século XIX, assim como a ligação entre a habilitação ressentida de uma classe trabalhadora predominantemente irlandesa, por um lado, e a ávida acolhida de uma branquidade auto-afirmativa, por outro. O modelo de “controle social” de Allen, do mesmo modo, pode revelar muita coisa sobre a “fidelidade espontânea” dos trabalhadores irlandeses e sua reivindicação de direitos de prioridade em relação aos “negros”, resumida na insistência – como disse o *Weekly Caucasian* nova-iorquino na década de 1860 – em que “este governo foi constituído sobre a BASE BRANCA (...) em benefício dos HOMENS BRANCOS”. A simples economia, no entanto, não consegue explicar por que esse governo foi constituído sobre a “base branca”, para *começo de* conversa; e tampouco explica, por si só, por que as elites nativas tentaram repetidamente recusar a povos como os celtas (e os judeus, armênios, italianos e eslavos) uma participação plena na própria branquidade – ou seja, por que as elites nativas tentaram negar-lhes a “remuneração pública e psicológica” que, segundo se alega, manteria sob controle essas massas potencialmente rebeldes. A simples economia não é capaz de explicar por que os patrícios nova-iorquinos, ao olharem de suas janelas para os insurgentes irlandeses em 1863, não viram um sem-número de “homens brancos”, mas “milhares de bárbaros em nosso meio, tão totalmente ferozes em seus instintos quanto os selvagens de Minnesota” – o “celta” essencializado e multiplicado, cuja “impulsividade (...) o instiga a sair na frente em todas as exposições”.⁵ E, o que é mais importante, a economia, por si só, não consegue explicar por que os próprios irlandeses, como o roman-

cista John Brennan, teciam comentários freqüentes sobre sua distinção racial de outros brancos no cenário norte-americano.

Há que buscar as respostas mais longe, nas complexas correntes cruzadas da confluência entre capitalismo, republicanismo e a sensibilidade diaspórica de vários grupos racialmente definidos. Em seu romance satírico *O homem que conhecia Coolidge* (1928), Sinclair Lewis apontou uma das variáveis cruciais da equação entre a raça e a economia. Em meio a um discurso pomposo sobre os debates políticos em torno do controle da natalidade, o “Cidadão Nórdico” de Lewis comenta:

Uma facção afirma que as classes superiores como nós, na verdade, a grande cepa britânica, devem produzir o máximo possível de filhos, para que eles mantenham o controle desta grande nação e sustentem os ideais que nós e nossos ancestrais sempre defendemos, ao passo que essas massas inferiores não deveriam procriar suas massas menos intelectuais. Por outro lado, no entanto, há quem afirme e sustente que, agora que reduzimos a imigração, precisamos de uma oferta de mão-de-obra barata, e onde consegui-la melhor do que incentivando esses carcamanos e polacos e galegos, e outros que tais, a gerarem o máximo de moleques que puderem criar?⁶

A exposição crua do Nórdico sobre o conflito entre o “controle [ideal] desta grande nação”, por um lado, e a necessidade sempre premente de “mão-de-obra barata”, por outro, resume bastante bem a tensão entre os imperativos da democracia e os imperativos do capitalismo que é parte integrante da cultura política norte-americana. Historicamente, essa tensão alterou de modo expressivo o pensamento racial norte-americano. As categorias raciais oscilaram não apenas em resposta aos imperativos de um mercado de trabalho segmentado, ou à “fidelidade espontânea” dos trabalhadores brancos, com base na branquidade percebida por eles mesmos, mas também em resposta às percepções da “adequação para a autogovernança”. A própria “inferioridade” que faz um dado grupo enquadrar-se num nicho específico da economia, por exemplo, pode levantar questões graves sobre sua participação numa democracia autogovernante; a

mesma “remuneração psicológica” da branquidade que é capaz de promover a fidelidade dos trabalhadores ao capitalismo confere um grau de direito político que é sumamente ameaçador para a república. Em suma, a idéia de uma economia salarial estabelecida “sobre a base branca” pode ser útil, mas um *governo* “com base nos brancos” pode ser muito perigoso. Daí um componente fundamental da disputa em torno da branquidade: o celta podia ser branco, mas, ainda assim, era um selvagem. (Um segundo componente, é claro, era a visão dos próprios imigrantes brancos sobre sua relativa consanguinidade com os brancos nativos. Muitos desembarcavam no país carregando uma bagagem histórica de reflexão racial e percepção racial; a identidade céltica ou hebraica não lhes era meramente imposta de fora para dentro pelos republicanos nativos, convencidos da virtude anglo-saxônica, mas era também uma *auto*-atribuição – uma linguagem politicamente útil, a serviço, digamos, do nacionalismo irlandês ou do sionismo.)

Com isso não se pretende minimizar a importância da economia e da classe na formação racial. A raça e a classe entrelaçam-se de maneiras que até Roediger e Allen ainda estão por explorar plenamente. Primeiro, as idéias republicanas de “independência” tinham valências raciais e econômicas; o movimento dos homens brancos pelo “Trabalho Livre, Solo Livre e Homens Livres” era apenas o outro lado de algumas idéias raciais, como a crença na “dependência” inata dos índios. Segundo, estereótipos raciais como a “preguiça” inata, aplicados a mexicanos ou índios, eram avaliações econômicas que tinham consequências econômicas (tipicamente, sob a forma da privação de posses). Terceiro, a raça foi central nas concepções norte-americanas da propriedade (quem pode ser proprietário e quem pode *ser* uma propriedade, por exemplo), e a propriedade, por sua vez, foi central para as idéias republicanas de autodomínio e “interesse na sociedade” que eram necessárias à participação democrática. Quarto, a postura política, repartida em termos raciais (como o código de naturalização que limitava a cidadania às “pessoas brancas livres”),

traduzia-se imediatamente em realidades econômicas como os direitos de propriedade ou a segmentação do mercado de trabalho. E quinto, em casos da cultura política norte-americana que vão desde a população mexicana da Velha Califórnia até os imigrantes judeus do Lower East Side de Nova York, os marcadores de classe foram comumente interpretados como características raciais inatas: os integrantes da classe trabalhadora, nesses grupos, eram vistos em termos mais nitidamente raciais do que seus compatriotas da classe alta.⁷

Não é meu interesse, portanto, minimizar a importância da classe e da economia; antes, uma vez que a classe, até hoje, tem recebido a maior parte da atenção dedicada às questões da branquidade nos estudos acadêmicos, entrarei mais a fundo noutras áreas – sobretudo as áreas da subjetividade nacional e da inserção nacional –, na medida em que elas modificam e são modificadas pelas concepções raciais de povo, autodomínio, aptidão para a autogovernança e destino coletivo.

Reverendo o Relatório da Comissão Dillingham sobre a Imigração, que restringiu significativamente a branquidade no tocante à qualificação para se obter o status de cidadão naturalizado, Harry Laughlin, eugenista da Fundação Carnegie, comentou: “Nós, neste país, temos estado tão imbuídos da idéia de democracia, da igualdade entre todos os homens, que deixamos de considerar a questão do sangue ou das diferenças mentais e morais naturais, inatas e hereditárias. Nenhum homem que cultive plantas e animais de linhagem pura pode dar-se ao luxo de desprezar esse detalhe.”⁸ Pelo contrário, a “idéia de democracia” nunca desprezou “esse detalhe” na questão do sangue ou das diferenças naturais inatas, e as próprias idéias controvertidas da “diferença inata” remontam tanto aos imperativos da democracia quanto aos imperativos do capitalismo. A exclusão dos chineses e a situação política precária dos negros libertos no Norte são duas das provas mais evidentes disso. A topografia da política norte-americana, desde a Revolução até o século XX, foi uma disputa em torno das “diferenças inatas” entre diversos grupos – inclusive entre as “pessoas brancas livres” que ingressaram na sociedade organizada nos ter-

mos da lei de naturalização de 1790. As pessoas brancas livres do século XVIII transformaram-se nos celtas, eslavos, hebreus, ibéricos, latinos e anglo-saxões do século XIX, os quais, por sua vez, converteram-se nos caucasianos do século XX, conforme foi oscilando o reconhecimento popular da consangüinidade ou da diferença racial, em resposta a situações nacionais, regionais e locais.

Branquidade e cidadania

Em 1790, o Congresso decretou que “todas as pessoas brancas livres que migraram ou vierem a migrar para os Estados Unidos, e que fornecerem provas satisfatórias perante um magistrado, sob juramento, de que tencionam residir no país, e que prestarem um juramento de fidelidade e houverem residido nos Estados Unidos por um ano inteiro, estarão habilitadas aos direitos de cidadania”.⁹ Tão natural era a relação entre a branquidade e a cidadania que, no debate que se seguiu, a dimensão racial dessa lei não foi questionada. Os membros do primeiro Congresso debateram sobre o requisito de um ano (deveriam ser dois, ou três?); indagaram-se se os judeus e católicos estariam habilitados; consideraram uma proposta de um período “probatório” para os recém-chegados e ponderaram as limitações sobre o direito à ocupação de cargos políticos; discutiram os direitos dos estrangeiros no tocante à posse da terra e à herança; preocuparam-se com a ameaça potencial trazida pelos “monarquistas”, pelos antigos “nobres” e por criminosos de outras terras. Debateram o processo de naturalização e se perguntaram se teriam tomado “fácil demais” a obtenção da cidadania – deveriam os candidatos ser solicitados, por exemplo, a apresentar testemunhas de seu bom caráter? Em geral, os primeiros legisladores do país consideraram a lei demasiadamente inclusiva, e não excludente, e em momento algum pararam para questionar a limitação da naturalização a “pessoas brancas”.¹⁰

Os comentaristas modernos, desde Gunnar Myrdal até Judith Shklar, deram alguma versão da tese de que uma democracia erigida sobre privações sistemáticas dos direitos civis é politicamente hipó-

crita. A história política de desigualdade representa um “dilema”, uma incômoda traição do “credo norte-americano”, segundo Myrdal; a sociedade norte-americana foi “ativa e deliberadamente falsa para com seus próprios alardeados princípios”, afirma Shklar. Mas a “hipocrisia” – inclusive a condenatória *Herrenvolk democracy*, de Pierre van der Berghe – é um arcabouço simples demais para fazer justiça à conjunção histórica do racismo com a democracia norte-americana.¹¹ As exclusões baseadas na raça e no sexo não representaram meras lacunas numa filosofia de postura política que, afora esses aspectos, seria liberal; e as exclusões da nação tampouco foram meras contradições do credo democrático. Ao contrário, nos séculos XVIII e XIX, essas inclusões e exclusões formaram uma figura e fundo inseparáveis e interdependentes numa mesma tapeçaria ideológica do republicanismo.

O fato de a branquidade estar tão entremeadada de idéias de cidadania a ponto de ser invisível durante o debate no Congresso foi sobredeterminado. O significado prático e ideológico da cor no início da república merece ser examinado. O mais importante foi a questão prática do que se exigia de um cidadão. A identidade política foi traduzida como identidade racial, pelo menos implicitamente, nos primeiros documentos que instauraram no Novo Mundo uma ordem política européia – as cartas coloniais –, na medida em que os limites da sociedade, os deveres de seus integrantes e sua missão como comunidade foram articulados no contexto do contato. As referências aos habitantes “bárbaros” ou “selvagens” do Novo Mundo foram uma norma nas articulações da necessidade política das cartas. A Terceira Carta da Virgínia (1611-1612), por exemplo, dedicou a colônia à “propagação da religião cristã e ao resgate dos povos bárbaros para a civilidade e a humanidade”. A Declaração de Propostas do Lorde Proprietário da Carolina (1663), similarmente, afirmou “a intenção pia e generosa de propagar a fé cristã entre os índios bárbaros e ignorantes”, enquanto a Carta das Plantations de Rhode Island e Providence (também de 1663) comprometeu os membros dessa

colônia com a “consecução, com um espírito pacífico e leal, [das] intenções sóbrias, sérias e religiosas (...) [de] persuadir e converter os pobres nativos indígenas ignorantes”.¹²

Enquanto, nesses documentos, a presença de “selvagens” ou de “nações bárbaras” definiu os limites de uma sociedade de ingleses *não-selvagens* e *não-bárbaros*, a própria ausência desses povos na Carta da Nova Inglaterra (1620) definiu a nova comunidade política dessa “região inculta”, embora exatamente com o mesmo efeito. Foi nos “certamente dado conhecer”, diz o texto, que

por Castigo Divino, imperou uma Peste admirável, juntamente com muitas Matanças e Assassinatos terríveis, cometidos entre os Selvagens e brutos que até então habitavam ali, de modo a levar à completa Destruição, Devastação e Despovoamento de todo o Território (...), pelo que Nós, em nosso Juízo, estamos satisfatoriamente convencidos de que é chegado o Momento em que Deus Todo-Poderoso, em Sua grande Bondade e Generosidade para conosco e para com nosso Povo, houve por bem determinar que esses vastos e belos Territórios, abandonados que foram por seus Habitantes naturais, sejam possuídos e desfrutados por aqueles de nossos Súditos e nosso Povo que, por Sua Graça e Misericórdia e por Seu Braço Poderoso, para lá tenham sido e venham a ser orientados e conduzidos.¹³

Quando os povos “selvagens” não eram evocados nas cartas como um campo de oportunidade para a obra de propagação do cristianismo, eram evocados como prováveis inimigos num campo de batalha imaginário. A Carta de Maryland (1632) concedeu poderes ao barão de Baltimore para formar um exército, “porque, numa região tão repleta de tantas Nações bárbaras, é provável que se devam temer Incursões tanto dos próprios Bárbaros quanto de outros Inimigos, Piratas e Devastadores”. Esse exército deveria “travar Guerra e perseguir, mesmo fora dos Limites de sua Província, os supracitados Inimigos e Devastadores que vierem a infestar essas regiões por Terra e por Mar, e (se Deus assim o conceder) derrotá-los e capturá-los, e condenar os Cativos à Morte, ou, a seu Critério, salvá-los”. O poder de criar um exército também foi incluído na Concessão da Província de Maine (1639), “porque, num território tão distante e situa-

do entre tantas nações bárbaras, as Intrusões ou Invasões, tanto de povos bárbaros quanto de Piratas e outros inimigos, podem ser justificadamente temidas”. O Preâmbulo da Carta da Georgia (1732), talvez de modo mais vívido do que qualquer outro texto, demonstra o sentido da “sociedade organizada” e as responsabilidades da cidadania no Novo Mundo:

Nossas províncias na América do Norte têm sido devastadas com frequência por inimigos indígenas, em especial a da Carolina do Sul, que, na última guerra, foi destruída a fogo e a espada pelos selvagens vizinhos, e um grande número de habitantes ingleses foi deploravelmente massacrado; e nossos súditos amáveis que hoje habitam [essas províncias], na eventualidade de uma nova guerra, em razão da pequenez de seu número, ficarão expostos às citadas calamidades, na medida em que toda a sua fronteira meridional continua despovoada e permanece aberta aos referidos selvagens.¹⁴

Essa linha de pensamento colonial culminou em julho de 1776, na Declaração da Independência: entre os “prejuízos e usurpações” atribuídos ao rei, ele se haveria “empenhado em jogar contra os habitantes de nossas fronteiras os implacáveis selvagens indígenas, cuja regra conhecida de combate é a destruição indiscriminada de pessoas de todas as idades, sexos e posições”.

Esses documentos coloniais não empregam a palavra “branco”, mas, entre as cartas do início do século XVII e a lei de naturalização do fim do século XVIII, essa palavra passou a ser fartamente usada no discurso político do Novo Mundo e foi inscrita num imenso corpo de leis escritas. Nas colônias, a designação “branco” apareceu em leis que regiam quem podia casar-se com quem, quem podia fazer parte da milícia, quem podia votar ou ser eleito, e surgiu também nas leis que regiam os contratos, os contratos de serviços e a escravidão. Embora houvesse algumas exceções, a maioria das leis desse tipo delineava as massas em termos da cor, e a palavra “branco” era comumente usada para conferir direitos, nunca para cerceá-los (com a única exceção da proibição de pessoas com quem os “brancos” poderiam casar-se).¹⁵ A designação “branco” apareceu também no Instrumento de Criação da

Confederação, embora não na Constituição.¹⁶ Tal como sugeriram estudiosos como Leon Higginbotham Jr., a idéia de cidadania, na prática, entrelaçou-se inteiramente com a idéia de “branquidade” (e masculinidade), porque, no fundo, aquilo em que de fato consistia o cidadão era alguém capaz de ajudar a subjugar uma revolta de escravos ou participar de guerras contra os índios. Esse significado da cidadania emergiu, por exemplo, no debate congressional sobre a relação da posse de terras dos norte-americanos com seus países de residência anteriores: “A pessoa que não deve obediência a um soberano não deverá possuir terras sob a proteção deste, pois não será possível apelar para ele e obrigá-lo a oferecer o apoio que uma invasão ou insurreição possam tornar necessário.”¹⁷ Em outras palavras, o potencial de “invasão ou insurreição” e suas “exigências” concomitantes passaram a definir a cidadania na sociedade do Novo Mundo.¹⁸

Também não surpreende que, quando o Congresso redigiu pela primeira vez “Uma lei destinada a fornecer meios mais eficazes de Defesa Nacional, através da criação de uma Milícia Uniforme em todo o território dos Estados Unidos” (1792), os participantes dessa nova milícia tenham sido definidos como “todo e qualquer cidadão do sexo masculino, livre, branco e apto, dos respectivos estados”. Era improvável que um negro ou um índio fosse solicitado a “prover quados, duas pederneiras extras e uma mochila, com um bolso em que caiba uma caixa contendo não menos de vinte e quatro cartuchos”.¹⁹ A própria idéia de “fornecer meios para a defesa comum” era intrinsecamente racial no contexto da escravatura, por um lado, e no do povoamento das regiões distantes, por outro. Assim, quando os legisladores de 1790 limitaram a naturalização às “pessoas brancas livres”, estavam empregando uma linguagem que se tornara familiar – por exemplo, na limitação do direito de voto, na Georgia, a “todos os habitantes brancos do sexo masculino” (1777), ou no requisito da Carolina do Sul de que todo eleitor e todo ocupante de cargo eletivo fosse um “homem branco livre”.²⁰

Além da questão racialmente tendenciosa da “defesa comum”, segundo mostraram estudiosos como Benjamin Ringer e Donald Takaki, a branquidade também se inscreveu na ideologia republicana, de maneira tácita mas irrevogável.²¹ A Revolução Norte-americana alterou de modo radical as linhas de autoridade que iam da Coroa para “o povo”, afirmam esses estudiosos, mas deixou inteiramente intocados vários pressupostos iluministas sobre quem deveria propriamente ser “o povo”. A experiência de governo democrático pareceu reclamar uma sociedade que fosse disciplinada, virtuosa, abnegada, produtiva, dotada de visão e sensata – traços que estavam todos racialmente inscritos no pensamento euro-americano do Setecentos. Com sua abolição do poder monárquico e sua ruptura das rigorosas linhas descendentes da autoridade política, a nova ordem democrática viria a exigir de seus participantes um grau notável de *autodomínio* – condição já literalmente negada aos africanos escravizados e simbolicamente negada a todos os povos “não-brancos” ou “pagãos”, nas concepções então vigentes da capacidade humana. Em seu estudo sobre os precedentes romanos da ideologia republicana norte-americana, M. N. S. Sellers assim enumerou os componentes do republicanismo clássico:

(1) busca da justiça e do bem comum, através do (2) império da lei, num (3) governo misto e equilibrado, composto por (4) um povo soberano, (5) um senado deliberativo e (6) uma magistratura eleita. Os norte-americanos de todas as facções endossaram essa concepção básica do governo republicano e a visão aristocrática de (7) liberdade ordeira e (8) virtude pública que ela almejava proteger.

Esse deveria ser um império “da lei e da razão, não da vontade arbitrária ou da paixão”; e nessa configuração, de fato, a *paixão* em si estava entre os principais vilões ou tiranos em potencial. E, se a paixão irrefreada já era bastante difícil de manter sob controle entre os europeus, ela constituía a verdadeira marca do “selvagem”.²² Como resumiu John R. Commons em 1907, “Não basta que a igual oportunidade de participação na criação e implementação das leis seja outor-

gada a todos – é igualmente importante que todos estejam aptos a ter essa participação”.²³ Foi assim que o ideal republicano do “consentimento dos governados” ligou-se inextricavelmente a sua sombra lamentável: a questão sexualizada e quase sempre racial da “aptidão para a autogovernança”.²⁴

Gordon Wood, talvez o mais destacado estudioso do republicanismo da geração revolucionária, esclarece a que ponto as inclusões e exclusões baseadas na branquidade não contradisseram, mas *constituíram* os princípios republicanos, embora, pessoalmente, ele pouco se interesse pela raça. A glosa do republicanismo popular de Wood contém vários traços que se combinam com os pressupostos raciais euro-americanos mais amplos da época. Entre eles encontram-se, primeiro, a inclinação a ver a Inglaterra “anglo-saxônica” como sede do talento político do mundo, com isso transpondo os ingleses para um plano político especial; segundo, uma concepção da humanidade como precariamente suspensa entre o vício e a virtude, a razão e a paixão – uma luta cujo desfecho dificilmente estaria em dúvida no tocante aos “selvagens” e às “nações bárbaras”, por mais que eles fossem aperfeiçoáveis em tese; e terceiro, uma concepção do “bem público” que dependia de a sociedade constituir “um corpo homogêneo cujos interesses, quando francamente considerados, [fossem] um só”, e da capacidade de reflexão, continência e abnegação de cada membro individual. No pensamento político da época, de acordo com Wood, “a república era uma organização política muito delicada, exatamente porque exigia um extraordinário caráter moral no povo”.²⁵ Com sua ênfase na comunidade e no sacrifício pessoal, pondera Wood em outro texto, com sua supressão ponderada dos “desejos privados” em nome do “interesse público”, o governo republicano depositou “um enorme fardo” sobre os membros individuais e “exigiu muito mais dos (...) cidadãos do que a monarquia exigia de seus súditos”.²⁶ (E isso numa época em que a definição da palavra “negro”, numa enciclopédia de Filadélfia, podia incluir “ociosidade, perfídia, vingança, devassidão, sujeira e intemperança”).²⁷

Cabe aqui enfatizar que essa era apenas a visão dominante, não a visão monolítica da relação entre o governo republicano e a raça na época. A Revolução preparou o terreno para o abolicionismo, como observa Woods, na medida em que “o ataque republicano à dependência [de todos os tipos] obrigou os norte-americanos a verem o caráter desviante da escravidão e a confrontarem essa instituição como nunca tinham tido que fazer em épocas anteriores”.²⁸ O procurador geral de Maryland, por exemplo, insistiu em 1788 em que a escravidão era “incompatível com o *espírito do republicanismo* e tende a *destruir os princípios* em que ele se *alicerça*, porquanto *diminui o sentimento da igualdade de direitos da humanidade* e nos habitua à *tiranía e à opressão*”.²⁹ Gerações depois, um abolicionista como Theodore Parker pôde afirmar: “Se a escravidão prosseguir, a democracia ruirá; todas as formas de republicanismo ou de monarquia constitucional perecerão; e o despotismo militar absoluto enfim tomará o lugar delas.”³⁰

Todavia, por mais potente que se revelasse a lógica republicana para a argumentação igualitarista, a dimensão anti-igualitarista do republicanismo foi reiteradamente ratificada na conduta política da nova nação. As fórmulas que mantiveram esse duplo terreno civil dos “aptos” e dos “inaptos” para a autogovernança incluíram a lei de naturalização de 1790, com seu caráter de supremacia branca; posteriormente, a interpretação anômala dos índios norte-americanos não como “nações” nem como “cidadãos”, mas como “nações domésticas dependentes”; mais tarde ainda, a alienação forçada dos imigrantes asiáticos como “imigrantes não qualificados para a cidadania”; e, mesmo na esteira da Emancipação, os Códigos dos Negros, aprovados em nível local em vários lugares, para manter os africanos-americanos numa região política bem aquém da verdadeira liberdade.

O mais revelador, nesse aspecto, não foi a conquista dos índios norte-americanos e a política de sua remoção, nem tampouco a aparente contradição da escravatura numa república democrática, mas o status político dos negros *livres* durante o período anterior à Guerra

Civil.³¹ Nesse contexto republicano de uma “aptidão para a autogovernança” reconhecida em termos da raça, os negros *livres*, e não os escravos, representavam a anomalia política maior; na verdade, segundo um estudioso da área do direito, *negro livre* era uma “descrição esquizofrênica” no cenário norte-americano.³² Durante os debates do fim do século XVIII sobre a escravatura e a abolição, a servidão em si representou apenas metade da equação; o destino político dos escravos libertos era outra questão, mais espinhosa, sob certos aspectos. Mesmo deixando de lado as questões do princípio moral abstrato, dos direitos dos estados e dos direitos de propriedade dos senhores de escravos que serviram de moldura para os debates sobre a abolição, persistia uma pergunta: que aconteceria com o ex-escravo? E, na mente da maioria dos debatedores, a Emancipação decididamente não implicaria a igualdade dos negros como cidadãos. E foi assim que até os projetos mais radicais de abolição da escravatura envolveram, de um modo ou de outro, o *desaparecimento* dos escravos libertos: ou um projeto de colonização os removeria para terras distantes, ou, pela magia dos princípios etnológicos setecentistas, “no correr do tempo, a própria cor se extinguiria e não haveria senão brancos”.³³

“É provável que se pergunte: por que não conservar e incorporar os negros no estado?”, escreveu Thomas Jefferson em suas *Notas sobre o Estado da Virgínia*. “Preconceitos profundamente arraigados nos brancos; dez mil lembranças, nos negros, das ofensas por eles suportadas; novas provocações; as distinções reais feitas pela natureza; isso e muitas outras circunstâncias nos dividirão em facções e produzirão complicações que provavelmente nunca terão fim, a não ser no extermínio de uma raça ou da outra.” A ênfase republicana numa sociedade homogênea transparecia no pensamento de Jefferson, mas ele entrou em detalhes sobre “as distinções reais feitas pela natureza” entre as duas raças. Desmanchou-se em elogios à maior beleza da branquidade; assinalou, com um sentimento mal elaborado de agouro, “a preferência do orangotango pela mulher negra em relação às de

sua própria espécie”; e asseverou que, “no raciocínio, [os negros] são muito inferiores” e, “na imaginação, são obtusos, desprovidos de bom gosto e anômalos”.³⁴

Os comentários de Jefferson nas *Notas sobre o Estado da Virgínia* – “provando que, por natureza, os negros eram uma raça de seres inferiores”, como declarou um legislador – foram citados para corroborar uma postura pró-escravidão durante o exame feito pelo primeiro Congresso de uma petição abolicionista submetida pelos quacres. Nas palavras com que William Smith (da Carolina do Sul) caracterizou o pensamento de Jefferson, de acordo com a ata, “esse autor respeitável, desejoso de aprovar a emancipação, foi francamente induzido, ao examinar a matéria, a confessar que as dificuldades pareciam insuperáveis”. Necessariamente, os negros “continuariam a ser um povo distinto”, perspectiva intolerável numa república que se autogovernava.³⁵

Com efeito, a postura política africano-americana nos estados “livres” do Norte sublinha até que ponto a cidadania e a branquidade estavam ligadas. Se a *escravatura* era justa ou não tornou-se uma questão muito controvertida, convocando bons argumentos republicanos de ambos os lados. Mas, à parte a servidão humana, os republicanos brancos chegaram a um consenso muito mais fácil no tocante à questão de os negros livres poderem ou deverem participar da república como cidadãos plenos – ou seja, de estarem ou não “aptos para a autogovernança”. Alexis de Tocqueville observou, em 1831, que “o preconceito racial parece ser mais intenso nos estados que aboliram a escravatura do que naqueles em que ela ainda existe, e em parte alguma é tão intolerante quanto nos estados em que nunca se conheceu a servidão”. Como documentou Leon Litwack, os brancos dos estados nortistas, muito depois da abolição, continuaram a preservar zelosamente a distinção entre a proteção legal – o direito à vida, à liberdade e à propriedade –, por um lado, e a plena igualdade política, por outro. Numa assembléia constitucional na Pensilvânia, em 1837, por exemplo, durante um discurso inflamado sobre os be-

nefícios da ampliação do direito de voto – “esse direito sagrado e precioso para todo cidadão norte-americano” –, um deputado pôde acrescentar esta ressalva, sem nenhum problema: “Emprego a palavra *cidadão* como não abarcando a população de cor.”³⁶ Ou ainda, uma comissão do Senado de 1842, no estado “livre” de Michigan, pôde afirmar comodamente que “nosso governo é formado pelos descendentes de nações européias, em benefício deles e para ser controlado por eles”. Portanto, o voto dos negros seria “inoportuno e impolítico”.³⁷ Tal como o uso da palavra “brancos” na lei de naturalização de 1790, além disso, as restrições aos direitos dos negros livres no Norte foram tipicamente adotadas sem grande discussão, como um pressuposto comum. Na época em que Roger Taney, ministro da Suprema Corte, proferiu sua sentença no caso *Dred Scott*, em 1857, na qual afirmou que os negros não possuíam nenhum direito “que o homem branco estivesse obrigado a respeitar” – decisão essa amiúde destacada por sua violação chocantemente desenvolva dos ideais democráticos –, ele tinha a seu lado uma longa história de práticas sociais e políticas no Norte e no Sul.³⁸

Apesar de meramente implícita em boa parte dos textos do período revolucionário, essa ligação crucial entre a raça e o republicanismo viria a se explicitar cada vez mais no correr do século XIX, sobretudo à medida que a questão da escravidão ganhou destaque nos debates públicos. Como argumentou J. H. Van Evrie, um vociferante propagandista da escravidão, a presença dos negros e índios norte-americanos “inferiores” na América do Norte levava, na verdade, à grande experiência de democracia na América: a presença deles “levou diretamente à criação de um novo sistema e uma nova civilização, baseados em alicerces de verdade perene – a igualdade jurídica e política da raça, ou de todos aqueles a quem o próprio Criador Todo-Poderoso tornou iguais”.³⁹ Stephen Douglas frisou a mesma idéia em vários momentos de seus debates com Abraham Lincoln, afirmando não só que “este nosso governo fundamenta-se na base branca”, mas também que “o negro, o índio ou qualquer

outro homem de raça inferior” só deveria ter-lhe concedidos os “direitos, privilégios e imunidades que ele for capaz de exercer e que sejam compatíveis com a segurança da sociedade”. Os redatores da Constituição, afirmou Douglas, não haviam feito “nenhuma referência aos negros, aos índios selvagens, aos fijianos, aos malaaios ou a qualquer outra raça inferior e degradada ao falarem da igualdade entre os homens”.⁴⁰

Portanto, pressupostos raciais profundamente arraigados da ideologia republicana, em combinação com as “necessidades” práticas de uma democracia escravagista de colonos num continente “selvagem”, levaram a que se aceitasse a branquidade, sem questionamento, como pré-requisito da cidadania naturalizada. Na esteira da lei de naturalização de 1790, a palavra e a idéia de “branco” surgiram numa multiplicidade de leis estaduais sobre o voto, a ocupação de cargos públicos e a distribuição proporcional de representantes. As leis que regiam o casamento ou as relações sexuais entre “brancos” e “negros” ou “índios” também foram ampliadas em alguns estados recém-formados, e foram recriadas em alguns outros.⁴¹ As referências legais e estatutárias aos “brancos”, depois de 1790, foram desde referências estereotipadas aos “habitantes brancos” ou aos “habitantes brancos livres do sexo masculino”, como nas constituições estaduais do Alabama e do Arkansas (1819, 1836), até a linguagem realmente extraordinária da constituição de Illinois (1848), que não apenas determinou que a milícia “se comporá de todos os homens aptos e livres (com exceção dos negros, mulatos e índios)”, mas decidiu também que a Assembléia Geral “aprovará leis que proíbam efetivamente que pessoas de cor libertas venham a imigrar para este estado e fixar residência nele”.⁴²

Na primeira metade do século XIX, alguns usos politicamente restritivos do termo “branco” também apareceram nas constituições do Missouri (1812), do Mississípi (1817), de Connecticut (1818), da Califórnia (1849, 1879) e do Território de Minnesota (1849). Inversamente, dezoito constituições estaduais classificaram os negros es-

pecificamente como “dependentes”, com isso lhes atribuindo o mesmo status político das mulheres brancas e das crianças de todas as raças.⁴³ Embora certamente existissem preconceitos populares contra alguns grupos de “pessoas brancas” – os judeus e os católicos, em muitas regiões, por exemplo –, a alquimia dos senhores de escravos com as fronteiras era tão forte que, em geral, europeus como o charqueiro Teague O'Regan, de Brackenridge,⁴⁴ simplesmente se transformavam em “pessoas brancas” nas questões da raça e dos direitos e responsabilidades dos cidadãos.

Branquidade e ciência

As práticas racistas que tornaram natural a ligação entre a branquidade e a cidadania em 1790 vinham sendo adotadas, por assim dizer, sem a ajuda do racismo moderno. Desde o início do século XVII até o começo do século XIX, a política euro-americana de conquista, expulsão dos índios, tráfico de escravos e privação dos direitos civis baseou-se numa lógica de “civilização” versus “barbarismo” ou “selvageria”, ou de “cristianismo” versus “paganismo”. Os povos podiam ser desalojados por suas crenças incultas ou seus costumes bárbaros – sua indiferença nômade às vantagens do cercamento e “beneficiamento” da terra, por exemplo –, ou sua escravização legítima podia ser entendida como decorrente do estigma que eles traziam físicos, no que concernia aos euro-americanos do século XVII, como quando James Otis, um dissidente na questão escravagista, perguntou-se, em 1764: “Será correto escravizar um homem por ele ser negro? Porventura o cabelo curto e encaracolado como lã, *em vez do cabelo cristão*, (...) contribui para essa tese? Pode-se extrair do nariz chato alguma inferência lógica a favor da escravidão?”⁴⁶ O julgamento divino e os fatos biológicos atuavam nisso com terrível proximidade, mas não se tratava propriamente de uma visão racial. Embora Blumenbach⁴⁷ tenha deparado com seu encantador crânio georgiano e, por meio de sua terminologia, dado vida ao grupo dos “caucasianos”

no fim do século XVIII, só no século XIX é que a linguagem do racismo propriamente dito – a linguagem que se refere a “gênero”, “espécie”, “tipos”, “poligenia” e “monogenia”, “craniometria”, “fenótipos” e “genótipos” – viria a estruturar a discussão dos grupos humanos, de suas aptidões e da relação adequada a ser mantida entre uns e outros.

Se o significado político da branquidade parece apenas haver-se modificado com o advento da investigação científica dos tipos humanos, a base epistemológica da branquidade e de seus “outros” sofreu uma mudança drástica. A historiadora Audrey Smedley fez um belo resumo da ascensão do racismo científico em cinco traços que o distinguiram das formas anteriores de compreensão da diversidade humana, independentemente da semelhança das conseqüências, digamos, para as relações sociais e políticas entre escravos e senhores. Esse racismo acarretou (1) a classificação dos grupos humanos como “entidades distintas e bióticas”, medidas por variações físicas e comportamentais; (2) um etos antiigualitário que exigiu a ordenação hierárquica dos tipos humanos; (3) a crença em que as características físicas externas eram apenas marcadores das qualidades intelectuais, morais ou temperamentais internas; (4) a idéia de que essas qualidades eram hereditárias; e (5) a crença em que “as diferenças imputadas, tidas como fixas e inalteráveis, nunca poderiam ser transpostas nem transcendidas”, tal a distinção com que essas populações tinham sido criadas.⁴⁸

Embora a visão científica tenha representado uma nova maneira de encarar a “diferença”, o desenvolvimento dessa visão dos tipos humanos não foi uma ruptura completa com as conquistas e a escravização do passado. Ao contrário, as novas ciências surgidas para teorizar a relação entre os povos do mundo – etnologia, antropologia, craniometria, antropometria e frenologia, entre outras – deveram muito, justamente, às questões sociais geradas pelo expansionismo euro-americano e pela intensificação do debate sobre a escravatura. Em suas instruções ao explorador Meriwether

Lewis, por exemplo, Thomas Jefferson afirmou que “o comércio que se poderá fazer com os povos habitantes da região que o senhor examinará torna importante o conhecimento desses povos”. Em seguida, com toda a franqueza, deu-lhe esta instrução: “considerando-se o interesse de todas as nações na ampliação e fortalecimento da autoridade exercida pela razão e pela justiça entre os povos que as cercam, será proveitoso adquirir o conhecimento que lhe for possível sobre a situação moral, religiosa e de informação entre eles, pois que isto fornecerá mais recursos àqueles que possam empenhar-se em civilizá-los e instruí-los”. Décadas depois, em sua ode à expansão para o Oeste, intitulada *A passage to India*, Walt Whitman incluiu apropriadamente o etnologista entre os “nobres inventores”, “cientistas”, “químicos” e “geólogos” que estiveram no timão dessa nova era expansionista.⁴⁹

O desenvolvimento de vários projetos científicos voltados para a compreensão e classificação da humanidade, escreveu Franz Boas, um dos participantes mais criativos e fecundos do projeto da antropologia moderna, deveu muito “às paixões despertadas pelos aspectos práticos e éticos da questão da escravatura”.⁵⁰ A questão do imperialismo também teve muito peso. O crescente sistema oitocentista de conhecimento etnológico, produzido desde seus primórdios pelo expansionismo euro-americano e pelo tráfico de escravos, criou, por sua vez, novas epistemologias da diferença humana, com isso respaldando uma ordem política baseada nos traços físicos e em seu “reconhecimento”. Como observou David Spurr, depois que “o ‘conhecimento’ da diferença racial torna-se uma condição do poder político, (...) tal conhecimento perde seu status de base independente e apriorística para a prática e, em vez disso, converte-se num mero aspecto da prática, num constructo produzido pela própria prática que ele afirma preceder logicamente”.⁵¹ Na verdade, portanto, as ciências raciais eram ciências *racializantes*, sempre em resposta aos imperativos políticos da questão da escravatura, das questões da expansão territorial e, mais tarde, da incômoda questão dos imigrantes,

e, ao mesmo tempo, criaram em sua esteira novos tipos de “certezas” que “explicavam” a escravidão, o expansionismo e os problemas com os imigrantes.

Assim, no contexto da exploração, comércio, expansionismo, escravização e conquistas europeus e norte-americanos, despontou um gênero crescente de explicação científica, para enumerar, descrever e, em última instância, classificar hierarquicamente os povos do mundo. A longo prazo, a ciência proporcionou um vocabulário alternativo às polaridades do “paganismo” e do “cristianismo” do discurso religioso – um vocabulário mais centrado na fisicidade e na “natureza” do que na fé, mas que, ainda assim, marcou os povos como possuidores de um grau intrínseco de honradez, então reinterpretada como *capacidade* inata. O debate científico entre o fim do século XVIII e o fim do século XIX deslocou-se das ciências naturais que meramente classificavam tipos para os modelos biológicos que apreendiam, explicavam e, portanto, hierarquizavam esses tipos; deslocou-se também das concepções estáticas de vários tipos para modelos evolutivos mais dinâmicos da diversificação através da mudança constante. As controvérsias e argumentos científicos inseridos nessas mudanças intelectuais gerais incluíram debates acalorados entre os adeptos da “monogenia” (que acreditavam numa origem única de todos os tipos humanos) e os adeptos da “poligenia” (que afirmavam que os próprios tipos humanos eram tão divergentes que apontavam para origens separadas), entre os defensores da hereditariedade e os defensores do ambiente, e entre darwinistas e lamarckistas. Essas controvérsias foram apropriadamente documentadas noutros trabalhos.⁵²

Mais importante, para os objetivos atuais, é observar a que ponto esses modelos científicos alteraram a epistemologia da raça, conferiram uma autoridade renovada às idéias populares da “diferença” e, desse modo, modificaram a compreensão da branquidade. A relação entre a política do expansionismo e da escravidão, de um lado, e o “conhecimento” científico, de outro, em parte alguma se evidencia

com tanta clareza quanto nos escritos de Josiah Nott. Figurando entre os principais propagandistas da poligenia nos Estados Unidos, Nott enraizou francamente as suas observações científicas no contexto das relações sociais que as produziram. Numa carta a J. D. B. DeBow, publicada como prefácio de suas *Duas lições sobre a relação entre a história bíblica e a história física do homem* (1849), Nott expôs a estreita ligação entre sua compreensão científica dos diversos povos e os ritmos cotidianos da Mobile do período anterior à Guerra Civil norte-americana, no estado do Alabama: “Nascidos num estado escravagista e havendo passado nossa infância e idade adulta em contato cotidiano com as raças branca e negra, é perfeitamente natural que você e eu nos tenhamos impressionado profundamente não só com as diferenças físicas, mas também com as diferenças morais e intelectuais que existem entre elas; tampouco é menos natural que a dúvida quanto à origem comum das duas se insinue em nosso espírito.” A visão poligênica de Nott, portanto, justifica e decorre do fato de o Sul escravagista ter sido seu laboratório em ponto maior. “Em Sua sabedoria”, prosseguiu ele, dirigindo-se a DeBow, “o Todo-Poderoso povoou nosso vasto planeta a partir de muitos centros distantes, em vez de um só, e com raças ou espécies original e radicalmente distintas.”⁵³

As avaliações científicas de Nott sobre a supremacia branca tampouco se limitam às “provas” e “justificativas” da escravização dos negros. Ele também atribuiu à própria ciência um papel-chave na empreitada imperialista – apoiando-se, mais uma vez, nos “dados” da dominação para justificar uma dominação ainda maior: “As inúmeras tentativas da raça caucasiana de introduzir os mongóis, malaaios, índios e negros na mesma religião, nas mesmas leis, maneiras, costumes etc., ao longo de vários séculos, fracassaram e deverão continuar a fracassar, a menos que a ciência da etnografia possa descobrir algum plano de operação novo e mais prático.”⁵⁴ Ou ainda, ao demonstrar a tortuosa circularidade do imperialismo, do tráfico de escravos, das viagens, do conhecimento científico e da necessidade política, Nott descreveu, em *Tipos de humanidade* (1855), os povos da costa leste da África,

onde cada [tribo] apresenta características físicas mais ou menos hediondas e, quase sem exceção, [encontra-se] não apenas num estado bárbaro, mas em estado superlativamente selvagem. Todas as tentativas de humanizá-las fracassaram. As esperanças de uma eventual melhora da situação dessas famílias embrutecidas não são alimentadas por ninguém senão missionários de temperamento otimista e pouca instrução. Até os traficantes de escravos as rejeitam.⁵⁵

Dadas as circunstâncias em que se realizou essa pesquisa – as relações de poder que a sustentaram, as necessidades sociais e políticas que a definiram –, não admira que estudiosos que discordavam vigorosamente uns dos outros, no tocante a muitas questões teóricas e conceituais, tenham sido praticamente unânimes na defesa da supremacia branca em suas descobertas científicas. Assim, estudiosos de ambos os lados do Atlântico, como Samuel Morton, Arthur Comte de Gobineau e James Cowles Prichard, que adotavam posturas muito diferentes na questão da origem humana única ou diversificada, fizeram, ainda assim, pronunciamentos notavelmente semelhantes acerca da divisão “superior” da humanidade – a raça “branca” ou “caucasiana”. Em seu livro *Crania Americana* (1839), o poligenista Morton declarou que a raça “caucasiana” “distinguiu-se pela facilidade com que atinge os mais elevados dotes intelectuais”. Gobineau, por sua vez, dispôs-se a adotar a posição dos agnósticos no tocante às origens, embora estivesse convencido da “desigualdade das raças humanas” (tal como a questão foi enunciada no título de seu livro mais famoso). Embora “haja razões científicas e religiosas para descrever a pluralidade de origens de nossa espécie”, escreveu ele, “os vários ramos da família humana distinguem-se por diferenças permanentes e inerradicáveis, tanto mentais quanto físicas. São desiguais na capacidade intelectual, na beleza pessoal e na força física”. Além disso, as avaliações de Gobineau sobre os povos do mundo foram forjadas num certo meio político: ele constatou que os povos “brancos”, por exemplo, “são dotados de relativa energia, ou melhor, de uma inteligência enérgica (...) maior força física (...) um instinto extraordinário de ordem (...) um amor notável e até extremado pela

liberdade, e são francamente hostis ao formalismo em que se comprazem em vegetar os chineses, bem como ao despotismo rigoroso que é a única maneira de governar os negros”.⁵⁶

Prichard, por seu turno, era um monogenista rigoroso, que via na realidade biológica da fertilidade inter-racial uma prova inegável de que “todas as tribos de homens são de uma só família”. Mas também sua tese foi francamente delimitada pela política da época. Embora ele assinalasse que o abolicionismo era objeto de escárnio entre a maioria dos poligenistas, para quem “a sina suprema das tribos mais rudes é um estado de perpétua servidão”, o próprio Prichard só fez conduzir sua *monogenia* – sua visão da semelhança entre os tipos humanos – a um imperialismo de feições mais benevolentes:

Contemplamos, em todas as diversas tribos dotadas da razão e da fala, os mesmos sentimentos, apetites e aversões internos (...). Constatamos por toda parte a mesma susceptibilidade (...) a admitir o cultivo desses dotes universais, a abrir os olhos da mente para as paisagens mais claras e luminosas que o cristianismo descortina, a um moldar-se às instituições da religião e da civilização.⁵⁷

A questão, portanto, é simplesmente saber se a supervisão branca deve ou não ser benigna – o *teor* da supremacia européia, e não sua realidade, é o ponto fundamental em jogo no debate entre a poligenia e a monogenia, no que diz respeito a Prichard.

As questões políticas da escravidão, do expansionismo e da conquista continuaram sumamente visíveis nos textos científicos sobre a raça, à medida que as concepções estáticas da diferença humana deram lugar a uma visão mais dinâmica, baseada nos princípios da evolução. O expansionismo euro-americano foi, claramente, uma parte significativa do laboratório de Charles Darwin, em sua teorização da “competição de tribo com tribo, raça com raça”. “Quando as nações civilizadas entram em contato com bárbaros, a luta é breve”, foi uma de suas asseverações, “exceto quando um clima mortífero fornece ajuda à raça nativa (...). Podemos ver que o cultivo da terra será fatal para os selvagens em muitos aspectos, pois eles não podem ou não

querem modificar seus hábitos.” E o apego obstinado a velhos “hábitos” nem chegava a ser o crime supremo desses “selvagens”. Darwin deu voz a uma visão imperialista extremada, ao afirmar, nas últimas linhas de *A ascendência do Homem* (1871): “Eu preferiria descender do macaquinho heróico que enfrentou o inimigo temido para salvar a vida de seu tratador, ou do velho babuíno que, descendo das montanhas, carregou em triunfo seu jovem companheiro para longe de uma matilha de cães assombrados, a descender do selvagem que se deleita em torturar seus inimigos, oferece sacrifícios de sangue, pratica o infanticídio sem remorso, trata suas esposas como escravas, desconhece a decência e é atormentado pelas mais grosseiras superstições.”⁵⁸

Por estar a investigação científica muito enraizada na política e nas práticas da supremacia branca, esses escritos tenderam a ratificar a profunda separação entre a branquidade e a não-branquidade que caracterizava a política e as leis coloniais pré-científicas (e, portanto, meramente proto-racistas). Entre os que então se valeram de visões científicas para respaldar argumentos políticos havia articulistas como Van Evrie. A contribuição singular deste para o discurso científico sobre a raça não implicou a substância, mas apenas o volume. Em tratados como *Os negros e a escravidão negra* e nas páginas de sua revista *Weekly Caucasian*, favorável à escravatura, Van Evrie divulgou incansavelmente a base científica da supremacia branca, embora sempre temperando sua ciência também com uma boa dose de autoridade bíblica. Enquanto Blumenbach meramente enaltecera a beleza física dos “caucasianos” e os apresentara como o tipo ideal, Van Evrie passou a vasculhar as superfícies fisionômicas à procura de sinais de uma superioridade racial mais profunda e permanente. Misturando inteiramente o estético com o moral (e o patriarcal), Van Evrie desfez-se em arrebatados elogios às virtudes internas sinalizadas pelas belezas sutis do rosto “caucasiano”: “Que há de mais encantador e, ao mesmo tempo, mais indicativo da pureza e da inocência internas”, perguntou,

que o enrubescer da pudicícia das donzelas? Por um instante, o rosto fica rubro e, em seguida, (...) mais pálido que nunca, em sua delicada transparência; e essas mudanças físicas, por mais belas que se afigurem a nossos olhos, passam a sê-lo mil vezes mais por nossa consciência de que refletem emoções morais infinitamente mais belas. Pode alguém supor que tal coisa seja possível num rosto negro? Que essas alterações repentinas e espantosas da cor, que refletem as percepções morais e a natureza elevada da mulher branca, sejam possíveis na negra?

Mais tarde, Van Evrie acrescentou que, embora a branquidade em si fosse “essencial” para refletir as paixões nobres, “sem os traços bem talhados e nitidamente marcados do caucasiano, a cor seria relativamente inútil para refletir as emoções mais grandiosas da alma”.⁵⁹

Para Van Evrie, o ponto crucial era que, “obviamente, o Todo-Poderoso concebeu todas as Suas criaturas – tanto animais quanto humanas – para fins sábios, benéficos e úteis”. Os negros eram escravos não só por direito religioso e por uma tradição norte-americana de longa data, mas também por *natureza* – a escravidão representava seu “estado normal” e a “relação natural” entre as raças. Quanto ao “caucasiano”, por sua vez, “a barba farta e ondulante, (...) a testa larga, o rosto oval, a postura erecta e a presença majestosa imprime nele a marca do homem dominante, onde quer que seja encontrado”.⁶⁰

É claro, portanto, que a distinção entre branquidade e não-branquidade nunca perdeu por completo o seu destaque na cultura política norte-americana. A anexação do México, a emancipação dos negros, a Reconstrução, as práticas de segregação dos negros, as guerras contra os índios, a imigração e a exclusão dos asiáticos, a anexação do Havaí e de Porto Rico e a conquista das Filipinas, tudo isso viria a manter muito viva a branquidade na economia visual e política. Mas, quando da chegada de levadas maciças de imigrantes irlandeses na década de 1840, a branquidade em si passou a ser problemática e, em algumas esferas, começou a perder seu caráter monolítico – a despeito dos direitos e privilégios que lhe continuaram a ser inerentes, bem como das afirmações de vários John Van Evries

de que, “nos tempos modernos, não existem bárbaros brancos. Em toda a história moderna, onde quer que sejam encontrados, os homens brancos são exatamente iguais”.⁶¹

A Migração da Fome anunciou uma nova era na significação da branquidade nos Estados Unidos, uma era saudada por muitos como uma crise política plenamente desenvolvida. Em resposta a ela, alguns começaram a questionar o caráter monolítico da branquidade e, mais uma vez, a ciência viria a suprir a linguagem e os modelos para se compreender essa fragmentação natural *dentro* da “raça branca”. Como escrevera Samuel Morton sobre os “celtas” em 1839, “Em alguns locais, seus traços físicos, seu caráter moral e seus costumes peculiares sofreram poucas mudanças desde a época de César. É provável que os celtas mais incultos sejam os do sudoeste da Irlanda, nos quais a aparência e os modos selvagens, os casebres de barro e os altos gemidos fúnebres trazem à lembrança uma época bárbara.”⁶²

Por volta de 1860, os irlandeses se afigurariam a algumas pessoas como “milhares de bárbaros em nosso meio, tão totalmente ferozes em seus instintos quanto os selvagens de Minnesota”.⁶³ (Vale a pena lembrar, a esse respeito, que os “irlandeses selvagens” e a colonização violenta da Irlanda haviam fornecido o molde para a compreensão inglesa dos selvagens norte-americanos e para o curso da colonização norte-americana, para começo de conversa. “Os irlandeses selvagens e os *índios* não diferem muito”, escreveu em 1646 um observador inglês que estava familiarizado com ambos, “e portanto, deve-se lidar [com eles] da mesma maneira.”)⁶⁴ A dinâmica da teorização racial baseada na superioridade do branco em relação ao negro preservaria sua influência no pensamento euro-americano, sem dúvida, mas a segmentação da branquidade (a cisão dos “celtas incultos”, por exemplo) viria a se tornar um traço cada vez mais destacado do discurso racial, à medida que progrediram as imigrações maciças do século XIX. A serena equiparação republicana da branquidade à aptidão para a autogovernança, que havia perpassado o pensamento colonial e imperado na nova nação desde 1790, tor-

nou-se então mais e mais insustentável, à medida que “pessoas brancas livres” de uma diversidade e número inimagináveis desembarcaram em solo norte-americano, a partir da década de 1840.

Notas

1. Antiga denominação de Ontário, no Canadá. (N. da T.)
2. Theodore Allen, *The Invention of the White Race: Volume One: Racial Oppression and Social Control* (Londres, Verso, 1994); David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londres, Verso, 1991). Ver também David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working-Class History* (Londres, Verso, 1994); James Barrett e David Roediger, “Inbetween Peoples: Race, Nationality and the New Immigrant Working Class”, *Journal of American Ethnic History*, primavera de 1997; Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (Nova York, Routledge, 1995).
3. Allen, *White Race*, p. 23, 134-135, 185, 134.
4. Roediger, *Wages*, p. 12, 13.
5. *New York Times*, 17 de julho de 1863, p. 4; *Harper's Weekly*, 1º de agosto de 1863, p. 482.
6. Sinclair Lewis, *The Man Who Knew Coolidge: Being the Soul of Lowell Schmalz, Constructive and Nordic Citizen* (Nova York, Harcourt Brace, 1928), p. 124.
7. Tomas Almaguer, *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California* (Berkeley, University of California Press, 1994), p. 52, 57 e passim; Eric Foner, *Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War* (Nova York, Oxford, 1970); Cheryl Harris, “Whiteness as Property”, *Harvard Law Review* 106 (1993), p. 1707.
8. Citado em Oscar Handlin, *Race and Nationality in American Life* (Nova York, Anchor, 1957), p. 105.
9. *Annals of Congress*, Vol. I, *Abridgements of the Debates of Congress, 1789-1856* (Nova York, D. Appleton and Co., 1857), p. 184.
10. Idem, p. 184-190, 555-558.
11. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (Nova York, Harper, 1944); Judith Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991), p. 14 e passim; Pierre van der Berghe, *Race and Racism: A Comparative Perspective* (Nova York, Wiley, 1967); Joel Williamson, *A Rage for Order: Black-White Relations in the American South since Emancipation* (Nova York, Oxford, 1986), p. 170.
12. Francis Newton Thorpe, *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States, Territories, and Colonies* (Washington, Government Printing Office, 1909), vol. VII, p. 3802; vol. V, p. 2753; vol. VI, p. 3211.
13. Idem, vol. III, p. 1828-1829.
14. Idem, vol. III, p. 1682, 1630; vol. II, p. 765.
15. A. Leon Higginbotham, Jr., *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process: The Colonial Period* (Nova York, Oxford, 1978), p. 33, 109.
16. A. Leon Higginbotham, Jr., *Shades of Freedom: Racial Politics and the Presumptions of the American Legal Process* (Nova York, Oxford, 1996), p. 71.
17. *Annals of Congress*, vol. I, p. 189.
18. *Annals of Congress*, vol. I, p. 566. Sobre a importância da “selvageria” para a constituição da cidadania, ver, em especial, Robert Berkhofer Jr., *The White Man's Indian* (Nova York, Vintage, 1978); Roy Harvey Pearce, *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind* [1953] (Berkeley, University of California Press, 1988); Richard Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building* (Nova York, Schocken, 1980); Richard Slotkin, *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860* (Middletown, Wesleyan, 1976).
19. Elaine Daney Carzo (org.), *National State Papers of the United States, 1789-1817* (Wilmington, Delaware, Michael Glazier, 1985), vol. 13, p. 227.
20. Thorpe, *Constitutions*, vol. II, p. 779; vol. VI, p. 3258-3259.
21. Ron Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth Century America* (Seattle, University of Washington Press, 1979), esp. p. 3-15. Benjamin Ringer, “We the People” and Others: Duality and America's Treatment of Its Racial Minorities (Nova York, Tavistock, 1983), levanta os pressupostos raciais do republicanismo na legislação norte-americana, definindo um “campo duplo”, composto pelo “povo” e pelos “outros” racializados da república.
22. M. N. S. Sellers, *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution* (Nova York, New York University Press, 1994), p. 6, 96, 238, 244.
23. John R. Commons, *Races and Immigrants in America* (Nova York, Macmillan, 1907), p. 1.
24. Audrey Smedley, *Race in North America: Origin and Evolution of a World-view* (Boulder, Westview, 1993), p. 175-176; Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (Nova York, Norton, 1975), esp. Livro 4; George Fredrickson, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History* (Nova York, Oxford, 1981), p. 124-129.

25. Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Nova York, Norton, 1969), p. 30-31, 47, 49-50, 53-65, 68. Para sua explicação completa do republicanismo, ver p. 46-90. Sobre a intersecção da raça com o republicanismo da classe trabalhadora, numa fase posterior do século XIX, ver Roediger, *Wages*, esp. p. 56-60. Sobre o "anglo-saxonismo" e o talento político no pensamento republicano, ver também Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981), p. 9-77.
26. Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (Nova York, Vintage Books, 1991), p. 104-105.
27. Shane White, *Somewhat More Independent: The End of Slavery in New York City, 1770-1810* (Athens, University of Georgia Press, 1991), p. 67-68, 71; Celeste Michelle Condit e John Louis Lucaites, *Crafting Equality: America's Anglo-African Word* (Chicago, University of Chicago Press, 1993), p. 45, 40-68. Para abordagens correlatas da independência, do autodomínio e do republicanismo, ver Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860* (Urbana, University of Illinois Press, 1982); Sean Wilentz, *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850* (Nova York, Oxford, 1984); Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Nova York, Norton, 1986); e Thomas Dumm, *Democracy and Punishment: Disciplinary Origins of the United States* (Madison, University of Wisconsin Press, 1987).
28. Wood, *Radicalism*, p. 186. Ver também Leon F. Litwack, *North of Slavery: The Negro in the Free States, 1790-1860* (Chicago, University of Chicago Press, 1961), p. 3-15; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967), p. 232-246.
29. Citado em Gary B. Nash, *Race and Revolution* (Madison, Madison House, 1990), p. 19, 142-143.
30. Theodore Parker, "The Aspect of Slavery in America" (1858), in *Saint Bernard and Other Papers* (Boston, American Unitarian Association, 1911), p. 276.
31. Smedley, *Race in North America*, p. 222, 223; Williamson, *Rage*, p. 6-7.
32. Higginbotham, *Shades of Freedom*, p. 36.
33. John P. Kaminski, *A Necessary Evil? Slavery and the Debate over the Constitution* (Madison, Madison House, 1995), p. 218; Winthrop Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968), p. 542-569.
34. Kaminski, *Necessary Evil*, p. 247-248.
35. *Idem*, p. 214, 217-218, 220, 228.
36. Litwack, *North of Slavery*, p. 15, 33, 65, 84; Leonard Richards, "Gentlemen of Property and Standing": *Anti-Abolition Mobs in Jacksonian America* (Nova York, Oxford, 1971).

37. Citado em David M. Katzman, *Before the Ghetto: Black Detroit in the Nineteenth Century* (Urbana, University of Illinois Press, 1973), p. 34.
38. Ringer, "We the People", p. 103-107; Higginbotham, *Shades of Freedom*, p. 7, 61-67.
39. J. H. Van Evrie, *Negroes and Negro Slavery: The First an Inferior Race: The Latter Its Normal Condition* (Nova York, Van Evrie, Horton & Co., 1863), p. 292.
40. Robert W. Johannsen (org.), *The Lincoln-Douglas Debates of 1858* (Nova York, Oxford, 1965), p. 33, 128.
41. O melhor resumo é David Fowler, *Northern Attitudes Towards Interracial Marriage: Legislation and Public Opinion in the Middle Atlantic and the States of the Old Northwest, 1780-1930* (Nova York, Garland, 1987), p. 339-439.
42. Thorpe, *Constitutions*, vol. II, p. 1003, 1009.
43. *Idem*, vol. I, p. 99, 271, 393, 414, 544; vol. II, p. 1003, 1009; vol. IV, p. 1983; Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917* (Chicago, University of Chicago Press, 1995), p. 20.
44. Hugh Henry Brackenridge (1748-1816), escritor norte-americano nascido na Escócia, cujas obras de ficção, como *Modern Chivalry*, estiveram entre as primeiras a incorporar temas norte-americanos. "Charqueiro" (*bogtrotter*) era um termo depreciativo para designar os campônios irlandeses. (N. da T.)
45. Jordan, *White over Black*, p. 3-43; William Cronon, *Changes in the Land* (Nova York, Hill and Wang, 1984); Alden Vaughn, *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience* (Nova York, Oxford, 1995).
46. Bailyn, *Ideology*, p. 237; Vaughn, *Roots*, especialmente p. 3-102.
47. Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), pioneiro alemão da zoologia e da antropologia que dividiu a espécie *Homo sapiens* em cinco subclassificações. (N. da T.)
48. Smedley, *Race in North America*, p. 27; Thomas Gossett, *Race: The History of an Idea in America* (Nova York, Schocken, 1963).
49. Thomas Jefferson, "Instructions to Captain Lewis", coligidas in Merrill D. Peterson (org.), *The Portable Thomas Jefferson* (Nova York, Penguin, 1975), p. 310-311; Gay Wilson Allen (org.), *The Portable Walt Whitman* (Nova York, Viking, 1973), p. 279.
50. Franz Boas, "The History of Anthropology" [1904], compilado in George Stocking Jr. (org.), *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911* (Chicago, University of Chicago Press, 1974), p. 25, 23-36.
51. David Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration* (Durham, Duke University Press, 1993), p. 112; Robyn Wiegman, *American Anatomies: Theorizing Race and Gender*

- (Durham, Duke University Press, 1995), p. 21-42; Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (Londres, Tavistock 1970 [A arqueologia do saber, Petrópolis, Vozes, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1972]); Smedley, *Race in North America*, p. 171.
52. Além de Smedley, *Race in North America*, e Gossett, *Race*, ver William Stanton, *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes Toward Race in America, 1815-1859* (Chicago, University of Chicago Press, 1960); George Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (Chicago, University of Chicago Press, 1968); George Stocking (org.), *Bones, Bodies, and Behavior: Essays on Biological Anthropology* (Madison, University of Wisconsin Press, 1988); Sandra Harding (org.), *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future* (Bloomington, Indiana University Press, 1993).
53. Josiah Nott, *Two Lectures on the Connection Between the Biblical and Physical History of Man* (Nova York, Bartlett and Welford, 1849), p. 5.
54. *Idem*, p. 17.
55. Josiah Nott e George Glidden, *Types of Mankind* (Filadélfia, Lippincott, 1855), p. 184-185.
56. Samuel Morton, *Crania Americana: A Comparative View of the Skulls of Various Aboriginal Natives of North and South America, to which Is Prefixed an Essay on the Variety of Human Species* (Filadélfia, J. Dobson, 1839), p. 5; Arthur Comte de Gobineau, *The Moral and Intellectual Diversity of Races: with Particular Reference to Their Respective Influence on the Civil and Political History of Mankind* (Filadélfia, Lippincott, 1856), p. 439; Arthur Comte de Gobineau, "Essay on the Inequality of Human Races", in Michael Bediss (org.), *Selected Political Writings* (Nova York, Harper and Row, 1970), p. 136.
57. James Cowles Prichard, *Natural History of Man* (Londres, Baillaire, 1855), p. 5, 24, 713-714.
58. Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* [1871] (Princeton, Princeton University Press, 1981), p. 238, 404.
59. Van Evrie, *Negro Slavery*, p. 89, 108.
60. *Idem*, p. 178, 44.
61. *Ibid.*, p. 66.
62. Morton, *Crania Americana*, p. 16.
63. *New York Times*, 17 de julho de 1863, p. 4.
64. Reverendo Hugh Peter, citado in Alden Vaughn, "Early English Paradigms for New World Natives", in *Roots*, p. 42; Fredrickson, *White Supremacy*, p. 13-17; Allen, *White Race*, especialmente capítulos 1 e 2; Smedley, *Race in North America*, p. 52, 85-90; Leonard Liggio, "The English Origins of Early American Racism", *Radical History Review* 3:1, p. 1-36.

“Branquidade”: seu lugar na historiografia da raça e da classe nos Estados Unidos¹

Peter Rachleff

A formulação e a aplicação de um conceito de “branquidade” alterou profundamente os modos como muitos estudiosos e ativistas discutem a raça nos Estados Unidos. Enquanto antes se presumia que estudar a “raça” significava estudar pessoas de cor, existe agora uma consciência de que os brancos têm uma “raça”, como qualquer outra pessoa. Entende-se também que raça é um constructo social, criado por pessoas e não pela biologia, dentro de um contexto histórico, ou seja, que se modifica no tempo. Apesar de ser real e ter uma manifestação material, e a despeito de sua construção social, ela não tem sentido, se vista isoladamente de seu contraponto, seu “outro” – a “negritude”. O conceito de “branquidade” fornece uma intersecção útil da dinâmica da raça e da formação e evolução das classes nos Estados Unidos. Em formulações teóricas e estudos empíricos, os estudiosos têm examinado a “branquidade” como um produto da interação das elites brancas com os trabalhadores brancos, moldada, em outras palavras, de cima para baixo e de baixo para cima. Embora sejam muitas as discordâncias entre os estudiosos acerca desses pontos, há também um corpo crescente de textos que se pautam por eles, os quais serão o foco deste ensaio.²

A recente ênfase na “branquidade” nos estudos históricos norte-americanos foi desencadeada pela publicação de *Os salários da branquidade*, de David Roediger, em 1991. Embora Roediger tenha insistido em que suas formulações derivavam do trabalho de outros historiadores, sociólogos e sobretudo escritores africano-americanos, a riqueza e a clareza de sua exposição, bem como sua insistência nas implicações políticas de sua pesquisa histórica, captaram a imaginação de todo um quadro de acadêmicos norte-americanos e ativistas anti-racistas.³

A tese de Roediger enfatiza a especificidade histórica da experiência norte-americana – a de que, nos Estados Unidos, a revolução industrial ocorreu no contexto de uma sociedade em que a escravidão baseada na raça era uma instituição econômica essencial. A industrialização confrontou os trabalhadores brancos do período precedente à Guerra Civil com múltiplas dimensões da mobilidade descendente. A aplicação de uma divisão do trabalho, a tecnologia e a reorganização da produção “desqualificaram” muitas atividades e transformaram artesãos ou aspirantes a artesãos em trabalhadores não-qualificados. Os relógios de ponto, os horários de trabalho, as normas e as multas reduziram a “liberdade” dos trabalhadores brancos do sexo masculino parecia estar-se desfazendo rapidamente, à medida que aumentavam os temores de todas as formas de “dependência”. A insegurança econômica advinda das demissões sazonais, as fases de declínio nos ciclos econômicos, ou a demissão franca na idade avançada, puseram em risco o status de “responsáveis pelo ganha-pão” dos trabalhadores masculinos. Para muitos assalariados, o trabalho deixou de servir como lugar de sua autodefinição em termos orgulhosos. Em vez disso, tornou-se um lugar de insultos, subordinação e perda do respeito próprio. Comparando-se aos cativos da “instituição peculiar” do Sul, cujo status vinha sendo acaloradamente debatido nos jornais, no governo, nos púlpitos e nas ruas, os trabalhadores brancos começaram a denunciar sua sujeição iminente à “escravidão

do salário”. Esses temores foram agravados pela centralidade da ideologia “republicana” na sociedade norte-americana anterior à Guerra Civil, ou seja, pela idéia de que a cidadania política devia ficar reservada aos economicamente independentes. Os norte-americanos brancos inspiravam-se profundamente na idéia, oriunda dos ingleses, de que a voz, na vida política de uma comunidade ou uma nação, era propriedade daqueles que exerciam controle sobre sua própria vida econômica. A própria Revolução Norte-americana fora alimentada por homens, em especial os senhores de escravos, que temiam ser reduzidos à condição de “escravos” da Grã-Bretanha.⁴

Passada uma geração, a revolução industrial ameaçava reduzir a maioria dos trabalhadores brancos a um estado de dependência semelhante ao da escravidão. Essa ameaça não os levou, ou não levou muitos deles, no dizer de Roediger, a se identificarem com a dura situação dos escravos. Ao contrário, a maioria deles lutava para se diferenciar dos escravos. Dado o clima de racismo que permeava a sociedade norte-americana, os trabalhadores brancos criaram um discurso, uma visão e uma identidade nos quais afirmavam que *não podiam* estar-se tornando escravos, já que somente os “negros” podiam ser escravos. Eles sabiam que as pessoas “negras” eram escravas, que eles eram “brancos” e que, portanto, não podiam nem deviam ser submetidos a qualquer forma de escravização.⁵

Conquanto os homens trabalhadores brancos tenham tido uma atuação considerável nessa transformação cultural e ideológica, também receberam em seu esforço o amplo incentivo de empregadores, políticos, membros do clero, editores de jornais e até dramaturgos e atores. Foram-lhes oferecidos benefícios materiais que os puseram em situação de vantagem em relação às pessoas de cor, tais como o acesso exclusivo a certos ofícios ou bairros. Eles conquistaram o direito de voto, independentemente de sua situação econômica, através da reforma de constituições estaduais que, originalmente, tinham feito de um certo nível de posse de bens um pré-requisito do direito de voto. Foi-lhes dado acesso ao trabalho de homens e mulheres

negros, a um custo tão baixo que até os trabalhadores mal-remunerados podiam dar-se ao luxo de ter empregados domésticos. Eles foram autorizados a “brincar” de ser “negros” nos espetáculos teatrais dos menestréis e nas ruas. E, quando as frustrações de sua vida tornaram-se excessivas, foi-lhes dada até mesmo a permissão para desabafar essas frustrações em “tumultos raciais” (race riots) e linchamentos.⁶

A “branquidade” de que falam e escrevem David Roediger e outros não teve conteúdo cultural próprio nem existência independente de uma relação com a “negritude”. Essa “branquidade” foi criada – e recriada – a partir de uma relação não com a cultura historicamente negra ou africana, ou africano-americana, mas com uma “cultura negra” inventada a partir dos recalques, projeções, desejos e fantasias dos não-negros. As raízes desses processos encontram-se nas maneiras como essas pessoas não-negras vivenciaram não só as origens, mas também a perpetuação da sociedade industrial norte-americana. Elas levavam uma vida frustrante, numa sociedade que elevava suas expectativas de dignidade, respeito, animação e lucros materiais, e em seguida lhes negava a realização delas. No entanto, gozavam de privilégios e poder nessa sociedade, não apenas para viver acima dos níveis concedidos à maioria das pessoas de cor, mas também para exercer poder sobre a vida e as representações dominantes dos negros. Assim, com a cooperação de patrões, políticos, donos de meios de comunicação e produtores culturais, todos brancos, eles criaram uma “negritude” nascida de seus próprios desejos não realizados, agiram no sentido de reprimi-la e negá-la e, em seguida, definiram-se como “brancos”, como não sendo aquilo que haviam criado como “negros”. Sabiam ser “brancos” porque sabiam não ser “negros”.⁷

Uma das peculiaridades mais interessantes na argumentação de David Roediger é não sua simples afirmação, mas sua demonstração de que os africano-americanos compreendem há muito tempo o funcionamento interno desse processo. Três anos atrás, ele publicou uma compilação monumental – e que passou quase despercebida –,

intitulada *Negros sobre brancos: escritores negros falam do que significa ser branco*, que reuniu mais de cinquenta ensaios, excertos e poemas escritos ao longo do século passado, os quais não só demonstram que os norte-americanos negros há muito compreendem como funciona o racismo dos brancos, mas oferecem também uma compreensão aguçada àqueles de nós, qualquer que seja nossa origem racial, que estejamos dispostos a ouvi-los. Ouçamos, por exemplo, James Baldwin, a qualidade de cujas percepções só encontra rival na qualidade de sua prosa: “[N]esse envilecimento e definição das pessoas negras, eles envileceram e difamaram a si mesmos. E levaram a humanidade à beira do olvido, por pensarem que são brancos. Por pensarem que são brancos, eles não se atrevem a enfrentar a devastação e a mentira de sua história. Por pensarem que são brancos, não podem se deixar atormentar pela suspeita de que todos os homens são irmãos.” Ou então, consideremos este excerto de um conto de Ralph Ellison, não publicado anteriormente: “Um dia desses, fui à loja do Brinkley e um lavrador branco disse que não adiantava nada matar o crioulu, porque as coisas não melhoram. Parecia estar com uma fome dos diabos. Quase todos os lavradores parecem famintos. Você se surpreenderia ao ver a cara de famintos que os brancos podem ter. Alguém disse que era melhor ele fechar a porcaria da matraca, e ele calou a boca. Mas, pela expressão na cara dele, não vai ficar calado muito tempo.” Recentemente, Mia Bay deu-nos um livro admirável para acompanhar o de Roediger. *A imagem branca na mente negra: idéias africano-americanas sobre os brancos, 1830-1925* vai além das publicações dos intelectuais e inclui percepções de africano-americanos comuns de diversas esferas sociais. Os resultados são fascinantes.⁸

Os estudiosos consideraram a investigação sobre o “teatro de menestréis de cara preta” um terreno particularmente fértil para se examinar esse processo. O próprio Roediger ofereceu um capítulo sobre o assunto em *Os salários da branquidade*, no qual enfatizou o entrelaçamento da classe com a dinâmica racial, nessa que foi a pri-

meira forma de entretenimento popular da América. Esses espetáculos celebravam “as alegrias pré-industriais” que “podiam sobreviver em meio à disciplina industrial” e davam aos homens brancos, que trilhavam com relutância o caminho para o status de proletários, uma oportunidade de encenar “o oposto diametral da retentividade anal associada às culturas acumuladoras capitalistas e protestantes”. Encenando “a permissividade pré-industrial” imputada aos norte-americanos negros, os menestréis brancos e os participantes de desfiles que pintavam o rosto de preto permitiam-se uma válvula de escape para suas frustrações, ao mesmo tempo que puxavam as rédeas de seus próprios desejos. As descrições roedigerianas dos festejos de brancos de cara preta que degeneravam em agressões aleatórias aos africano-americanos sugerem a intensidade e a contradição das emoções vivenciadas pelos trabalhadores brancos do sexo masculino, nas primeiras fases da revolução industrial.⁹

Eric Lott, especialista em estudos culturais, aprofundou-se nessas contradições em seu brilhante livro *Amor e furto: os menestréis de cara preta e a classe trabalhadora norte-americana*. Afirma ele que a relação “branquidade”/“negritude” foi moldada por um processo de “atração e repulsa”, no qual os trabalhadores brancos do sexo masculino lutaram, tipicamente em termos inconscientes e amiúde de maneira dolorosa, com sua “atração” pelo que interpretavam e consumiam como cultura “negra” (os ritmos pré-industriais, a aversão à autoridade, a hipermasculinidade, o vigor atlético, a musicalidade natural e a graça física, e outras coisas mais) e com seus esforços para controlar seus impulsos nessa direção, condenando, proscritendo, prendendo e matando pessoas de cor. Escreveu Lott: “Ao atribuírem esse excesso ao Outro ‘degradado’ de rosto negro e ao se entregarem a essa prática – imaginando, incorporando ou representando o papel do Outro –, os trabalhadores que enfrentavam a existência de ser ‘respeitáveis’ podiam, ao mesmo tempo, sentir e negar o prazer.” Mas esse processo não foi simples nem estável, já que brincar com a “negritude” inventada podia explodir, a qualquer mo-

mento, num pogrom racial ou num desafio revolucionário à ordem capitalista.¹⁰

Outros estudiosos enfatizaram que, a despeito das frustrações e tensões, os trabalhadores brancos desfrutaram de privilégios materiais palpáveis, por sua posição numa ordem capitalista de molde racial, e que esses privilégios são parte integrante da “branquidade”. Em *O investimento possessivo na branquidade*, George Lipsitz afirma que “a branquidade tem um valor em espécie”, que se manifesta no acesso desigual à habitação e às hipotecas, à educação, às oportunidades de emprego e à transferência da riqueza herdada entre as gerações. Esse “valor em espécie” incentiva os norte-americanos brancos a “investirem na branquidade”, a se manterem fiéis à identidade que lhes foi atribuída. A teórica do direito Cheryl Harris sustenta que, através dos mecanismos do sistema jurídico norte-americano, a “branquidade” é uma forma de “propriedade”. Embora, tipicamente, seu status seja “não-reconhecido” e sua base não seja explicitada, ela “compõe o pano de fundo contra o qual as disputas legais são montadas, debatidas e julgadas”. Desde os tempos da escravidão, diz Harris, a “branquidade” é protegida pela lei – nas distinções entre liberdade e escravidão, no acesso ao direito de voto e à cidadania, na proteção das vantagens *de facto* e na acumulação de privilégios ao longo de gerações. Ao mesmo tempo, por revestir-se de invisibilidade, ela legitima a persistência da desigualdade.¹¹

Conquanto essa dinâmica – o entrelaçamento de raça e classe, os processos de repressão e projeção, a “alterização” e a proteção das vantagens materiais da “branquidade” – possa ser teorizada com proveito, a melhor maneira de entendê-la, como sugeriu David Roediger logo no início dessa jornada intelectual, é num contexto histórico específico. Ela não é apenas criada a partir de determinadas experiências, em determinadas épocas e determinados lugares, mas também se recria ao longo do tempo, incorporando novos grupos e gerações e se modificando, mesmo reificada numa “propriedade” ou invisibilizada.

Os investigadores que guardam em mente essas preocupações têm acrescentado novas percepções, inclusive uma instabilidade muito necessária, ao estudo da “branquidade”. Isso se aplicou particularmente à exploração dos modos como os diversos grupos de imigrantes, com identidades particularizadas em seus países de origem, tornaram-se “brancos” nos Estados Unidos. Roediger e o historiador do trabalho James Barrett, num ensaio largamente citado, sugeriram a idéia de “povos intermediários”. Muitos imigrantes e grupos étnicos europeus passaram gerações, no dizer desses autores, numa posição intermediária entre os africano-americanos (e os asiático-americanos e latino-americanos), por um lado, e os “brancos”, por outro. Seu comportamento nesses períodos – para com a pessoas de cor, os sindicatos, as formações políticas, os movimentos sociais e coisas similares – foi determinado por seu status “intermediário” e, quem sabe, por seus esforços para se tornarem não só “norte-americanos”, mas sobretudo “brancos”. Matthew Frye Jacobson, especialista em estudos norte-americanos, afirma que esses imigrantes vivenciaram uma “branquidade de uma outra cor”, e que podiam ser “brancos” e ser vistos (por terceiros e por eles mesmos) como racialmente diferentes dos outros brancos. Jacobson, tal como Barrett e Roediger, insiste em que a melhor maneira de organizar essas experiências é num arcabouço histórico que atente para o contexto social, político, econômico e cultural. Além disso, tais processos não trazem em si uma lógica de desenvolvimento linear e inevitável. O status racial, num dado momento, pode ser instável, e o movimento em direção à “branquidade”, num determinado período, pode ser seguido por um recuo para a condição “intermediária” no seguinte, dependendo de uma multiplicidade de fatores na sociedade, no grupo específico e na natureza da interação desse grupo com a sociedade. Neill Foley, num brilhante exame das experiências e interações de brancos, africano-americanos e mexicano-americanos no Texas, no fim do século XIX, sugeriu que os fazendeiros brancos podiam “perder sua branquidade” à medida que desciam na escala socioeconômica,

passando de senhores de terra a arrendadores, meeiros e trabalhadores rurais assalariados.¹²

O estudo sobre o “embranquecimento” dos imigrantes europeus teve início, como seria apropriado, com a investigação das complexidades da experiência irlandesa. Em *Os salários da branquidade*, Roediger assinalou que já de longa data os britânicos os descreviam em termos estereotipados, os quais fazem um estranho eco aos que mais tarde seriam usados pelos brancos para retratar os africano-americanos; disse também ter havido um sólido apoio irlandês à abolição da escravidão nos anos anteriores à migração irlandesa maciça para os Estados Unidos, e mostrou que as relações entre irlandeses-americanos e africano-americanos impregnaram-se de violenta energia desde a década de 1850 até a de 1920. Noel Ignatiev, em *Como os irlandeses tornaram-se brancos*, não só analisou o entrelaçamento de raça e classe mediante o qual os imigrantes irlandeses, assim como seus filhos e netos, subiram na escala socioeconômica da América, elevando-se em vários degraus pequenos mas perceptíveis acima dos africano-americanos com quem antes tinham sido comparados, como também avaliou o custo que lhes foi imposto por sua inclusão num consenso racial branco que os separava dos africano-americanos, cuja situação material, com frequência, muito se aproximava da deles. Sem dúvida, os irlandeses receberam os privilégios do acesso a melhores empregos no operariado, sinecuras na força policial urbana e status na Igreja católica urbana em expansão, e puderam exercer a licença cultural de se caracterizar de negros como atores e cantores nos espetáculos de variedades, mas o preço de sua posição superior em relação aos africano-americanos veio a ser seu status inferior ao de outros norte-americanos “brancos”.¹³

Os judeus, particularmente os originários do Leste Europeu, também foram objeto de estudos criteriosos. Em *Branquidade de uma outra cor*, Matthew Frye Jacobson afirma que a judeidade racializou-se na América à medida que as diferenças sociais projetadas passaram a se encarnar nas características físicas percebidas – à medida

que os “marcadores visíveis” foram “interpretados como sinais externos de um caráter moral e intelectual interno imutável”. Assim, como não seria de surpreender, Jacobson e outros estudiosos da racialização judaica prestaram rigorosa atenção à apresentação pública da judeidade, particularmente nos palcos teatrais e no cinema. Em meados do século XX, diz Jacobson, a diferença judaica passou a ser menos construída em torno das percepções da fisicalidade, menos alicerçada na raça e mais calcada na religião. A seu ver, essa mudança sutil, mas importante, facilitou o caminho para que os judeus se tornassem “brancos” na América. No entanto, considerando seu arcabouço mais amplo, no qual há muitos tipos diferentes de “branquidade”, ele sugere que “a pergunta não é se eles *são* brancos, nem quão brancos são, mas como vieram a ser simultaneamente brancos e Outros”. Outros estudiosos fizeram perguntas valiosas, que complicam ainda mais a análise de Jacobson. Michael Rogin, em seu estudo sobre Hollywood, sugere que a participação judaica na construção das representações raciais dos africano-americanos – por exemplo, Al Jolson pintando o rosto de preto e cantando no primeiro filme falado, *“The Jazz Singer”* – foi um passo importante em seu processo de “embranquecimento”. Ao brincarem de ser “negros”, eles marcaram sua integração na comunidade “branca”. Karen Brodtkin afirma que foi a mobilidade econômica ascendente dos judeus, em meados do século XX, que facilitou seu acesso à “branquidade”.¹⁴

Também se vem fazendo um trabalho interessante sobre outros grupos – desde como os imigrantes italianos “embranqueceram”, passando pela diversidade entre os imigrantes asiáticos, até o modo como os imigrantes asiáticos da Índia “enquadram-se” na hierarquia econômica e racial da América. O arcabouço da “branquidade” sugerido neste ensaio tornou-se uma pedra de toque para esses novos estudos, até de grupos que não têm nenhuma expectativa de se tornarem “brancos”. Os investigadores das experiências asiático-americanas e latino-americanas também reconhecem a raça como uma construção social, admitem que raça e classe estão entrelaçadas na socie-

dade norte-americana, que a supremacia branca tanto inclui a dominação cultural quanto a política e a econômica, e que os grupos subalternos têm que lutar para criar novas representações deles mesmos, assim como têm que resistir às representações que lhes são criadas por grupos hegemônicos da cultura dominante.¹⁵

Outro desdobramento recente nesse campo é a exploração do entrelaçamento da “branquidade” com o gênero sexual, dos papéis que a “branquidade” tem desempenhado na construção – e reconstrução – da masculinidade e da feminilidade. A maioria desses trabalhos também incorpora a classe. É bem possível que a inserção da “branquidade” no estudo da história norte-americana venha a se revelar a base para uma nova síntese entre raça, classe e sexo, uma síntese que escapou aos historiadores norte-americanos do trabalho nos últimos trinta anos.¹⁶

A crise de independência enfrentada pelos trabalhadores brancos na revolução industrial norte-americana e na transformação contínua da sociedade industrial estadunidense pode ser compreendida tanto como uma crise da masculinidade quanto como uma crise da “branquidade”. Os meninos brancos eram criados não só para se tornarem artesãos autônomos, mas também para ser chefes de família. Mesmo quando já não podiam conquistar a independência econômica dos mestres artesãos ou dos artífices assalariados, continuavam a aspirar a perceber um “salário de família” e a manter suas esposas em casa, quer como insígnia de sua “virilidade” bem-sucedida, quer como fonte de um trabalho respeitador, que dava ao lar a imagem de um refúgio bucólico do mundo de competição desenfreada no mercado e no trabalho. Os sonhos da masculinidade branca do proletariado foram ameaçados por fábricas, relógios de ponto, regras, máquinas, linhas de montagem, administração científica, recessões, depressões e automação, por um lado, e por uma força de trabalho cada vez mais feminizada e mais étnica e racialmente diversificada, por outro. Os trabalhadores varões brancos reagiram a essas experiências de maneiras complexas e contraditórias, influen-

ciados por sua infância, sua família e seu bairro, pelas culturas do trabalho e dos sindicatos, por sua etnicidade específica e seu lugar no caminho para a “branquidade”, pelas estruturas da economia e pelas representações geradas pela cultura popular de massa. Compreendê-los como brancos e homens, além de trabalhadores, é crucial para entendê-los.¹⁷

Dois ativistas contemporâneos do mundo das artes utilizaram seu talento para explorar – e desacreditar – as questões da “branquidade”, da masculinidade e do status da classe trabalhadora. Em *Cidade da matança*, a dramaturga Naomi Wallace criou vários personagens cujas crises pessoais giram em torno da “branquidade”, do gênero sexual e da sexualidade, tudo no contexto de uma fábrica de enlatados depois de uma greve. A encarnação dessas questões em personagens complexos e passionais tem o potencial de abrir os olhos – e a cabeça – do público. Em *Prisões, hospitais e o hip hop*, uma obra-prima da apresentação solo, e em *Rapazes brancos*, um filme, Danny Hoch dança ao redor das linhas dos espetáculos de menestres, apresentando personagens masculinos brancos que expressam – ou evitam – suas contradições, brincando de ser “negros”. Wallace e Hoch são leitores vorazes da nova literatura sobre a “branquidade”, e seu trabalho artístico oferece uma oportunidade animadora para que suas percepções ultrapassem os limites do mundo acadêmico.¹⁸

Em sua invisibilidade, a “branquidade” esteve e está em toda parte. Constituiu um obstáculo para as pessoas de cor em seus esforços de atingir uma existência humana, assim como também foi um obstáculo na jornada dos brancos para uma humanidade plena. Ninguém captou isso com mais eloquência do que James Baldwin. Em 1965, ao se lançar no movimento pelos direitos civis, na volta de seu exílio auto-imposto em Paris, escreveu ele na revista *Ebony*:

Homem branco, escute-me! A história, como quase ninguém parece saber, não é apenas algo a ser lido. E não se refere meramente, ou sequer principalmente, ao passado. Ao contrário, a grande força da história provém do fato de a carregarmos dentro de nós, de sermos inconscientemente controlados

por ela, de muitas maneiras, e a história está literalmente *presente* em tudo o que fazemos. Nem poderia ser de outro modo, já que é à história que devemos nossos quadros de referência, nossa identidade e nossas aspirações. E é com grande sofrimento e pavor que se começa a percebê-lo. Com grande sofrimento e pavor, o indivíduo começa a avaliar a história que o colocou onde ele está e formou seu ponto de vista. Com grande sofrimento e pavor porque, com isso, ele entra em guerra com essa criação histórica, o Eu, e tenta recriar-se de acordo com um princípio mais humano e mais libertário; dá início à tentativa de atingir um nível de maturidade e liberdade pessoais que retire da história seu poder tirânico, e que também modifique a história.¹⁹

Alguns estudiosos da “branquidade” nos Estados Unidos ouviram o chamado de Baldwin, e com isso aliamos nosso trabalho erudito ao ativismo. Clamamos pela “traição da raça” e pela “abolição da branquidade”. Já que “a raça branca é uma formação social historicamente construída”, dizemos, “a chave para resolver os problemas sociais de nossa era é abolir a raça branca”. Dadas as ligações entre “branquidade”, classe e sexo a que meu ensaio aludiu, apresso-me a acrescentar que a “abolição da raça branca” seria um bom começo, ao iniciarmos a jornada de um novo milênio.²⁰

Notas

1. Este ensaio é a versão revista de um artigo do mesmo título, apresentado na conferência “O ônus da raça: ‘branquidade’ e ‘negritude’ na moderna África do Sul”, realizada na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, em 5-8 de julho de 2001. Quero agradecer aos organizadores da conferência pelo convite para que eu participasse dela, ao Macalester College por me haver proporcionado o apoio financeiro que possibilitou minha participação, e a Vron Ware por seus comentários sobre meu texto inicial.
2. Há um *corpus* bibliográfico considerável que critica a formulação, aplicação e evolução do conceito de “branquidade”. Embora meu ensaio pretenda concentrar-se nas apercepções que creio serem oferecidas por sua mudança de paradigma, seria negligência minha não oferecer aos leitores o acesso às abordagens críticas. Eles poderão consultar o simpósio sobre “branquidade” em *International Labor and Working-Class History* 60 (outono de 2001); a “questão branca” de

- The Minnesota Review* 47 (1996); Robyn Wiegman, "Whiteness Studies and the Paradox of Particularity", *Boundary 2* (1999); e Theodore W. Allen, "On Roediger's *Wages of Whiteness*", *Cultural Logic* 4:2 (primavera de 2001).
3. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Nova York e Londres, Verso, 1991); Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness* (Nova York e Londres, Verso, 1994). Roediger oferece algumas explicações sobre a gênese de seu pensamento em "On Autobiography and Theory", in *The Wages of Whiteness*, p. 3-17 [ver o ensaio neste volume, nas p. ...], em "Labor in the White Skin: Race and Working Class History", in Mike Davis e Michael Sprinker (orgs.), *Reshaping the U.S. Left: Popular Struggles in the 1980s* (Londres, Verso, 1988), e em "Notes on Working Class Racism", *New Politics* [segunda série] 7 (verão de 1989). Estes dois últimos ensaios foram reproduzidos em *Towards the Abolition of Whiteness*. Os antecedentes acadêmicos de Roediger podem ser encontrados em Alexander Saxton, *The Indispensable Enemy: Labor and the Anti-Chinese Movement in California* (Berkeley, University of California Press, 1971); Saxton, *The Rise and Fall of the White Republic* (Nova York e Londres, Verso, 1990); Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race: Volume I: Racial Oppression and Social Control* (Nova York e Londres, Verso, 1994), e *Volume II: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America* (Nova York e Londres, Verso, 1997); George Fredrickson, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History* (Nova York, Oxford, 1981); Fredrickson, *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914* (Nova York, Oxford, 1971); Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics* (Nova York, Monthly Review, 1970); George Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1972); Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States, from the 1960s to the 1980s* (Nova York e Londres, Routledge, 1986); W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America* (Nova York, Atheneum, 1977 [1935]); Langston Hughes, *The Ways of White Folks* (Nova York, Knopf, 1934); James Baldwin, *The Price of the Ticket* (Nova York, St. Martin's Press, 1985); Ralph Ellison, *Shadow and Act* (Nova York, Vintage, 1972); Toni Morrison, *Playing in the Dark* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992).
 4. Roediger, *The Wages of Whiteness*, Parte II: "Race and the Languages of Class from the Revolution to the Civil War", e Parte III: "Work, Culture, and Whiteness in Industrializing America", p. 41-92. Sobre o "republicanismo", ver Eric Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War* (Nova York, Oxford, 1970); Bruce Laurie, *The Working People of Philadelphia* (Filadélfia, Temple University Press, 1980); Edward Pessen, *Most Uncommon Jacksonians: The Radical Leaders of the Early Labor Movement* (Albany, State University of New York Press, 1967).
 5. Roediger, *The Wages of Whiteness*, cap. 4: "White Slaves, Wage Slaves, and Free White Labor", p. 65-92. Alguns estudiosos situaram as origens da "brancidade" bem antes da revolução industrial. Tipicamente, viram na Rebelião de Bacon, de 1675, um momento decisivo, no qual a base racial da escravidão se firmou, decretou-se de antemão o fim dos servos contratados e as barreiras entre "brancos" e "negros" foram institucionalizadas. Sobre essa colocação, ver Allen, *The Invention of the White Race*, Volume II, capítulos 10-13, p. 177-239; Edmund Morgan, *American Slavery/American Freedom* (Nova York, Oxford, 1975). Ver também Thomas Holt, "Making Race: Race-Making and the Writing of History", *American Historical Review*, fevereiro de 1995.
 6. Roediger, *The Wages of Whiteness*, cap. 5: "Class, Coons and Crowds in Antebellum America", e cap. 6, "White Skins, Black Masks: Minstrelsy and White Working Class Formation before the Civil War", p. 95-131.
 7. Sobre os papéis especiais desempenhados pelo cinema, ver Richard Dyer, *White* (Nova York, Routledge, 1997) e Daniel Bernardi (org.), *The Birth of Whiteness: Race and the Emergence of U.S. Cinema* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1996).
 8. James Baldwin, "On Being 'White'... and Other Lies" (*Essence*, 1984); Ralph Ellison, "A Party Down at the Square" (postumamente publicado em *Flying Home*, 1996), in David Roediger (org.), *Black on White: Black Writers on What It Means to Be White* (Nova York, Schocken, 1998), p. 178, 348. Mia Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925* (Nova York, Oxford, 2000).
 9. Roediger, *The Wages of Whiteness*, p. 118-119, 122-123. Ver também Alexander Saxton, *The Rise and Fall of the White Republic*, cap. 7: "Blackface Minstrelsy", p. 165-182.
 10. Eric Lott, *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class* (Nova York, Oxford, 1995), p. 148ss. Ver também Annemarie Bean, *Class* (Nova York, Oxford, 1995), p. 148ss. Ver também Annemarie Bean, James V. Hatch e Brooks McNamara (orgs.), *Inside the Minstrel Mask: Readings in Nineteenth Century Blackface Minstrelsy* (Hanover, N.H., Wesleyan University Press, 1996); William J. Mahar, *Behind the Burnt Cork Mask: Early Blackface Minstrelsy and Antebellum American Culture* (Urbana, University of Illinois Press, 1998).
 11. George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness* (Filadélfia, Temple University Press, 1998); Cheryl Harris, "Whiteness as Property", in Kimberle Crenshaw et al. (orgs.), *Critical Race Theory* (Nova York, The New Press, 1995). Ver também Derrick Bell, "Property Rights in Whiteness - Their Legal Legacy, Their Economic Costs", in Richard Delgado (org.), *Critical Race Theory*

(Filadélfia, Temple University Press, 1995). Uma exposição fascinante de como tudo isso pode ter importância nos tribunais encontra-se em Walter Johnson, "The Slave Trader, the White Slave, and the Politics of Racial Determination in the 1850s", *Journal of American History*, junho de 2000. Numa linha similar, ver Ariela J. Gross, "Litigating Whiteness: Trials of Racial Determination in the Nineteenth Century South", *Yale Law Journal* 108 (outubro de 1998).

12. David Roediger e James Barrett, "How White People Became White", in Richard Delgado e Jean Stefancic (orgs.), *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror* (Filadélfia, Temple University Press, 1997); Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998); Neill Foley, *The White Scourge: Mexicans, Blacks, and Poor Whites in Texas Cotton Culture* (Berkeley, University of California Press, 1997).
13. Roediger, *The Wages of Whiteness*, cap. 7, "Irish American Workers and White Racial Formation in the Antebellum United States", p. 133-163; Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (Nova York, Routledge, 1995).
14. Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cap. 5: "Looking Jewish. Seeing Jews", p. 171-199. Citações extraídas das p. 174 e 176. Harley Erdman, *Staging the Jew: The Performance of an American Ethnicity* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1997); Michael Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot* (Berkeley, University of California Press, 1996); Karen Brodtkin, *How Jews Became White Folks & What That Says About Race in America* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1998).
15. Robert Orsi, "The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-Skinned 'Other' in Italian Harlem, 1920-1990", *American Quarterly*, 44 (setembro de 1992); David Roediger, "Guineas, Wiggers, and the Dramas of Racialized Culture", *American Literary History*, 7 (1995); Gunther Peck, "Padrones and Protest: 'Old' Radicals and 'New' Immigrants in Bingham, Utah, 1905-1912", *Western Historical Quarterly* (maio de 1993); Ronald Takaki, *Strangers from a Different Shore* (Boston, Little, Brown, 1989); Lisa Lowe, *Immigrant Acts* (Durham, N.C., Duke University Press, 1996); Peter Kwong, *The New Chinatown* (Nova York, Hill & Wang, 1996); Vijay Prashad, *The Karma of Brown Folk* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000).
16. Roediger, "The Crisis in Labor History: Race, Gender and the Replotting of the Working Class Past in the United States", in *Towards the Abolition of Whiteness*; J. Carroll Moody e Alice Kessler-Harris (orgs.), *Perspectives on American Labor History: The Problem of Synthesis* (Dekalb, Northern Illinois University Press, 1989).

17. Roediger, *The Wages of Whiteness*, cap. 3: "Neither a Master Nor a Servant Am I"; cap. 4: "White Slaves, Wage Slaves, and Free White Labor". Ver também David Wellman, *Portraits of White Racism* (Nova York, Cambridge University Press, 1993); David Halle, *America's Working Men: Work, Home, and Politics among Blue Collar Property Owners* (Chicago, University of Chicago Press, 1984); Jessie Daniels, *White Lies: Race, Class, Gender, and Sexuality in White Supremacist Discourse* (Nova York, Routledge, 1997); Abby L. Ferber, *White Man Falling: Race, Gender, and White Supremacy* (Nova York, Rowman and Littlefield, 1998); Allen Berube e Florence Berube, "Sunset Trailer Park", in Matt Wray e Annalee Newitz (orgs.), *White Trash: Race and Class in America* (Nova York, Routledge, 1997); John Hartigan Jr., *Racial Situations: Class Predicaments of Whiteness in Detroit* (Princeton, Princeton University Press, 1999).
18. Naomi Wallace, *Slaughter City* (Londres e Boston, Faber & Faber, 1996); Danny Hoch, *Jails, Hospitals, and Hip Hop* (Nova York, Villard, 1998); *White Boyz* (Fox Searchlight Films, 1999).
19. James Baldwin, "White Man's Guilt", *Ebony* (1965), reproduzido in David Roediger (org.), *Black on White*, p. 321.
20. David Roediger, "Introduction", *Towards the Abolition of Whiteness*; Noel Ignatiev e John Garvey (orgs.), *Race Traitor* (Nova York, Routledge, 1996). Pode-se entrar em contato com a publicação *Race Traitor* no endereço P.O.Box 603, Cambridge, Mass. 02140. Duas recentes afirmações pessoais de valor especial encontram-se em Maurice Berger, *White Lies: Race and the Myths of Whiteness* (Nova York, Farrar-Strauss-Giroux, 1999); e Thandeka, *Learning to Be White: Money, Race, and God in America* (Nova York, Continuum, 1999). Algumas das implicações dessa perspectiva para o ativismo no movimento trabalhista contemporâneo norte-americano são exploradas em "The End of Whiteness? Reflections on a Demographic Landmark", *New Labor Forum*, 8 (primavera/verão de 2001), um simpósio organizado por David Roediger e que inclui Susan Porter Benson, Ajamu Dillahunt, Fernando Gapasin e Katie Quan. Essa publicação pode ser obtida no Queens College Labor Resource Center, Queens College, City University of New York, 25 W. 43rd. Street, 19th floor, New York, NY 10036.

Novos matizes da “branquidade”: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática¹

*Melissa Steyn*²

Abstract

A branquidade, constructo ideológico extremamente bem-sucedido do projeto modernista de colonização, é, por definição, um constructo do poder: os brancos, como grupo privilegiado, tomam sua identidade como a norma e o padrão pelos quais os outros grupos são medidos. Entretanto, à medida que a África do sul vai-se afastando do apartheid, rumo a uma sociedade multicultural mais equitativa, os “brancos” estão vivendo uma perda repentina do privilégio. Diferentes narrativas vêm sendo construídas na sociedade sobre o que significa ser branco na nova partilha. Essas narrativas situam os brancos de maneira diferente em relação ao passado, à África e aos africanos e têm um potencial variável de construção de um futuro multicultural. Do ponto de vista da análise social comparada, a atual experiência sul-africana da branquidade problematiza o modo como a “branquidade” é atualmente teorizada na Euro-América. No entanto, a conscientização da necessidade de abordá-la no contexto sul-africano ainda é embrionária.

Introdução

A África do Sul vem trilhando uma via de afastamento do apartheid, em direção a uma sociedade multicultural mais equitativa. Esse realinhamento das relações entre os grupos de pessoas do país acarreta um dos mais profundos processos psicológicos coletivos que ocorrem no mundo contemporâneo. A experiência dos “brancos” nesse realinhamento é interessante, tanto por razões inerentes ao país quanto do ponto de vista internacional/comparativo.

A narrativa da “branquidade” que perpassou a construção da identidade “branca”, à medida que a Europa se expandiu pelo globo, foi explicitamente calcada no acesso privilegiado aos recursos materiais e simbólicos relativos aos “outros” da Europa (Allen, 1994; Pieterse, 1990; Roediger, 1991; Segrest, 1994; Steyn, 1997). O mundo presumido como real pelos “brancos” cujas identidades foram moldadas em sociedades em que a raça³ era uma categoria social destacada foi, em alguns aspectos sutis, e noutros não tão sutis, uma função desse status privilegiado. Na África do Sul pós-apartheid, no entanto, os “brancos” estão vivenciando uma perda repentina do privilégio. Diferentes narrativas estão sendo construídas na sociedade sobre o que significa ser branco na nova partilha. Algumas dessas narrativas procuram preservar o maior número possível de atributos da branquidade e, por conseguinte, são intrinsecamente subversivas do ideal da equidade multicultural, enquanto outras tendem a desconstruir a bipolaridade em que a branquidade foi originalmente construída. Todas essas narrativas têm evidente significado para o futuro da cidadania multicultural na Nova África do Sul, já que são explicativas e produtoras dos modos como a identidade branca passará a ser articulada na sociedade em evolução.

Do ponto de vista da análise social comparada, a experiência diaspórica sul-africana da branquidade, historicamente, mas também e mais particularmente na atual situação descentrada na nova sociedade, problematiza o modo como a “branquidade” é teorizada, hoje em dia, nos centros metropolitanos da Euro-América. De conformi-

dade com minha tese exposta em outro texto (Steyn, 2001), afirmo aqui que a tendência a universalizar a experiência da branquidade a partir dos centros metropolitanos precisa ser interrogada. Precisamos examinar exemplos historicamente situados de *branquidades* posicionadas de maneiras diferentes, a fim de chegar a uma compreensão mais plena, mais complexa e matizada dos modos como funciona a branquidade.

Este artigo faz um breve resumo da maneira como o problema da branquidade é formulado na bibliografia pertinente e de por que ele é considerado importante para nossa compreensão da raça; em seguida, indica sucintamente por que essa teorização é problemática para entender o contexto sul-africano. Mais adiante, o ensaio examina alguns componentes da construção da narrativa da branquidade e o que significa o colapso do apartheid para essa construção. São identificados alguns papéis diferentes que a branquidade vem desempenhando na África do Sul contemporânea, através de novas tentativas de reestruturar ou desconstruir a narrativa original, e algumas das implicações disso são explicitadas.

Todavia, antes de passarmos a uma análise mais detalhada dessas questões, cabe fazer duas pequenas ressalvas. A primeira tem a ver com a questão de ser ou não útil, neste ponto da história sul-africana, reabrir velhas feridas, ao abordar explicitamente questões raciais. A segunda navega pelo contexto teórico concernente aos debates em torno do multiculturalismo.

À primeira vista, talvez pareça um retrocesso chamar a atenção para a raça, num momento em que o país tenta, penosamente, afastar-se de um passado em que a sociedade sul-africana era notoriamente estratificada de acordo com categorias raciais. Alguns podem argumentar que isso fere o espírito político, cujo tom é dado pela política oficial de não-racialismo do governo, bem como a prática acadêmica, na qual os estudiosos tomam o cuidado de não implantar categorias raciais na análise social (Seekings, 1997; Thornton, 1996). A teoria crítica da raça, todavia, defende o reconhecimento da raça

(Omi e Winant, 1994; Delgado, 1995). Essa abordagem evita as atribuições racistas essencializantes, mas considera que as realidades das oportunidades desiguais de vida nas sociedades racistas são algo que precisa ser explicado e enfrentado. Passados apenas alguns anos de governo democrático, a África do Sul ainda tem um longo caminho a percorrer para lidar com sua herança racista. É incontestável que o ideal de uma sociedade não-racista é aquilo por que lutamos, mas atingir esse objetivo requer uma atenção contínua e rigorosa para o modo como a construção da raça influenciou e continua a influenciar os posicionamentos sociais.

Conquanto se possa aceitar, em linhas gerais, que a superação dessa herança requer alguma forma de multiculturalismo, o que este significa, de fato, está longe de ser incontestável. A situação não é facilitada pelo fato de esse termo, “multiculturalismo”, abarcar um continuum de modos de lidar com a diferença que vão desde o que se chamou de multiculturalismo corporativo, ou conservador, até o multiculturalismo crítico (McClaren, 1994). Na base, porém, todas as formas de multiculturalismo são intrinsecamente políticas e subvertem as ideologias monoculturalistas dominantes (Goldberg, 1994, p. 7). As formas “mais fracas” prestam-se à apropriação pelas estruturas de poder dominantes. No contexto da Nova África do Sul, é claro que muitos interesses estabelecidos se beneficiarão da adoção de posições multiculturais “fracas” ou corporativas. Tais versões do multiculturalismo podem ser usadas para justificar e mistificar a perpetuação de uma branquidade apropriadamente podada, sob a bandeira da “diferença”. Em oposição a essas concepções da cidadania multicultural, que defendem pouco mais do que uma ligeira aparadela nas arestas das relações interculturais, este artigo se alinha com um multiculturalismo crítico mais rigoroso, que atenta para a desconstrução das posições privilegiadas do sujeito na luta pelo ideal declaradamente utópico da cidadania plenamente equitativa (McClaren, 1994, p. 55). Contudo, quero ir ainda mais longe e afirmar que, para que tal cidadania multicultural se desenvolva na África do Sul, a questão

da *branquidade* precisa ser aberta e examinada. Esta afirmativa concorda com outras críticas pós-coloniais que concebem o multiculturalismo como algo que envolve, necessariamente, uma compreensão dos contextos globais e históricos, a fim de relativizar a posição historicamente central da Europa. Assim, por exemplo, Robert Stam e Ella Shohat (1994) sustentam:

A consciência dos efeitos intelectualmente debilitantes do legado eurocêntrico forma um pano de fundo indispensável para a compreensão dos debates contemporâneos sobre o multiculturalismo (...) o multiculturalismo, na verdade, é um ataque não à Europa ou aos europeus, mas ao eurocentrismo – ao enquadramento procustiano da heterogeneidade cultural numa única perspectiva paradigmática, na qual a Europa é vista como a fonte singular do sentido, como o centro de gravidade do mundo, como a “realidade” ontológica para o resto da sombra do mundo. (Stam e Shohat, 1994, p. 296.)

Stam e Shohat explicam o eurocentrismo como “o discurso que ‘normaliza’ as relações hierárquicas de poder geradas pelo colonialismo e pelo imperialismo, sem necessariamente chegar sequer a tematizar diretamente essas questões”. Eu diria que a branquidade é a posição social ocupada pelas pessoas de ascendência européia, como consequência das ideologias raciais do colonialismo e do imperialismo europeus. Insistir em que a branquidade precisa ser desconstruída, para que a cidadania multicultural se materialize na África do Sul, portanto, não é um ataque a tais ou quais indivíduos brancos, mas à branquidade como posição de vantagem social, discursiva e historicamente construída e ideologicamente adotada como natural, e também ao conhecimento e à visão que o indivíduo tem de si mesmo a partir dessa posição.

A teorização da branquidade

Desde o início da década de 1990, tem havido uma proliferação de estudos que versam sobre a branquidade. Fishkin (1995) assinou que esse foi “um momento definidor no estudo da cultura norte-americana, pois, no início dos anos noventa, nossas idéias de

'branquidade' foram interrogadas, nossas idéias de 'negritude' tornaram-se mais complexas e o campo a que chamamos 'cultura norte-americana' começou a ser remapeado" (Fishkin, 1995, p. 428). O gesto crucial foi o deslocamento do olhar acadêmico dos "outros" racializados para o centro a partir do qual se construiu a noção de "raça". Em seu influente artigo intitulado *White*, Dyer (1988) escreveu:

Olhar com tamanha paixão e unicidade de propósito para os grupos não-dominantes teve o efeito de reproduzir o sentimento de estranheza, diferença e excepcionalidade desses grupos, o sentimento de que eles constituem desvios da norma. Entrementes, a norma seguiu adiante, como se fosse a maneira natural, inevitável e comum de sermos humanos. (Dyer, 1988, p. 44.)

Em outras palavras, os brancos "colonizam" a definição do normal e a branquidade transforma-se em "tudo e nada" (Dyer, 1988, p. 45), enquanto seu poder passa despercebido. Hyde (1995) comentou a relativa falta de consciência dos brancos a respeito de como sua vida é racializada: "A incapacidade de reconhecer explicitamente a branquidade permite que os indivíduos brancos ignorem o modo como a raça molda sua vida e, por extensão, como se acumulam os privilégios raciais" (Hyde, 1995, p. 88). Martin *et al.* (1996) assinalaram ainda o efeito desse status normativo sobre a identidade branca:

Os brancos, como grupo privilegiado, tomam sua identidade por norma e padrão pelos quais os outros grupos são medidos, e essa identidade, portanto, é invisível, a ponto mesmo de muitos brancos não pensarem conscientemente no efeito profundo que o serem brancos exerce em sua vida cotidiana. (Martin *et al.*, 1996, p. 5.)

Em suma, essa "triagem eliminadora" da racialidade na experiência pessoal deixa os brancos insensíveis "à importância da raça na estrutura social como um todo" (Frankenberg, 1993, p. 1). O objetivo crítico do atual interesse na branquidade, como esforço acadêmico, é expô-la às claras, torná-la irreversivelmente visível. Por essa razão, os estudiosos pleiteiam que a branquidade seja particularizada (Nakayama e Krizek, 1995, p. 292) e historicizada, a fim de perder

sua sensação desestabilizadora de ser a norma universal e vir a ser reconhecida como uma posição do sujeito, surgida como resultado da confluência de eventos históricos e políticos determináveis. Frankenberg (1993) chamou atenção para o papel desempenhado pelo discurso na estruturação da experiência da branquidade. Ela resumiu a questão com muita propriedade:

A branquidade tem *de fato* um conteúdo, na medida em que gera normas, modos de compreender a história, modos de pensar sobre o eu e o outro e até modos de pensar sobre a própria idéia de cultura. Por isso, a branquidade precisa ser examinada e historicizada. Precisamos examinar mais de perto o conteúdo do que é normativo e tentar analisar sua história e suas consequências. A branquidade precisa ser delimitada e "localizada". (Frankenberg, 1993, p. 231, grifo no original.)

Transferir o olhar das margens para o centro, no estudo da raça, é um análogo lógico da estratégia feminista de reformular o saber convencional que diz que a posição da mulher na sociedade é que é problemática, a fim de levantar "o problema do homem" (Ferguson, 1993), e também da estratégia de Wittig (1992) de questionar a heterossexualidade como o "problema", e não a homossexualidade marginalizada. Em todos esses casos, a autoconstrução do centro, que antes mantivera a atenção desviada de si, é denunciada. Esse deslocamento afasta-se também do exame do racismo individual, concebido como um preconceito lamentável e desviante, ao mesmo tempo que se desconhecem as estruturas de poder fundamentais que servem de esteio à compreensão que os indivíduos têm de si mesmos. Ao contrário, revela-se o caráter de constructo da posição social ocupada pelos descendentes de europeus, que foram sistematicamente beneficiados, do mesmo modo que se revelam as estratégias coletivas, conscientes e inconscientes, mediante as quais essa vantagem é obtida e preservada. Por exemplo, David Roediger (1991, 1994) realizou um trabalho importante ao mostrar como os imigrantes étnicos do proletariado, nos Estados Unidos, estabeleceram sua branquidade através da rejeição de alianças com negros da classe

trabalhadora, negociando sua entrada na “corrente central” da americanidade através da prática de comportamentos racistas e da adoção de uma ética capitalista de trabalho. Similarmente, Lipsitz (1995) mostrou que as identidades brancas nos Estados Unidos estruturaram-se através de uma “atividade grupal disciplinada, sistemática e coletiva” (Lipsitz, 1995, p. 383), do tipo das decisões normativas da Administração Federal de Habitação, que aumentaram a defasagem entre os recursos disponíveis para os brancos e os disponíveis para outras comunidades raciais.

A branquidade na África do Sul

A consciência da necessidade de examinar a branquidade no contexto sul-africano ainda é embrionária. A análise de Schutte (1995) sobre as atitudes dos brancos às vésperas da eleição geral, *What racists believe* [Em que acreditam os racistas], por exemplo, segue um exame convencional das atitudes racistas. Nos últimos tempos, contudo, começaram a vir à tona manifestações de insatisfação que convocam os estudiosos brancos a reconhecerem as maneiras pelas quais seu trabalho é impregnado por sua branquidade. Dubow (1995), por exemplo, comentou que é hora de “os historiadores brancos passarem a sentir curiosidade por seu próprio passado coletivo” (Dubow, 1995, p. 5). Os alicerces ideológicos e muitas das consequências da branquidade foram fundamentalmente iguais em todos os contextos em que houve um povoamento por pessoas provenientes da Europa, no decorrer da expansão global. Sendo assim, também é esperável que haja muitas semelhanças entre a branquidade na Euro-América e na África do Sul. As diferenças entre os dois contextos, todavia, moldaram a branquidade de modos diferentes. As particularidades do contexto sul-africano exerceram um impacto sobre os contornos da branquidade nessa região. Eis alguns exemplos: a composição demográfica do país, no qual os brancos têm sido uma pequena minoria da população total; o fato de dois grupos étnicos rivais, ambos provenientes da Europa (ingleses e africânderes), haverem-se definido primordialmente como brancos, em

contraposição aos “outros” – a população autóctone –, mas também se haverem distinguido entre si através da adoção de pontos de vista diferentes em relação aos “outros”; e o impacto psicológico da visão da África e dos africanos como os “outros” mais extremos da Europa (ver Blaut, 1993; Brantlinger, 1985; Nederveen Pieterse, 1992; McLaren, 1994; Steyn, 1999).

Fatores como esses urdiram a trama específica da branquidade na África do Sul. Em contraste com a experiência norte-americana da branquidade, que exerce uma dominação segura a partir de seu lugar de norma invisível, respaldada por vantagens demográficas, econômicas e políticas, os brancos mais ameaçados da África do Sul sempre foram sumamente conscientes de sua branquidade. Sabiam que ela implicava privilégios e que, na verdade, era o fator mais destacado a influir em todos os aspectos de sua vida (Steyn, 2001). Tal como nos Estados Unidos, certamente a branquidade era vista como definidora da forma desejável de sermos humanos, mas, no contexto sul-africano, considerou-se adequado que grupos de pessoas fossem racializados de maneiras diferentes. O que ficou inconscientemente imbuído, como parte da realidade branca admitida como fato, foi que era adequado a posição dos brancos ser a posição privilegiada (Steyn, 2001). Embora os acadêmicos possam discordar acerca da natureza exata do contexto pós-colonial e de até que ponto a África do Sul encaixa-se ou não nas várias definições debatidas, os pontos mencionados acima indicam que os sul-africanos brancos mantiveram-se próximos dos pressupostos originais que impregnaram a Narrativa Mestra da branquidade, a narrativa colonial que passou a dominar as outras explicações possíveis das diferenças entre a Europa e seus Outros (Steyn, 2001).

Perturbando o centro branco

A branquidade, como constructo ideológico extremamente bem-sucedido do projeto modernista de colonização, é, por definição (em termos literais: por ter o poder de definir o eu e o outro), um constructo

de poder. Em seu importante ensaio intitulado *Multiculturalismo*, Taylor (1994) afirmou que a identidade se constrói no diálogo que o indivíduo mantém com a compreensão que as outras pessoas têm de quem ele é. Sem dúvida, a identidade é construída na relação, principalmente por um processo de contraposição (Sollors, 1995, p. 288). No entanto, no caso de uma identidade construída a partir de uma posição de dominação, trata-se exatamente de que a reciprocidade implícita na palavra “diálogo” mostra-se ausente. Os europeus tornaram-se “brancos” à medida que se expandiram e fizeram conquistas, criando uma identidade comum que usou os africanos como o principal contraste com base no qual eles desenvolveram essa identidade comum (Lipsitz, 1995; Segrest, 1994). A idéia de raça, que é resultante de certas relações sociais, e não sua causa (Guillaumin, 1995), entrelaçou as psiques negras e brancas na interdependência (Bhabha, 1990, 1994; Fanon, 1990, 1994; Memmi, 1990; Morrison, 1992). A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem o significado do eu e do outro, através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão (Hooks, 1990; JanMohammed, 1985; Memmi, 1990). As pessoas oriundas da Europa puderam estabelecer uma identidade supranacional, que garantiu que as formações sociais emergentes em decorrência da expansão européia se articulassem de modo a beneficiar ao máximo seus interesses pessoais. A construção de uma identidade social baseada na idéia de que os europeus eram um grupo natural de pessoas, essencialmente unidas por atributos intrinsecamente superiores, de produção endógena, funcionou como uma forma de controle social nos países colonizados (Allen, 1994). Os brancos eram naturalmente aptos a governar; os recursos e as vantagens econômicas gravitavam para eles por justo merecimento; obviamente, era a sua cultura que precisava ser difundida para os outros (em benefício dos conquistados), já que os brancos pouco tinham a aprender com os nativos (Blaut, 1993). A imaginação branca estruturou-se em torno de pressupostos ideológicos referentes a seu posicionamento social adequado, em relação a pessoas de tez

mais escura, em especial os africanos, os quais, natural e endogenamente, ao que se supunha, eram adequados para o trabalho (Brantlinger, 1985; Guillaumin, 1995).

O apartheid pode ser visto como logicamente compatível com esses pressupostos e como uma de suas expressões mais plenas. Ele foi uma tentativa fundamentalista, de impulso rigorosamente modernista, de institucionalizar a Narrativa Mestra da branquidade através de mecanismos de Estado (ver Anderson, 1990, para uma análise do fundamentalismo no contexto do pós-modernismo). É uma verdade incontestável que nem todos os brancos foram isomorficamente interpelados na Narrativa Mestra e muitos puderam posicionar-se de maneiras diferentes em relação a essa narrativa, através da identificação com os discursos subjugados que circulavam na África do Sul, apesar da censura e da repressão durante os anos do apartheid. Ainda assim, os contornos gerais da narrativa influenciaram a identidade de todos os sul-africanos brancos, nem que fosse através da adoção de uma postura de oposição, e os brancos se beneficiaram das vantagens difundidas que estavam estruturadas no sistema. A posição dos “brancos pobres” não é minuciosamente discutida aqui, embora eles tenham estado entre os que mais tiraram proveito da ideologia da branquidade no contexto sul-africano. Pode-se argumentar que a política do apartheid foi especificamente instaurada para conferir vantagens à mão-de-obra branca, predominantemente composta de africânderes.

A aporia do pós-apartheid pode ser vista como o colapso da certeza que acompanha a desarticulação dos sistemas de crença modernistas (Steyn, 2001; Thornton, 1996). A situação atual da África do Sul, onde os brancos ainda detêm as vantagens econômicas, mas não o poder político nem a dominação demográfica, perturba profundamente a interpretação da realidade social a partir da posição da branquidade. Soltaram-se as amarras que mantinham no lugar as identidades sociais na África do Sul; por mais repreensíveis que fossem essas amarras, elas eram seguras, e os brancos de todos os pontos

do espectro político tinham uma medida razoável de clareza no tocante a seu papel no tecido social. Agora, os brancos têm que renegociar as identidades sociais numa posição diferente na sociedade e numa relação alterada com os mecanismos de Estado e os recursos materiais e simbólicos. (De diferentes maneiras, é claro que isso se aplica a todos os grupos populacionais dentro do país.) Todavia, como observou Appiah (1997), “Uma nova identidade é sempre pós-uma-identidade-antiga (no conhecido sentido de ‘pós’ em que o ‘pós-modernismo’ é facultado pelo próprio modernismo que ele contesta)”. No processo de dar sentido ao que significa ser branco nessas novas circunstâncias, os brancos vêm reciclando aspectos da Narrativa Mestra, recorrendo a vários outros discursos a seu alcance, e alguns vêm tentando criar novas identidades sincréticas. A discussão que se segue procura levantar alguns temas e questões principais que perpassam as mudanças em andamento nas narrativas da branquidade. Ela não traçará distinções entre as diferentes posturas adotadas perante essas questões por diferentes grupos de sul-africanos brancos.

Novas narrativas sul-africanas sobre a branquidade

Tendo ainda a Narrativa Mestra como o principal recurso para a construção de sua identidade, a maioria dos brancos sul-africanos, pelo menos até certo ponto, encontra-se em dissonância com seu futuro e seu passado, em graus e combinações variáveis. O fato objetivo de perder a posição de controle total da sociedade (por mais instável que ele fosse) tende a ser subjetivamente vivenciado como uma perda completa do poder. As narrativas atuais da branquidade na Nova África do Sul estão repletas do sentimento de eles se haverem tornado irrelevantes, de terem perdido a influência. Uma dinâmica semelhante entra em ação, por exemplo, quando os homens se confrontam com um realinhamento do poder em relação às mulheres. O fato objetivo de o indivíduo ser relativizado é subjetivamente vivido como ser marginalizado. Essas distorções se dão mais em função do grau de poder antes detido do que de uma avaliação realista do atual

equilíbrio de poder. A branquidade ainda gera um poder considerável, através das vantagens econômicas, dos benefícios cumulativos do acesso histórico aos recursos, e gera uma boa dose de hegemonia cultural, através do prestigioso status internacional da cultura européia, particularmente no mundo dos negócios.

Não obstante, persiste o fato de que a branquidade e, junto com ela, seu “outro” racial já não podem ser unilateralmente definidos a partir de uma posição de poder. Essa é a distinção crucial entre a branquidade nesse contexto e o que ela é na Euro-América e noutros países profundamente colonizados, nos quais ainda está muito mais entrincheirada, embora isso ocorra cada vez menos, à medida que a dinâmica global vai-se alterando na era pós-colonial. Isso significa que qualquer narrativa feita pelos brancos para explicar a branquidade, ou para minimizá-la com justificativas, tem que ocorrer num meio em que é preciso levar em conta as realidades dos que foram previamente descartados, as expectativas africanas e, muito particularmente, as interpretações *dessas pessoas* sobre o que significa a branquidade no novo contexto. Diversamente dos contextos em que a branquidade não foi tão profundamente relativizada, e nos quais a dependência que ela tem de seus “outros” permanece basicamente invisível (Morrison, 1992), a interdependência de brancos e negros, em todos os aspectos da nova sociedade sul-africana emergente, está “na cara” de todos os seus cidadãos.

Nessas circunstâncias, os que se agarram com força aos sustentáculos ideológicos da branquidade são lançados num estado de profunda dissonância com seu novo ambiente e com o futuro deste. A natureza co-construída da branquidade, tendo a negritude como sua antítese relacional, exige que, para que os brancos sejam superiores, existam negros inferiores com que eles sejam comparados. O governo branco, a dominação branca e as vantagens econômicas dos brancos, tudo isso só podia ser justificado pela crença na incapacidade de os africanos governarem um país com eficiência, extraírem seus recursos lucrativamente e se “desenvolverem”, seguindo a mesma tra-

jetória da Europa (Allen, 1994; Blaut, 1993; Brantlinger, 1985; Mudimbe, 1988). Na nova África do Sul, os brancos que conservam uma crença fundamentalista na Narrativa Mestra têm que acreditar que, sob o governo africano, o país está fadado ao sofrimento, na melhor das hipóteses, e, com toda probabilidade, ao fracasso. Nesse caso, eles teriam tido razão desde sempre para sustentar suas convicções, mas sua segurança e prosperidade futuras, no novo arranjo distributivo, estariam correndo graves riscos. Se optarem por permanecer no país, apesar dessas crenças, eles serão forçados a adotar atitudes e comportamentos subversivos em relação aos novos alinhamentos (talvez até contribuindo para profecias auto-realizadoras negativas), ou a minimizar os sucessos através da racionalização das narrativas (como ao afirmar que são os brancos nos bastidores que estão “realmente” fazendo o trabalho estratégico).

É característico da imaginação racista “virar o mundo de cabeça para baixo” (Cohen, 1992, p. 90) através de inversões. Assim, decorre daí que, num mundo subitamente mais normalizado, os brancos fundamentalistas têm a vivência subjetiva de que o mundo ficou de pernas para o ar. A realidade social continua a ser explicada em termos de binários raciais, mas estes, de maneira súbita e ilógica, inverteram-se, juntamente com a troca do poder. O refrão reiterado nas narrativas desses brancos é que sua situação atual é a imagem especular da situação dos negros no regime anterior. Essas narrativas concentram-se na percepção de uma vitimação e até perseguição sofridas pelos brancos, particularmente por meio de políticas como a ação afirmativa.

Por outro lado, no entanto, à medida que os esteios ideológicos da branquidade vão sendo minados pela nova ordem social, os brancos são postos em dissonância com seu passado – sua herança, sua história, seus ensinamentos parentais, sua cumplicidade com o sistema. Muitas narrativas do gênero “bode expiatório” vêm despontando para lidar com esse conflito. No estágio atual, o sistema do apartheid e as figuras de destaque em sua arquitetura e implementação ficam

com a maior parcela da responsabilidade. Essa é uma projeção parcialmente verdadeira, que protege os brancos “comuns” de suportarem um incômodo excessivo e funciona como mais uma estratégia mediante a qual a branquidade pode proteger-se da denúncia. Uma das características da branquidade (como de outras identidades construídas a partir de posições de poder) é sua falta de compreensão da experiência dos que são oprimidos pelo sistema (Frye, 1983; Memmi, 1990; Mudimbe, 1988; Trinh, 1989). Frye (1983) ofereceu um comentário perspicaz sobre esse aspecto da branquidade, ao assinalar a inserção do “ignorar” na palavra “ignorância”. O refrão preponderante que vem da população branca em geral é “Nós não sabíamos”. Um dos efeitos exercidos pela Comissão de Verdade e Reconciliação na reestruturação da sociedade foi ter confrontado os brancos com a extensão e a profundidade das camadas de ignorância mais ou menos inconsciente que permearam o antigo tecido social: uma ignorância das indignidades, das injustiças e das atrocidades perpetradas em nome da defesa de sua branquidade. Embora o psiquismo humano pareça espantosamente hábil para criar defesas contra as realidades desagradáveis, e embora existam, é claro, os brancos que optaram por ignorar o que acontecia, é muito difícil continuar-se agarrado a antigos pressupostos diante das provas apresentadas. Mais do que nos outros países colonizados, onde a branquidade não foi completamente descentrada da mesma maneira, na África do Sul ela vem-se confrontando com seu lado tenebroso.

Pelo menos duas das “purezas” que foram nucleares para a narrativa da branquidade estão ficando “enlameadas”. Memmi (1990) comentou que, ao mesmo tempo que continua a reivindicar as vantagens de ser o senhor, o opressor precisa sair inocente. Isso porque, “bem no fundo, o colonialista declara-se culpado” (Memmi, 1990, p. 123). Os mecanismos de negação, recalcamento e projeção, mediante os quais os aspectos menos atraentes do opressor acabam sendo atribuídos ao oprimido, permitiram a construção da branquidade inocente, para começo de conversa. Mas o mecanismo de culpar a víti-

ma torna-se impotente quando a vítima conquista o poder de falar e as culpas do passado tornam-se mais evidentes. Ainda assim, as alegações de inocência constituem uma grande força propulsora das narrativas que vêm sendo construídas pelos brancos na África do Sul contemporânea, refletindo o desejo de serem isentados de culpa. Conquanto os mecanismos de evasão do poder (como alegar indiferença à cor), identificados por Frankenberg como uma estratégia dos brancos nos Estados Unidos, decerto estejam presentes nos discursos dos novos brancos sul-africanos, tais estratégias, em nossos discursos, certamente são também tentativas de fugir da culpa, agora *que a branquidade* foi “descoberta”.

Numa linha similar, a idéia de uma raça branca “pura” e homogênea só pôde ser conseguida através de uma construção binária, na qual a antítese de tudo o que era desejado como atributos do eu era projetada no “outro” – na negritude, em particular na negritude da África (JanMohammed, 1985; Martin e Mohanty, 1986). Essa lente bipolar vai ficando cada vez mais desfocada, à medida que os africanos começam a receber o que lhes cabe, num sistema que corrige o acesso anteriormente desigual às oportunidades. Só agora muitos brancos começam a reconhecer os africanos como pessoas completas, em vez de projeções unidimensionais. A experiência do “ah-ah!”, ou de reconhecer o valor e o potencial na África e nos africanos, penetra cada vez mais nas narrativas que começam a desconstruir os binários opostos de antes. Para esses brancos, está havendo uma revisão da herança colonial de crenças absolutamente negativas sobre a África. Assim, por exemplo, muito se tem escrito no discurso popular, e particularmente no discurso empresarial, sobre o *Ubuntu*, o conceito africano de pessoalidade. (Ver, por exemplo, muitos dos livros publicados pela Knowledge Resources, em Randburg, como P. Christie, *Stories from an Afman(ager)*, 1996; R. Lessem, *From Hunter to Rainmaker*, 1996; L. Mbigi, *Ubuntu: The African Dream in Management*, 1997; L. Mbigi e J. Maree, *Ubuntu: The spirit of African transformation management*, 1995.) Esse conceito respeita o fato de

que um indivíduo só se realiza plenamente dentro da comunidade, através do laço de bondade que une as pessoas. É evidente que, para os brancos que querem permanecer no país, um conceito desse tipo oferece uma contraposição tranquilizadora às interpretações coloniais, recicladas e ainda vigentes, da África como intrinsecamente perigosa e hostil aos interesses dos “civilizados”. O discurso em torno do *Ubuntu* harmoniza-se com outros discursos geradores de idéias de um potencial futuro na e para a África, a exemplo da atual idéia de Renascimento Africano que o presidente Thabo Mbeki pôs em circulação no discurso nacional.

As versões dessas narrativas branco-acinzentadas introduzem conceitos de hibridez, sinergia e intersecção que contrariam diretamente as idéias de uma branquidade cultural e racialmente “pura”. (Ver, por exemplo, M. E. Steyn e K. B. Motshabi, *Cultural Synergy in South Africa: Weaving Strands of Africa and Europe*, Randburg, Knowledge Resources, 1996.) A auto-identificação como “africanos brancos”, que confere explicitamente um matiz à construção original, faz-se ouvir com mais frequência. É claro que essa auto-rotulação é contestada e apropriada por diferentes grupos, que têm interesses diversos. Entre alguns brancos, por exemplo, essa rotulação tende mais a indicar a reivindicação do direito de existir e possuir terras no continente. Trata-se, na verdade, de uma reciclagem da importância original da auto-rotulação como “africânder”,⁴ usando o discurso corrente em nossa época. Noutros casos, porém, essa denominação aponta para uma nova relação com o continente africano e com a população nativa – uma relação mais dialógica, que permite aos oriundos da Europa ser influenciados pela África e aprender com ela. Essa mentalidade traz presságios consideravelmente melhores para a perspectiva de um multiculturalismo equitativo na nova África do Sul.

Para muitos brancos, entretanto, a branquidade fragmentada com que eles agora negociam o futuro presta-se a uma redefinição mais *ad hoc* e mais circunscrita; meadas da antiga história e opções mais novas se entrelaçam e são aplicadas a diferentes aspectos de sua vida. A

tendência parece consistir em tentar descobrir maneiras de continuar branco, porém de um modo mais modesto. O retraimento, em diferentes formas, evidencia-se em muitos desses relatos do que significa ser branco hoje em dia: retraimento da africanidade da nova situação para um sentimento reavivado do valor da herança européia (como nos “padrões”); retraimento para o apego à iniciativa privada, diante da perda de outras formas de poder; retraimento para a anomia e o descompromisso afetivo com a empreitada de reestruturação social. Para alguns, o retraimento completo, através da emigração para contextos que respaldem a branquidade de modo menos problemático, é preferível a lidar com a incerteza da branquidade descentrada. Esse retraimento é contrabalançado por outras linhas narrativas que rearticulam a branquidade em termos de um poder exercido “de baixo para cima”, ou “de lado”. Nelas, a branquidade emerge como um posicionamento social que tem um papel de subversão ou resistência, ou, em termos mais positivos, como um recurso de apoio, acumulado em consequência do privilégio histórico, e que agora deve ser compartilhado, com vistas a um futuro social mais justo e mais sustentável.

A branquidade tornou-se pós-moderna; a Narrativa Mestra já não predomina sobre outras versões do que significa ser branco, e nenhuma narrativa isolada parece realmente saber essa resposta, tampouco. A ironia reside no fato de essa fragmentação estar ocorrendo no país em que, em certa época, a supremacia branca atingiu sua apoteose.

A discussão precedente mostra como a branquidade, na Nova África do Sul, vem-se configurando numa dinâmica fundamentalmente diferente, donde se pode indagar até que ponto as construções que virão a emergir se assemelharão ao que se teoriza atualmente como branquidade. Tal como noutros casos de branquidade marginalizada em áreas metropolitanas, a exemplo dos “brancos pobres” (Wray e Newitz, 1997), as margens têm muito que dizer ao centro. Certamente, as construções emergentes têm interesse para outras sociedades em que o poder branco está começando a perder força.

Mesmo assim, dada a natureza pós-moderna da branquidade que vem despontando, é provável que uma compreensão satisfatória de como a identidade branca vem-se desenvolvendo aqui precise recorrer às descobertas da teorização das identidades diaspóricas e até crioulistas. E, similarmente ao modo como os brancos da Nova África do Sul vêm atualmente vivenciando sua identidade, as teorizações resultantes decerto envolverão intersecções complexas e mutáveis entre os conhecimentos extraídos dos centros metropolitanos e a compreensão “de lavra doméstica”, emergente no próprio País.

Notas

1. Uma versão anterior deste artigo foi apresentada na conferência “Cidadania Multicultural na Nova África do Sul”, realizada na cidade do Cabo, África do Sul, em 15-17 de dezembro de 1997, sob os auspícios do Comitê de Pesquisas sobre Relações Étnicas, Raciais e Minoritárias da Associação Internacional de Sociologia, bem como do IDASA Southern Democracy Center, na cidade do Cabo.
2. Melissa Steyn é diretora do Instituto de Estudos Interculturais e sobre a Diversidade, na Universidade da Cidade do Cabo. É autora de *Whiteness just isn't what it used to be: White identity in a changing South Africa*, State University of New York Press, 2001.
3. Considero axiomático que o conceito de “raça”, tal como impregnou as relações sociais, é socialmente construído. Para não sobrecarregar os leitores com aspas cansativas a cada menção da “raça” e de posições raciais específicas, como a “branquidade”, confiarei em que seu discernimento fornecerá a ressalva necessária ao tom dessas palavras.
4. Africânder é um indivíduo sul-africano branco, em geral descendente de holandeses.

Bibliografia

- Allen, T. W. *The Invention of the White Race. Vol. 1: Racial Oppression and Social Control*. Nova York: Verso, 1994.
- Anderson, W. T. *Reality Isn't What It Used to Be*. San Francisco: Harper and Row, 1990.

- Appiah, K. A. *Cosmopolitan Patriots*. Seminário sobre a África, Centro de Estudos Africanos. Universidade da Cidade do Cabo, 1997.
- Bhabha, H. "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative", in Goldberg, 1990, p. 283-294.
- Bhabha, H. "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition", in Williams e Chrisman, 1994, p. 498-516.
- Blaut, J. M. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Nova York: The Guilford Press, 1993.
- Brantlinger, P. "Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent". *Critical Inquiry*, 12, 1985, p. 166-203.
- Christie, P. *Stories from an Afman(ager)!*. Randburg, Knowledge Resources, 1996.
- Cohen, P. "'It's Racism What Dunit': Hidden Narratives in Theories of Racism", in Donald e Rattansi, 1992, p. 11-48.
- Delgado, R. (org.) *Critical Race Theory: The Cutting Edge*. Filadélfia: Temple University Press, 1995.
- Dubow, S. *Illicit Union: Scientific Racism in Modern South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Dyer, R. "White". *Screen*, 29, 1988, p. 44-65.
- Fanon, F. "The Fact of Blackness", in Goldberg, 1990, p. 108-126 (texto original publicado em 1952).
- Fanon, F. "On National Culture", in Williams e Chrisman (orgs.), 1994, p. 298-516.
- Ferguson, K. E. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Fishkin, S. F. "Interrogating 'Whiteness', Complicating 'Blackness': Remapping American Culture". *American Quarterly* 47(3), 1995, p. 428-466.
- Frankenberg, R. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Mineápolis: Minnesota University Press, 1993.
- Frye, M., *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Nova York: The Crossing Press, 1983.

- Goldberg, D. T. "Introduction: Multicultural Conditions", in Goldberg, ..., 1994.
- Guillaumin, C. *Racism, Sexism, Power, and Ideology*. Nova York: Routledge, 1995.
- Hooks, B. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- Hyde, C. "The Meanings of Whiteness". *Qualitative Sociology*, 18(1), 1995, p. 87-95.
- JanMohammed, A. R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature". *Critical Inquiry* 12, 1985, p. 59-87.
- Lessem, R. *From Hunter to Rainmaker: The Southern African Businessphere*. Randburg: Knowledge Resources, 1996.
- Lipsitz, G. "The Possessive Investment in Whiteness: Racialized Social Democracy and the 'White' Problem in American Studies". *American Quarterly* 47(3), 1995, p. 369-387.
- Martin, B. e C. T. Mohanty. "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It", in De Lauretis, ..., 1987.
- Martin, J. M., R. L. Krizek, T. N. Nakayama e L. Bradford. "Exploring Whiteness: A Study of Self Labels for White Americans". *Communication Quarterly*, 44(2), 1996.
- Mbigi, L. *Ubuntu: The African Dream of Management*. Randburg: Knowledge Resources, 1997.
- Mbigi, L., e J. Maree. *Ubuntu: The Spirit of African Transformation Management*. Randburg: Knowledge Resources, 1995.
- McLaren, P. "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism", in Goldberg, 1994.
- Memmi, A. *The Colonizer and the Colonized* (trad. H. Greenfield). Londres: Earthscan Publications, 1990 (texto original publicado em 1957).
- Morrison, T. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Mudimbe, Y. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

- Nakayama, T. K. e R. L. Krizek. "Whiteness: A Strategic Rhetoric". *Quarterly Journal of Speech*, 81(3), 1995, p. 291-310.
- Nederveen Pieterse, J. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Omi, M. e H. Winant. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. Nova York: Routledge, 1994.
- Roediger, D. R. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Nova York, Verso, 1991.
- Roediger, D. R. *Toward the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics and the American Working Class*. Nova York: Verso, 1994.
- Schutte, G. *What Racists Believe*. Thousand Oaks: Sage, 1995.
- Seekings, J. "From the Ballot Box to the Bookshelf: Studies of the 1994 South African General Election". *Journal of Contemporary African Studies*, 15(2), 1997, p. 287-309.
- Segrest, M. *Memoir of a Race Traitor*. Boston: South End Press, 1994.
- Sollors, W. "Ethnicity", in F. Lentricchia e T. McClaughlin (orgs.), *Critical Terms for Literary Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2ª ed., 1995, p. 288-305.
- Stam, R. e E. Shohat: "Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media" in Goldberg, 1994.
- Steyn, M. E. *Whiteness Just Isn't What It Used to Be: White Identity in the New South Africa*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Steyn, M. E. "Whiteness in Context: A Personal Narrative", in Nakayama e Martins (orgs.), *Whiteness: The Communication of Social Identity*. Thousand Oaks: Sage, 1999.
- Steyn, M. E. *Who Are You and What Have You Done with the Real Hottentots?: The Legacy of Contested Colonial Narratives of Settlement in the New South Africa*, ..., 1997.
- Steyn, M. E. e K. B. Motshabi (orgs.). *Cultural Synergy in South Africa: Weaving Strands of Africa and Europe*. Randburg: Knowledge Resources, 1996.
- Taylor, C. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*.

- Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Thornton, R. "The Potentials of Boundaries in South Africa: Steps Towards a Theory of the Social Edge" in R. Werbner e T. Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in South Africa*. Londres: Zed Books, 1996.
- Trinh, T. M. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Wittig, M. *The Straight Mind*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Wray, M. e A. Newitz (orgs.). *White Trash: Race and Class in America*. Nova York: Routledge, 1997.

A “Ásia” e a crise da branquidade no mundo ocidental*

Ghassan Hage

Antropologia, Universidade de Sydney

Introdução

Nos últimos vinte anos, os Estados Unidos, a França e a Austrália têm assistido, num setor de suas respectivas populações brancas, ao surgimento de uma política baseada na experiência de declínio dos brancos: um sentimento de que ser “norte-americano branco”, “australiano branco” ou “*Français de souche*”¹ já não produz os privilégios, oportunidades ou promessas nacionais percebidos como existentes em épocas anteriores.

O discurso sobre o declínio dos brancos varia consideravelmente entre esses três países, mas tem algumas importantes características transnacionais em comum. O bastante, creio eu, para se afirmar que constitui a expressão de uma experiência transocidental semelhante da branquidade, mesmo que se trate de uma experiência específica de apenas alguns setores da população branca de cada país. As mais importantes dessas características são, primeiro, uma concepção de si mesmo como representando o nativo “médio”, “comum” ou “da corrente central” e, por conseguinte, um sentimento profundo da legitimidade nacional das próprias queixas. Segundo, uma per-

cepção acentuada das “minorias” e dos migrantes como uma ameaça ao bem-estar pessoal.² Terceiro, uma visão do “trabalho”, juntamente com a branquidade, como uma forma importante de conquistar a inserção pessoal no país, e a percepção resultante dos beneficiários da assistência social, particularmente os não-brancos, como indivíduos sem merecimento, que se aproveitam fraudulentamente da generosidade da nação. Esta última percepção é acompanhada por um compromisso com modelos assistenciais do tipo “trabalhar por merecer a seguridade social” (por exemplo, o “*workfare*”,³ nos Estados Unidos, ou o “trabalhe pelo salário-desemprego”, na Austrália).

Uma consequência importante dessas interpretações é uma crise de identificação com o Estado nacional existente, baseada no fato de ele ser percebido como propenso a favorecer as “minorias” e os migrantes, por um lado, e os interesses comerciais globais, por outro.⁴ Isso fica claramente explícito na queixa que é a marca registrada do discurso sobre o declínio: a de que as pessoas “comuns”, oriundas da cultura dominante de cada um desses países, estão sofrendo uma discriminação às avessas. Assim, de acordo com uma pesquisa feita pelos meios de comunicação, 92% dos seguidores da Frente Nacional concordaram com a afirmação de Le Pen de que “ser francês nem sempre é uma vantagem na França”. Na Austrália, Pauline Hanson afirmou que “a pessoa mais oprimida neste país é o homem branco anglo-saxão” (*in* Leser, 1996, p. 27). Nos Estados Unidos, os adeptos de David Duke já não vêem o Estado norte-americano como seu representante e se referem a ele como o Estado “judaico-crioulo”.

Neste artigo, concentro-me nos seguidores do “One Nation Party”, da australiana Pauline Hanson, e sua relação com os asiáticos e a Ásia, a fim de examinar algumas das características-chave dessa crise de identificação nacional e da maneira consequente de vivenciar-se como um branco em declínio. E, o que é mais importante, explico por que essa crise de identificação nacional é primordialmente vivida como uma crise da branquidade, e por que, no caso da Austrália, trata-se de uma crise maciçamente moldada pela evolução das rela-

ções do país com a Ásia e pelas percepções da migração asiática para a Austrália.

No discurso oficial, as relações da Austrália com a Ásia evoluíram consideravelmente e para melhor nos últimos anos. O discurso governamental retrata a Ásia, cada vez mais, como a esfera natural de inserção econômica da Austrália, havendo alguns políticos chegado a sugerir que talvez ela seja até a esfera natural de inserção cultural do país. Essa evolução foi moldada, clara e primordialmente, pelo surgimento e consolidação de um capitalismo asiático bem-sucedido. Mas foi também moldada pelo abandono da política da Austrália branca ocorrido no pós-guerra, pela orientação para uma sociedade multicultural que valoriza o pluralismo cultural, e pelo consequente aumento da imigração de asiáticos do proletariado e da classe média. A natureza antiasiática do discurso australiano sobre o declínio dos brancos não pode ser entendida fora desse contexto.

O discurso australiano sobre o declínio dos brancos

Embora se possam encontrar alguns componentes do discurso australiano sobre o declínio dos brancos em tempos tão remotos quanto a época da corrida do ouro, durante a primeira onda grave de temores dos brancos de “serem tragados pelos asiáticos”, tal discurso reafirmou-se como uma parte muito mais permanente do discurso nacional a partir da década de 1980. Essa foi a data do “debate de Blainey”, quando o historiador australiano Geoffrey Blainey expressou publicamente sua oposição ao que via como a imigração asiática exagerada da época, e externou suas preocupações quanto ao destino dos australianos de origem britânica. Pareceu-lhe que estes últimos estavam perdendo o direito de preservar sua cultura:

Se as pessoas de todas as minorias têm o direito de estabelecer aqui um estilo de vida que lhes seja familiar, não será igualmente correto – ou mais ainda, numa democracia – que a maioria dos australianos preserve o estilo de vida que lhes é familiar? (G. Blainey, 1984, p. 124.)

Blainey também manifestou sua preocupação com o que via como uma desvalorização, por parte dos historiadores e intelectuais, da *contribuição britânico-australiana* positiva para a formação da Austrália, e como uma concentração em aspectos negativos, tais como o racismo e os impulsos genocidas contra as populações nativas, que permeiam a história da colonização branca na Austrália.

Desde o debate de Blainey, houve diversos outros “debates” similares, nos quais o discurso sobre o declínio ganhou espaço no horário nobre da mídia.⁵ Ele é bem exemplificado pelo desabafo feito pelo apresentador de rádio Ron Casey, diante do que lhe pareceu ser o declínio de expressões australianas como “*bonzer*”:⁶

Imagino que seja demais pedir que os australianos usem palavras como “*bonzer*”. Dentro de mais uns dez anos, com todos os japoneses e chineses de olho rasgado que estão vindo para o País, vai ser “*Bonzai, Bonzai*”. Espere só até os australianos brancos natos virarem minoria, companheiro; aí o mundo será nosso. Poderemos arranjar apartamentos do comitê habitacional, poderemos fazer o que quisermos, mas, primeiro que tudo, temos de trazer para cá um número suficiente de chineses para nos tornarmos minoria. (R. Casey, 1989, p. 12).

Contudo, foi o surgimento do Partido da Nação Única, de Pauline Hanson, que conferiu a esse discurso sua articulação política mais sistemática. Como disse Hanson em seu primeiro discurso no parlamento, depois de ser eleita:

Temos hoje uma situação em que uma espécie de racismo às avessas é imposto aos australianos da corrente central por aqueles que promovem a correção política, e também pelos que controlam as várias “indústrias”, financiadas pelo contribuinte, que florescem em nossa sociedade para prestar serviços aos aborígenes, aos multiculturalistas e a uma porção de outros grupos minoritários. (P. Hanson, 1996, p. 1.)

É claro que o discurso sobre o declínio não é sentido apenas pelos que têm a capacidade de articulá-lo na esfera pública. Temas e medos similares foram expressos por australianos brancos com menor desenvoltura verbal. Como declarou um desempregado numa

entrevista, “Agora somos uma raça em extinção, e acho que a maioria de nós concorda com isso”.

A concentração da mídia e até dos meios acadêmicos no discurso sobre o declínio como uma forma de “racismo”, usando uma definição muito frouxa, tem limitado nossa compreensão desse fenômeno. Na Austrália, os hansonistas negam com veemência que sejam racistas e, para alguns jornalistas e intelectuais, tornou-se quase um passatempo nacional provar que eles de fato o são.

Uma das dificuldades da categoria “racismo” é que as ideologias racistas, em si mesmas, não explicam o desejo de expulsar os “estrangeiros” ou impedi-los de ter acesso a certos benefícios estatais. Nem mesmo a forma mais vil de racismo (o racismo de David Duke, por exemplo), concebida em bases biológicas e que interpreta os “negros” ou os “asiáticos” como tipos geneticamente inferiores de seres humanos, implica automaticamente um desejo de expulsá-los ou trancafiá-los em espaços separados. Por exemplo, posso muito bem achar que os “negros” são inferiores e não me importar com o lugar em que eles estão, nem mesmo em saber se estão sentados a meu lado no ônibus ou morando num “gueto” etc. Entretanto, assim que começo a me preocupar com coisas como o excesso de “asiáticos”, a presença de uma pessoa negra a meu lado ou as concentrações de migrantes nos “guetos”, fora do alcance da lei, na verdade afirmo meu desejo de ser um administrador do espaço: alguém que tem ou deveria ter uma relação privilegiada com determinado espaço, de modo a ter o direito de controlar quem mora nele e de que maneira as pessoas devem viver nesse espaço. Ao que me parece, é por isso que, ao lidarmos com o discurso sobre o declínio, estamos lidando muito mais com uma crise do sentimento de fazer parte da nação do que meramente com o “racismo”.

Quando, em seu estilo poético incomparável, Michelet, um dos primeiros observadores perspicazes da importância do nacionalismo, descreveu o nascimento de um “francês”, tinha clara consciência de que ser um cidadão nato era, acima de tudo, uma questão

de auto-realização e viabilidade: as pessoas se identificam como nacionalistas, frisou Michelet, porque a identidade nacional lhes dá reconhecimento. Tornar-se francês, disse ele, significava que o indivíduo era “respeitado” como uma pessoa “apta a reivindicar sua dignidade de homem”. O nacionalismo dava ao cidadão nacional uma forma de importância social. Para Michelet, essa importância derivava principalmente de o súdito nacional sentir-se controlado do território nacional. O que dava dignidade ao francês era estar “imediatamente de posse de sua terra natal”. Esse sentimento de controle, prosseguiu Michelet, era o que permitia ao cidadão nato receber “sua quota de esperança”. A dignidade e a esperança foram perspicazmente entendidas como o que o nacionalista extraía do sentimento de controlar seu espaço nacional (J. Michelet, 1965, p. 100).

Ao examinar o discurso sobre o declínio, podemos facilmente ver expressar-se uma crise da pertença nacional, na qual as pessoas sentem justamente uma perda da dignidade e da esperança, associada à percepção da perda de controle de “sua terra natal”. É essa dimensão nacionalista que a concentração no “racismo” nos impede de perceber.

Se examinarmos com atenção as próprias afirmações com que os proponentes do discurso sobre o declínio procuram distanciar-se do “racismo”, veremos que elas são muito mais impulsionadas por uma preocupação premente e sistemática com o controle nacional/espacial do que com a raça propriamente dita.

Exemplo disso é a afirmação de Hanson: “Não estou dizendo que eu queira parar com toda a imigração asiática. Sempre houve e sempre haverá uma presença asiática na Austrália. Tudo o que quero é que se restabeleça o equilíbrio.” A palavra-chave que impulsiona seu discurso não é a categoria racial “asiático”, mas a categoria espacial “presença”, com suas implicações de uma alteridade refratária, dócil e tolerável. Para Hanson, como “presença” em sua nação equilibrada, os asiáticos não constituem problema. Por isso é que ela pode afir-

mar, com credibilidade, que seu discurso não é racista. Segundo sua lógica do que é o racismo, se ela tivesse problemas com os asiáticos como raça, opor-se-ia a qualquer tipo de presença asiática. No entanto, essa insistência na presença não é um bom presságio para “os asiáticos”, pois, se eles vierem a ser algo mais do que uma presença, tendo Hanson como responsável pela manutenção do equilíbrio, certamente se tornarão um problema. Os asiáticos são bem-vindos na Nação Única de Pauline Hanson, desde que não se incomodem com o fato de ela verificar seu número de vez em quando. Portanto, Pauline Hanson pode não ser racista, segundo seus próprios critérios, mas com certeza tem a convicção inabalável de que um australiano branco semelhante a ela é quem deve controlar o número dos asiáticos. Seu sentimento de crise emana do fato de ela não se sentir efetivamente no controle da situação, como deveria estar uma cidadã nata de seu tipo.

Essa lógica perpassa toda a tradição do discurso sobre o declínio. Se examinarmos a íntegra do texto de *All for Australia* [Tudo pela Austrália], de Geoffrey Blainey, bem como outros livros – como a autobiografia de Ron Casey, *Confessions of a Larrikin* [Confissões de um baderneiro], ou *The Truth* [A verdade], de Pauline Hanson –, não poderemos deixar de reconhecer que a preocupação com a perda de controle do espaço nacional é muito mais urgente e difundida do que a preocupação com a “raça”. É por isso que Blainey cita em tom aprovador esta afirmação de Charles Price:

Assim como a família tem o direito de decidir quem convidar para uma visita ou para morar em sua casa, também a nação tem o direito de decidir sobre sua composição étnica e sobre o tipo de pessoas que convida para visitá-la ou para viver permanentemente dentro de suas fronteiras. Esse princípio é subjacente à recusa da Malásia e do Sri Lanka a receber mais indianos como moradores permanentes, bem como à recusa similar de países do mundo inteiro a aceitar um grande número de pessoas de origens e costumes muito diferentes. Só em alguns países, como a Austrália, os Estados Unidos ou o Reino Unido, é que esse princípio é censurado como “racista” por ideólogos insensíveis e pouco realistas (in G. Blainey, 1984, p. 55).

Também para Hanson, a questão é, primordialmente, o controle “de casa”:

Posso convidar quem eu quiser a minha casa, mas não tenho voz ativa sobre quem entra em meu país. Essa situação tem que mudar (P. Hanson, 1997, p. 17).

É essa perda do controle que leva tais cidadãos natos a vivenciar um agudo sentimento de perda social e existencial da dignidade e da esperança, que eles almejam recuperar. Isso se expressou com clareza em algumas das entrevistas realizadas com simpatizantes do Partido da Nação Única de Pauline Hanson.

Alan trabalha como vendedor numa grande loja de computadores. Está no mesmo emprego há sete anos. Sonha com uma posição de maior prestígio: “Comecei a fazer um curso de computação na TAFE, mas tive de largar.” Ele tentou obter um empréstimo bancário para abrir seu próprio negócio. Não teve sucesso e racializou inteiramente a frustração de seu desejo: o gerente do banco era “asiático” e se recusou a lhe conceder o empréstimo “porque sou australiano”. Para ele, o que aconteceu foi prova de que “estamos afundando” e de que “os asiáticos não vão demorar a tomar conta de tudo”. Na verdade, “nós” estamos “tão desamparados” que lhes “estamos entregando tudo de bandeja”. E veio a explosão violenta:

Essa bosta desses asiáticos de classe média... já vi a expressão na cara deles?... conheço muito bem aquela expressão... mais da metade das pessoas que entram aqui para comprar computadores são asiáticas... elas olham para nós como se a gente devesse se ajoelhar e beijar os pés delas, e agradecer por elas entrarem aqui.

Paul trabalha “na indústria de carne” há muito tempo (“a vida inteira”). Tem cinquenta anos e nunca se casou, mas tem sobrinhas e sobrinhos com quem convive habitualmente. Suas esperanças para eles são toldadas por preocupações:

Paul: Eu olho pra minhas sobrinhas e sobrinhos e penso com meus botões: “Meu Deus, eles nunca vão arranjar emprego.” Quer dizer, não só continu-

am trazendo mais gente para fazer o trabalho braçal, e estamos passando por isso lá no meu trabalho, como também nas universidades e tudo o mais, sabe, até... até a garotada que quer voltar para a universidade... eles estão trazendo mais asiáticos pras universidades, porque eles têm dinheiro. E o pessoal que é daqui mesmo? Estão todos andando pra trás... Eu fui ao médico aqui da esquina ontem à noite, foi a primeira, a primeira vez que estive lá...

Entrevistador (eu): Certo...

Paul: ... e... Cheguei lá ontem de noite e um deles, um é indiano e o outro é uma outra porcaria qualquer, e eu pensei: “dane-se, não venho mais aqui, vou voltar pro hospital geral.”

Eu: A-hã.

Paul: Sabe, mas, cadê os nossos médicos? Quer dizer, num lugar do tamanho de Marrickville, está certo, sabe como é... que haja lá, que haja uns dois...

Eu: Sim.

Paul: Porque você... a gente precisa dos médicos étnicos pra conversar e tudo o mais, sabe como é, mas, quando a gente vai a qualquer lugar... Acho que foi no hospital de Westmead, bom, quase todos os médicos e enfermeiras de lá são asiáticos...

Um dos aspectos mais marcantes dessas entrevistas e de muitas outras similares⁷ é o modo como o discurso sobre o declínio dos brancos é acompanhado por um sentimento de crise da mobilidade social, que é contrastado com os asiáticos de classe média, percebidos como estando em ascensão,⁸ ou cuja culpa é imputada a eles. Ou seja, a crise do controle social não só é vivida como uma crise do controle sobre a movimentação física dos imigrantes no país, mas também como uma crise do controle sobre a movimentação entre as classes e os grupos de status. Pessoas que deveriam estar na base da escala social parecem estar ascendendo para posições de alto status, enquanto a pessoa em crise se percebe como “empacada” no lugar em que se encontra. Isso explica, em parte, a oposição entre “a quintessência dos cidadãos natos, que trabalham com afinco, mas continuam no mesmo lugar”, e “os cidadãos ilegítimos, que vêm de um meio pobre e conseguem mobilidade social através da seguridade

social”. Também é essa a oposição subjacente ao apoio dado aos programas do tipo “trabalhe pelo salário-desemprego”.

Alan vivencia a classe média asiática não só como algo que frustrou seus desejos de mobilidade social, mas também – provavelmente com base em sua “experiência no banco” – vê a presença dela como o sinal de uma inversão de poder no país. São experiências como essa que levam à desintegração do sentimento que o indivíduo tem de uma “inserção privilegiada” na nação, com base na identidade cultural, e à experiência subsequente de “perder o controle” e “ser tragado”. Paul, por outro lado, não parece ter grande esperança de conseguir, ele próprio, um emprego melhor, e seus sonhos de mobilidade social dizem respeito à nova geração. Claramente, vê nos solbrinhos aqueles que poderiam melhorar a situação da “família”. Mas as posições que abrigam essas esperanças (profissões universitárias, médicos) estão sendo ocupadas por asiáticos, à custa de cidadãos brancos vistos como aqueles que deveriam legitimamente ocupá-las. É nesse sentido que essa crise percebida na mobilidade social é uma crise da esperança. Embora a esperança, como categoria existencial geral, não possa ser reduzida a aspirações à mobilidade social, não há dúvida de que o capitalismo, em certo sentido, torna hegemônica a esperança social e faz dos sonhos de mobilidade social uma das principais formas de “esperar”. Isso inclui a “esperança” que os nativos têm a expectativa de gerar por fazerem parte da nação.

Eu sugeriria que a natureza da crise de esperança expressa no discurso sobre o declínio constitui um de seus aspectos mais importantes, refletindo uma crise generalizada do modo como o capitalismo conseguiu “distribuir esperança” e estabelecer sua legitimidade na era colonial.

Durante essa era colonial, a branquidade deu aos que podiam identificar-se como brancos um sentimento de viabilidade e esperança, ligado ao sentimento de fazer parte do grupo etnocultural dominante e mais afortunado do capitalismo. Entretanto, as mudanças da configuração etnocultural do desenvolvimento capitalista, na era do

capitalismo pós-colonial e global (da ascensão do capitalismo asiático, por exemplo), produziram uma crise de identificação naqueles que extraíam seu sentimento predominante de viabilidade do fato de serem brancos.

A crise da branquidade no mundo pós-colonial

As teorias do racismo frisam cada vez mais a natureza construída da “raça” (E. Balibar e I. Wallerstein, 1991; D. Goldberg, 1993; R. Miles, 1993). Em sua maioria esmagadora, porém, a análise daquilo a que se faz referência como processo de racialização tem por objeto a construção do grupo vitimado, a exemplo dos “negros” ou dos “asiáticos”, como uma “raça”. Nesse sentido, o processo de “construção” é visto, tal como a própria discriminação racial, como algo que o grupo dominante faz com os dominados. E, em parte pelo fato de que “ser construído como uma raça” é visto como moralmente abominável, o processo de “construir-se como raça”, apesar de comumente presumido ou pouco mencionado, tem recebido pouquíssima atenção analítica sistemática. Isso se aplica não somente aos processos de auto-racialização em que às vezes se empenham os grupos vitimados, mas também à auto-racialização em que se empenha o grupo dominante, como correlato necessário da racialização dos vitimados. Isso porque, se os vitimados são vistos por seus aspectos essenciais e homogêneos pelos dominadores, estes, necessariamente, têm que se ver por seus aspectos essenciais e se homogêneos.

Essa desatenção para com os processos de autoconstrução racial por parte dos dominadores começou a ser remediada, recentemente, pelo interesse que vem despontando, de maneira acentuada, nas ciências sociais e nos estudos culturais, pelo estudo da “construção (histórica e social) da branquidade”. Essa tendência analítica tem seu maior desenvolvimento nos Estados Unidos e, segundo Frankenberg (1997), foi de extrema importância em estudos históricos em que uma série de trabalhos (como Horsman, 1981; Roediger, 1991) leva-

tem o chamado livro de Theodor Allen, *The Invention of the White Race* [A invenção da raça branca] (1994). Mas há também um número crescente de pesquisas das áreas da sociologia e dos estudos étnicos sobre a maneira como a branquidade é construída ou reproduzida nas estruturas sociais e nos processos sociais que delimitam a sociedade norte-americana (como D. Wellman, 1993), entre as quais se inclui o trabalho da própria Frankenberg (1993 e 1997). Na França, embora tenha havido trabalhos excelentes na teorização do racismo em geral e do racismo francês em particular (P. Taguieff, 1987; M. Wieviorka, 1991 e 1993), não há nenhuma tentativa de examinar a forma de auto-racialização que faz parte do "ser francês". Todavia, a despeito do valor de todo esse trabalho e, em particular, dos trabalhos norte-americanos sobre a branquidade, ainda há muito pouco sobre a experiência e a construção cotidianas do próprio sujeito como pessoa racializada.

Permitam-me deixar claro desde já que, ao falar em experiência vivenciada por uma pessoa racializada, não me refiro primordialmente à vivência que o sujeito tem de si mesmo como fazendo parte de um grupo, e sim, o que é mais importante, à experiência da própria identidade como uma essência herdada e um potencial que confere ao indivíduo poderes e aptidões intrínsecos. Que significa vivenciar a própria identidade como um bem que confere poderes sociais (por exemplo, minha branquidade me permite ser tratado "normalmente" numa burocracia governamental, ou me permite sonhar com um futuro melhor)? E, de igual importância, quais são as condições de possibilidade dessa experiência que uma das mistificações do nacionalismo se com freqüência procura manter a dis-

Anderson, que procura manter a dis-
ção, uma das razões de as

camaradagem horizontal. Em última instância, é essa fraternidade que tem possibilitado, nos últimos dois séculos, não propriamente que tantos milhões de pessoas matem, mas que se disponham a morrer por essa fantasia limitada. (B. Anderson, 1983, p. 16.)

Mas essa capacidade dos que se entregam à imaginação nacionalista de ver uma fraternidade horizontal, a despeito da presença da desigualdade real, não é problematizada por Anderson. Nem tampouco o é, aliás, por qualquer outro comentarista do nacionalismo de que eu tenha conhecimento. No entanto, dado que essa desigualdade real é visível e experimentada por muitos nacionalistas, parece necessário explicar por que o sentimento de "camaradagem horizontal" sobre-põe-se à percepção de "diferenças verticais" ou coexiste com ela. É aí que o processo de auto-racialização torna-se importante. É somente ao se perceber a própria identidade como um poder ou um potencial (uma essência anistórica e associal), isto é, como um meio para se ter esperança, que a posse dela passa a ser mais valorizada do que a realização desse potencial.

O nacionalista auto-racializado/etnicizado é alguém que usa e vivencia sua identidade racializada/etnicizada como algo que o distingue dos que não a possuem. Consideremos um grupo de norte-americanos brancos vivendo num bairro pobre na década de 1950. Eles podem ser paupérrimos e morar ao lado de norte-americanos negros igualmente pobres. Mas também podem ter pleno conhecimento dos muitos norte-americanos brancos mais ricos que existem no país. Apesar da pobreza, que os colocaria estruturalmente em pé de igualdade com os vizinhos negros, e se tiverem tendência a fazê-lo, em função de vários determinantes sociais, esses norte-americanos brancos poderão vivenciar sua identidade como uma "essência" racializada, ver-se como detentores de um potencial que os distingue dos negros, e vivenciar os Estados Unidos como uma camaradagem horizontal de norte-americanos brancos. Isso porque, primeiro, nos Estados Unidos dos anos cinquenta, em geral os brancos eram a única "comunidade" bem-sucedida, e, segundo, no plano internacional da épo-

ram ao aclamado livro de Theodor Allen, *The Invention of the White Race* [A invenção da raça branca] (1994). Mas há também um número crescente de pesquisas das áreas da sociologia e dos estudos culturais sobre a maneira como a branquidade é construída ou reproduzida nas estruturas sociais e nos processos sociais que delineiam a sociedade norte-americana (como D. Wellman, 1993), entre as quais se inclui o trabalho da própria Frankenberg (1993 e 1997). Na França, embora tenha havido trabalhos excelentes na teorização do racismo em geral e do racismo francês em particular (P. Taguieff, 1987; M. Wieviorka, 1991 e 1993), não há nenhuma tentativa de examinar a forma de auto-racialização que faz parte do “ser francês”. Todavia, a despeito do valor de todo esse trabalho e, em particular, dos trabalhos norte-americanos sobre a branquidade, ainda há muito pouco sobre a experiência e a construção cotidianas do próprio sujeito como pessoa racializada.

Permitam-me deixar claro desde já que, ao falar em experiência do eu como pessoa racializada, não me refiro primordialmente à vivência que o sujeito tem de si mesmo como fazendo parte de um grupo, e sim, o que é mais importante, à experiência da própria identidade como uma essência herdada e um potencial que confere ao indivíduo poderes e aptidões intrínsecos. Que significa vivenciar a própria identidade como um bem que confere poderes sociais (por exemplo, minha branquidade me permite ser tratado “normalmente” numa burocracia governamental, ou me permite sonhar com um futuro melhor)? E, de igual importância, quais são as condições de possibilidade dessa experiência da identidade?

Afirma-se com frequência que uma das mistificações do nacionalismo é que ele obscurece as divisões sociais dentro da nação ou da comunidade. Até para Benedict Anderson, que procura manter a distância de idéias marxistas como a mistificação, uma das razões de as nações serem “comunidades imaginárias” é que,

independentemente da desigualdade e da exploração reais que possam prevalecer em cada uma delas, a nação é sempre concebida como uma profunda

camaradagem horizontal. Em última instância, é essa fraternidade que tem possibilitado, nos últimos dois séculos, não propriamente que tantos milhões de pessoas matem, mas que se disponham a morrer por essa fantasia limitada. (B. Anderson, 1983, p. 16.)

Mas essa capacidade dos que se entregam à imaginação nacionalista de ver uma fraternidade horizontal, a despeito da presença da desigualdade real, não é problematizada por Anderson. Nem tampouco o é, aliás, por qualquer outro comentarista do nacionalismo de que eu tenha conhecimento. No entanto, dado que essa desigualdade real é visível e experimentada por muitos nacionalistas, parece necessário explicar por que o sentimento de “camaradagem horizontal” sobre-põe-se à percepção de “diferenças verticais” ou coexiste com ela. É aí que o processo de auto-racialização torna-se importante. É somente ao se perceber a própria identidade como um poder ou um potencial (uma essência anistórica e associal), isto é, como um meio para se ter esperança, que a posse dela passa a ser mais valorizada do que a realização desse potencial.

O nacionalista auto-racializado/etnicizado é alguém que usa e vivencia sua identidade racializada/etnicizada como algo que o distingue dos que não a possuem. Consideremos um grupo de norte-americanos brancos vivendo num bairro pobre na década de 1950. Eles podem ser paupérrimos e morar ao lado de norte-americanos negros igualmente pobres. Mas também podem ter pleno conhecimento dos muitos norte-americanos brancos mais ricos que existem no país. Apesar da pobreza, que os colocaria estruturalmente em pé de igualdade com os vizinhos negros, e se tiverem tendência a fazê-lo, em função de vários determinantes sociais, esses norte-americanos brancos poderão vivenciar sua identidade como uma “essência” racializada, ver-se como detentores de um potencial que os distingue dos negros, e vivenciar os Estados Unidos como uma camaradagem horizontal de norte-americanos brancos. Isso porque, primeiro, nos Estados Unidos dos anos cinquenta, em geral os brancos eram a única “comunidade” bem-sucedida, e, segundo, no plano internacional da épo-

ca, as nações européias “brancas” estavam em situação muito melhor do que qualquer nação negra ou mestiça. Ou seja, esses norte-americanos brancos podiam ser pobres, mas estavam aptos a confirmar empiricamente, para si mesmos, a idéia de que ser branco oferecia a possibilidade de mobilidade social. Por conseguinte, a identidade branca era vivenciada como um princípio de esperança. E é esse princípio de esperança, a promessa de um futuro melhor, encarnado na identidade branca racializada, que tem muito mais importância do que qualquer realidade imediata e permite a um branco norte-americano pobre, se ele tiver essa inclinação, vivenciar convincentemente sua identidade essencial como uma forma de capital cultural.

Parece-me que nos aproximamos, neste ponto, exatamente das condições de possibilidade de racializar convincentemente o eu branco, de tal modo que ele possa funcionar como um princípio de esperança. Primeiro, o indivíduo tem que ter a vivência de que o bem-estar da classe média é um produto relativamente exclusivo da branquidade: “Percebo que a maioria das pessoas abastadas é branca”; e segundo, como corroboração empírica adicional, ele vê a mesma experiência reproduzir-se no cenário internacional e nas nações.

Quero agora sugerir que essa experiência de si mesmo como possuidor de uma essência branca, que traz esperanças de um futuro melhor, independentemente da situação real em que se esteja, é um constructo colonial que já não é fácil de sustentar no mundo pós-colonial de hoje.⁹ Isso porque as condições internas e internacionais de possibilidade que o favoreceram como vivência pessoal estão desaparecendo: primeiro porque, cada vez mais, os bem-sucedidos das nações do Ocidente, tal como apontados pela experiência pessoal, são de origens culturais/“raciais” diversas e já não se restringem aos brancos (é o que poderíamos chamar de diversificação cultural das classes média e alta), e segundo, porque o padrão de desenvolvimento capitalista internacional também deixou de ser uma reserva exclusiva das nações européias brancas. Na Austrália, essas duas tendên-

cias implicam a “Ásia” e os “asiáticos”. É por isso que, embora o discurso sobre o declínio dos brancos fale de uma “invasão asiática” em geral, uma fonte mais importante do trauma, tal como expressa nas entrevistas que examinamos, é o modo como a imigração asiática solapou o sentimento de que “ser de classe média” na Austrália é uma reserva exclusiva dos brancos. E isso acontece na mesma época em que, no plano internacional, o padrão de desenvolvimento econômico retirou da “Austrália” o sentimento de ser o principal país “desenvolvido” da região. Essas tendências minam cada vez mais a possibilidade pessoal de vivenciar a branquidade como “raça”, como essência e como princípio de esperança. A “Ásia” – e é impossível lhe sermos mais gratos por isso – está levando à destruição da “raça” branca na Austrália. Nesse processo, contudo, vai deixando para trás muitos brancos impossibilitados de ter esperança num futuro melhor, justamente porque a branquidade era a única coisa com que contavam para esperar. Entre as muitas coisas que elas são ou podem ser, as formas de política de extrema direita que vêm brotando da experiência de declínio dos brancos são uma ação de retaguarda para recompor essa branquidade ameaçada.

Conclusão

Como sugeri anteriormente, analisar a construção social da branquidade não constitui, de modo algum, o ponto final de uma análise da identidade branca, pois o que a macroabordagem sociológica e histórica pode apontar como “construído” em todas as eras históricas é, quando muito, um “ideal” geral do que implica uma identidade específica. A microperspectiva do trabalho cotidiano de identificação que precisa ser desenvolvida é, precisamente, uma perspectiva das diferentes relações que as pessoas mantêm com esse ideal “construído”. No caso da branquidade, essa abordagem precisará elaborar as várias maneiras e os vários graus em que os sujeitos podem alcançar e imitar o ideal socialmente construído de branquidade que é específico de cada época.

Em seu famoso artigo na UNESCO sobre a raça, Claude Lévi-Strauss assinalou que,

para vastas parcelas da espécie humana, e durante dezenas de milênios, a idéia [de humanidade] parece ter estado totalmente ausente. A humanidade se detém nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico e, por vezes, até da aldeia, a ponto de inúmeros dos chamados povos primitivos designarem-se por um nome que significa “homens” (...), com isso implicando que as outras tribos, grupos e aldeias não têm nenhuma participação nas virtudes humanas, ou sequer na natureza humana. (Lévi-Strauss, 1976, p. 329.)

De modo não muito dissimilar, as tribos européias do capitalismo econômico interpretaram-se como o tipo ideal do que significa ser um “ser humano”. O que nos mostra a história da construção da branquidade é como esse “ser o melhor tipo de ser humano” associou-se a ser o europeu branco.

Ao mesmo tempo, contudo, é claro que o que se construiu não foi a identidade de todo e qualquer europeu branco, mas um modelo geral a que aspirar, o qual os europeus brancos almejavam atingir, alguns com maior sucesso do que outros. A branquidade foi o meio de obter acesso a esse ideal, e não de conseguir uma identificação completa com ele. Ser branco significava a possibilidade de aspirar a esse ideal e de ter esperança nele, mesmo que não se estivesse perto de alcançá-lo. Foi nesse sentido que a branquidade racial funcionou como um mecanismo colonial de distribuição da esperança.

O que procurei sugerir neste artigo é que o discurso sobre o declínio dos brancos assinala um grande desvio da cultura do capitalismo colonial. A mudança da geografia capitalista de desenvolvimento e subdesenvolvimento que marcou a era colonial, a diversificação cultural da classe média, e a desintegração das “comunidades brancas de agentes comerciais intermediários”, como na África do Sul, tudo isso assinala a transição para uma cultura capitalista pós-colonial em que está despontando uma concepção menos racializada do “melhor tipo de ser humano” – uma definição que dá acesso às novas tribos não-brancas preferidas pelo capitalismo. Nesse novo campo

capitalista de identificação, a branquidade vai aos poucos perdendo seu status privilegiado de passaporte para a esperança, à medida que novas identidades, como a dos asiáticos, vão-se tornando igualmente doadoras de poder. É aí que surgem as contradições e as complementaridades entre os discursos da branquidade européia e os discursos sobre os “valores asiáticos”.

Como categoria racial, a branquidade fez parte do que poderíamos chamar, historicamente, de racismo desenvolvimentista. Essa foi a forma específica de racismo que emergiu com a ascensão do capitalismo na Europa Ocidental e se tornou parte integrante do projeto colonial europeu. Sua característica principal é transformar em essência a presença ou ausência da branquidade como explicação dos diferentes níveis de desenvolvimento econômico e cultural que passaram a existir com a ascensão do capitalismo europeu, bem como do mapa de desenvolvimento desigual que este contribuiu para criar. Por que a sociedade européia desenvolveu-se e se tornou avançada, deixando todas as outras “para trás”? Ora, simplesmente porque as sociedades européias são habitadas por europeus brancos, que, por sua própria natureza de brancos, estão imbuídos de valores superiores e são dotados de aptidões superiores. Essencializar torna-se a operação mental classicamente associada a essa forma de pensamento racista: se os negros da África não conseguiram criar sociedades avançadas, no sentido capitalista, isso teve mais a ver com seu caráter essencial de negros (por exemplo, com o fato de serem preguiçosos ou lentos, o que é incompatível com as tecnologias modernas) do que com as condições sócio-históricas e ecológicas do desenvolvimento social.

Creio que um tipo similar de racismo desenvolvimentista está surgindo nas regiões do capitalismo asiático em rápida evolução. Esse racismo desenvolvimentista asiático expressa-se no discurso sobre os “valores asiáticos”, embora não seja sinônimo dele. Mas não há dúvida de que alguns indivíduos começam a ver o desenvolvimento asiático como algo causado por um asiatismo associado aos “valores

asiáticos". Temos aí, mais uma vez, o mesmo tipo de essencialização: se os asiáticos se desenvolveram economicamente, é porque há neles e no caráter asiático alguma coisa que falta em outros povos (como os africanos). Isso se racializa ainda mais quando somente as pessoas de origem asiática são percebidas como capazes de possuir e compreender os "valores asiáticos". Esse tipo de raciocínio racista é usado não só para diferenciar os "asiáticos" em geral das outras pessoas, mas também para estabelecer diferenças entre os vários povos da Ásia, que, às vezes com base em sua orientação religiosa, por exemplo, são vistos como mais ou menos propensos a ter e a aderir aos "valores asiáticos".

O que vimos acima é uma situação em que as condições que levaram a um racismo desenvolvimentista baseado em valores asiáticos também levaram, simultaneamente, ao declínio do racismo desenvolvimentista dos brancos europeus. De repente, já não é preciso ser branco e europeu para ser capaz de criar uma sociedade desenvolvida. O capitalismo asiático – não temos palavras para lhe agradecer – parece haver começado a realizar aquela tão sonhada fantasia anticolonialista: o declínio da raça branca (como constructo sócio-histórico). Infelizmente, ele não parece conducente a nos livrar de todas as "raças", porém mais determinado a criar outras.

Notas

- * Originalmente publicado em *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 1, nº 1, abril de 2000.
1. "Francês de origem, nativo", em francês no original. (N. da T.)
 2. Embora essa "alteridade" seja interpretada de maneiras muito diferentes de uma nação para outra. Enquanto os norte-americanos têm uma concepção muito mais racial da alteridade (no sentido das afirmações de diferenças genéticas entre os tipos de populações), os australianos e os franceses são mais culturalistas. Isso levou os norte-americanos a serem puristas em sua

concepção da fantasia nacional (David Duke e seu grupo não pleiteiam nada menos do que uma entidade nacional branca pura e a criação de uma nação separada para os negros), ao passo que os franceses e australianos vêem a presença das minorias e/ou imigrantes "assimilados" como inevitável e não problemática. Outra diferença interessante, que vale a pena assinalar, é que os "brancos em declínio" franceses e norte-americanos, em termos culturais, são muito mais conservadores do que seus equivalentes australianos em questões como o aborto, o homossexualismo e o lugar da mulher na sociedade. Isso poderia estar vinculado ao fato de os franceses e norte-americanos terem ligações com grupos fundamentalistas religiosos que não se firmaram na Austrália.

3. Programa de governo que exige que os beneficiários da previdência aptos a se empregar inscrevam-se para obter trabalho ou formação profissional. O termo é uma composição de *work* e *welfare*. (N. da T.)
4. Os franceses e norte-americanos são muito mais anti-semitas em sua concepção dos "interesses globais" do que os australianos.
5. Esses debates foram instigados por comentaristas de rádio (Ron Casey), por funcionários do Returned Services League Club (Bruce Ruxton) e até pelo ministro das Finanças (Peter Walsh) e por ex-funcionários do Tesouro (John Stone).
6. *Bonzer* é um termo coloquial australiano que significa "excelente".
7. Ver Hage, 1998, para uma análise mais extensa, baseada em entrevistas.
8. Desde a década de 1980, a Austrália vem observando um aumento proporcional do número de imigrantes de classe média, bem como uma mudança na origem dessa classe média. Nos anos sessenta e setenta, a maioria dos integrantes dessa classe média era de países de língua inglesa. Em 1997-1998, 37,4% dos profissionais liberais eram provenientes da Ásia, comparados a 28,3% de origem européia. Ver Christine Inglis, "Middle Class Migration", in G. Hage e R. Couch (orgs.), 1999, p. 45-63.
9. Embora ainda possamos ver essa mesma lógica de autodistinação racializada funcionar em alguns meios coloniais. Consideremos um judeu oriental relativamente pobre que apóie a extrema direita em Israel. Ele ainda poderá argumentar: "muitos judeus israelenses e até alguns palestinos têm melhor padrão de vida e mais instrução do que eu, mas é evidente que há muito mais judeus com melhor padrão de vida e mais instrução do que os palestinos. Obviamente, ser judeu é mais favorável do que ser palestino. Portanto, tenho sorte de ser judeu, pois, por um lado, faço parte da comunidade 'melhor', e além disso, o que é mais importante, minha condição de judeu me dá o poder de ter uma instrução melhor e um padrão de vida mais alto, o que os palestinos em geral, em virtude de sua identidade, jamais poderão alcançar."

Bibliografia

- Balibar, Étienne e Immanuel Wallerstein. *Race, Nation and Class*. Londres, Verso, 1991.
- Blainey, Geoffrey. *All for Australia*. Sydney: Methuen Haynes, 1984.
- Blee, Kathleen. "Engendering Conspiracy", in Eric Ward (org.), *Conspiracies: Real Grievances, Paranoia and Mass Movements*, Seattle: Peanut Butter Publishing, 1995.
- Bourdieu, Pierre et al. *La Misère du monde*. Paris: Seuil, 1995.
- Castells, Manuel, Shurijo Yazawa e Emma Kiseyova. "Insurgents Against the Global Order: A Comparative Analysis of the Zapatistas in Mexico, the American Militia, and Japan's AUM Shinrikyo". *Berkeley Journal of Sociology*, 1997 (edição anual).
- Casey, Ron. *Confessions of a Larrikin*. Paddington: Lester-Townsend Publishing Pty. Ltd., 1989.
- Castles, Steven e Ellie Vasta (orgs.). *The Teeth Are Still Smiling: The Persistence of Racism in Multicultural Australia*. Sydney: Allen & Unwin, 1996.
- Daniels, Jessie. *White Lies: Race, Class, Gender and Sexuality in White Supremacist Discourse*. Nova York e Londres: Routledge, 1997.
- Frankenberg, Ruth (org.). *Displacing Whiteness*. Durham e Londres: Duke University Press, 1997.
- Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters*. Londres: Routledge, 1993.
- Grant, Bligh (org.). *Pauline Hanson: One Nation and Australian Politics*. Armidale: University of New England Press, 1997.
- Gray, Geoffrey e Christine Winter (orgs.). "The Resurgence of Racism: Howard, Hanson and the Race Debate". *Monash Publications in History*, 24, 1997.
- Goldberg, David Theo. *Anatomy of Racism*. Mineápolis. Minnesota: University Press, 1990.
- Horsman, Reginald. *Race and Manifest Destiny*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.

- Hage, Ghassan. *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. Sydney: Pluto Press; e Londres: Commerford & Miller, 1998.
- Hage, Ghassan e Rowanne Couch (orgs.). *The Future of Australian Multiculturalism*. Sydney: RHISS, 1999.
- Hanson, Pauline. *The Truth, Pauline Hanson's One Nation Party*. Ipswich: Queensland, 1997.
- Jakubowicz, Andrew et al. *Racism, Ethnicity and the Media*. Sydney: Allen & Unwin, 1994.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, vol. 2. Nova York: Basic Books, 1976 [*Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975].
- Leser, David. "Pauline Hanson's Bitter Harvest". Good Weekend, *The Sydney Morning Herald Magazine*, 30 de novembro de 1996.
- McCall, J. "Jason 'Rupert' McCall's Tribute to a Courageous Australian", in "The Miracle of Thredbo", *The Australian Women's Weekly*, setembro de 1997.
- Michelet, Jules. "On the Unity of the Fatherland", in Hans Khon, *Nationalism: Its Meaning and History*. Nova Jersey: Van Nostrand, 1965.
- Miles, Robert. *Racism after "Race Relations"*. Londres e Nova York: Routledge, 1993.
- Orfalli, Brigitta. *L'Adhésion au Front*. Paris: Krim, 1990.
- Plenel, Edwy e Alain Rollat. *L'Effet Le Pen*. Paris: Le Monde-La Découverte, 1984.
- Roediger, David. *The Wages of Whiteness*. Nova York: Verso, 1990.
- Simms, M. (org.). *The Paradox of Parties: Australian Political Parties in the 1990s*. Sydney: Allen & Unwin, 1996.
- Stratton, Jon, e Ien Ang. "Multicultural Imagined Communities", in *Continuum*, Vol. 8, nº 2, 1994.
- Tristan, Anne. *Au Front*. Paris: Gallimard, 1987.
- Taguieff, Pierre-André. *La Force du préjugé*. Paris: La Découverte, 1987.
- Wellmann, David. *Portraits of White Racism*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

Wieviorka, Michel. *La France raciste*. Paris: Seuil, 1992.

Wieviorka, Michel. *L'Espace du racisme*. Paris: Seuil, 1991.

Wray, Matt e Annalee Newitz (orgs.). *White Trash*. Nova York: Routledge, 1997.

A diferença em tom menor: algumas modulações da história, da memória e da comunidade

Deborah P. Britzman*

Em *O mal-estar na cultura*, Freud oferece uma categoria bastante curiosa para ponderarmos sobre a inclinação para o ódio agressivo entre os grupos sociais. A expressão “narcisismo das pequenas diferenças” descreve como um problema o modo como os indivíduos se imaginam integrantes de uma dada coletividade. O problema não está tanto em as pessoas se unirem, mas no que também tem de ser feito em nome da distinção grupal. Nas palavras de Freud, “É sempre possível unir um número considerável de pessoas no amor, desde que restem outras pessoas para receber as manifestações de sua agressividade” (1975, p. 51). Os exemplos oferecidos por Freud são dignos de nota, na medida em que ele descreve em detalhe as hostilidades entre vários povos europeus: os que podem compartilhar o mesmo espaço de nação e linguagem, os de nações diferentes e, em seguida, a longa história das agressões da cristandade contra os judeus.

O fato de Freud denominar essa dinâmica de “menor” ou “pequena” não pretende sugerir que as histórias de subordinação, ódio grupal e imperialismos nacionalistas sejam banais. Ele examina as bases psíquicas e sociais dessas histórias como um problema a ser

investigado e discutido (LaCapra, 1994; Young-Bruehl, 1993). O termo “menor” ou “pequena” pretende apenas expressar a idéia de que não há nenhum fundamento biológico na dinâmica cultural e no ódio entre as comunidades. Amor e ódio, para Freud, são demandas psíquicas elaboradas social e historicamente. O narcisismo com que Freud se preocupa diz respeito à intensificação agressiva e ao custo social da auto-estima exagerada. As reflexões de Michael Ignatieff (1995) sobre o narcisismo como algo que impede o reconhecimento da dignidade do outro oferecem uma via de acesso a esse conceito:

As realidades da diferença, em si mesmas, são neutras. É o narcisismo que transforma a diferença num espelho. Nesse espelho, o narcisista não vê os outros em si e por si mesmos: só os vê tais como se refletem nele ou como o julgam. Aquilo que é diferente é rejeitado, quando não confirma a opinião que o narcisista tem de si mesmo. (p. 19.)

Parte do que o narcisista não consegue tolerar é seu próprio conflito ou diferença internos; o intolerável é projetado noutro lugar, no outro.

O interesse de Freud, portanto, recai nos investimentos psíquicos feitos para distinguir o eu do outro, que não deixam ao eu outra estratégia senão colocar a diferença na identidade do outro. Ele também se interessa pelo modo como a agressão se transforma na base da criação de vínculos numa comunidade. Além disso, ao questionar o amor e ao situar o conflito amoroso e a demanda de estima social no âmbito do eu – que, por sua vez, é um efeito da história –, Freud pode rejeitar os discursos essencialistas dominantes sobre a raça, ou seja, a eugenia, a biologia e a hereditariedade, pontos de ancoragem ou sustentáculos europeus dos vários racismos modernos (Foucault, 1990; Gilman, 1991, 1993).

Essa mudança dramática – do chamado empirismo científico da raça como lei biológica para as interpretações obscuras e contraditórias, chamadas história e estrutura psíquica – foi feita, é claro, em benefício do próprio Freud como judeu. No fim do século XIX, a geração de Freud havia-se tornado o objeto judaico que cristalizava o

racismo popular, jurídico e científico na Europa. O “problema judaico” era um problema racial e com essa racialização veio a “aparência judaica”. Nos textos médicos, antropológicos e de ciência racial, os “judeus” passaram a ser interpretados como um retrocesso ou um anacronismo histórico que requeria explicação, contenção e, em última instância, aniquilação. Como raça, eram representados nessa literatura como capazes de enganar (porque, à primeira vista, tinham a aparência de qualquer um) e de contaminar (por terem o sangue sujo) os cristãos europeus brancos. Mas Freud não estava satisfeito com as teorias científicas da hereditariedade e da degeneração. Assim, descartou a categoria da “raça” como passível de explicar o que quer que fosse e, em vez dela, estudou a dinâmica afetiva e imaginária dos indivíduos e de seus sonhos (Certeau, 1988; Foucault, 1978; Gilman, 1992). Por se recusar a fundamentar seu estudo do sofrimento humano na eugenia da ciência, a psicanálise pode ser considerada uma das primeiras ciências anti-racistas da Europa.¹

Mas, por que começar com Freud, se esta discussão investiga as maneiras como determinadas comunidades se formam e se relacionam com outras? Por que situar essa dinâmica como um problema amoroso? Aplicar a questão psicanalítica do narcisismo das pequenas diferenças ao campo da pedagogia anti-racista permite-nos considerar como um problema as condições de identificação e dissociação que dividem e perturbam o eu e o outro. Essa ambivalência é o sentido do amor freudiano, do romance que inclui a dominação e o controle, e do problema do que o amor tem que suportar para ser socialmente domado e considerado apropriado. Ao longo desta discussão, problematizarei o consolo sentimental que separa o amor da agressão e sugerirei que atentar para essas pequenas diferenças, dentro das comunidades e entre elas, permite um tipo diferente de argumentação em favor do campo da pedagogia anti-racista, um tipo capaz de atentar para as questões de como se moldam as comunidades, que admite as relações entre a ética e a memória cultural e que expõe os conflitos amorosos. O problema pedagógico desenvolvido neste ensaio,

portanto, é duplo. Como pode alguém vir a ser convocado – em nome da comunidade – a prestar serviços ao divisor eu/outro? Como pode o campo da pedagogia anti-racista repensar o problema da comunidade, de um modo que permita que esta seja mais do que o problema de repudiar os outros através do narcisismo das pequenas diferenças?

Esta discussão, portanto, enfoca as construções históricas da judeidade como raça e o que essa história sugere quando os judeus norte-americanos e os africano-americanos dialogam entre si. Examinarei de que modo a categoria da raça foi conceituada nos textos raciais anti-semitas e de que modo essa história modula as discussões atuais. Entretanto, em vez de ver cada comunidade como uma massa indiferenciada ou mutuamente excludente em suas experiências, categorias e demandas, este ensaio considera o modo como as diferenças dentro das comunidades moldam as relações entre as comunidades. Essa estratégia pretende ilustrar um dilema específico, tipicamente ignorado quando os esforços educacionais concentram-se nas questões da raça e do racismo. Ele tem a ver com como funciona a categoria da “raça” para articular a sexualidade e os gênero. Para examinar essa complicação, ofereço o exemplo dos escritos raciais de lésbicas judias.

Um pequeno estudo de textos seletos de lésbicas judias questiona as distinções acadêmicas que situam marcadores de identidade, tais como “raça”, “sexo” e “gênero”, como sendo separáveis e isolados. Os escritos discutidos neste ensaio sugerem que o corpo não é vivido a prestações e que, considerados em conjunto, esses marcadores do corpo – raça, gênero e sexo – agem uns sobre os outros de maneiras que se afiguram imprevisíveis e surpreendentes. Para dizer o óbvio, as lésbicas judias não vivem num vazio: uma dinâmica histórica mais ampla molda sua maneira de se engajar nas e entre as comunidades culturais, políticas e institucionais. As lésbicas judias não são redutíveis a uma identidade “ou isto ou aquilo”, de modo que suas discussões complicam o campo da pedagogia anti-racista de duas maneiras im-

portantes. Uma tem a ver com o que Stuart Hall (1988, p. 29) chamou de “a nova política da representação [que cruza] irrevogavelmente as questões do racismo com as questões da sexualidade”. Como veremos neste ensaio, a história da racialização judaica sugere que as construções racistas do corpo exigem que ele também seja construído através do gênero e da sexualidade, para que a categoria da raça seja inteligível. O que talvez não seja tão óbvio é que mesmo quem escreve sobre o racismo não está imune a excluir da representação grandes segmentos de sua comunidade. O outro aspecto em que os textos de lésbicas judias complicam a pedagogia anti-racista refere-se ao modo como são abordadas as questões da memória cultural. Nesses textos, a memória não se limita a um molde que registra as experiências passadas do indivíduo. Antes, ela passa a ser mais como um método, uma estratégia para organizar e criar novos desejos. Portanto, em tais escritos, a memória pode complicar-se com acontecimentos, questões e histórias que nunca foram diretamente vivenciados. Tal orientação deveria ser muito central nos esforços educativos, pois a educação, afinal, é um meio de ampliar o eu com experiências que só podem ser vividas através do outro. Examinar as modulações da memória e seus esquecimentos abre o campo da pedagogia anti-racista para a tese de que os corpos são mais complicados do que o primeiro olhar é capaz de reconhecer, e de que esse primeiro olhar é organizado, muitas vezes, pelo narcisismo das pequenas diferenças.

É meu propósito pensar discursivamente, em conjunto com algumas conversas ocorridas numa comunidade imaginária bem pequena e comumente ignorada: as lésbicas judias. Os escritos delas serão justapostos às discussões da judeidade e da raça na corrente dominante. Trata-se de uma montagem muito curiosa, capaz de revelar mais sobre as fraturas caleidoscópicas da “nova política da representação” – esses tons menores – do que uma explicação das estruturas sociais que fomentam a branquidade. Todas as autoras que discuto partem da problemática do poder social no que concerne às desigualdades raciais. Mas, ao contrário daqueles que discutem a

expressão “privilégio dos brancos” como se ela fosse monolítica, anistórica e inequívoca na experiência, os debates nas comunidades lésbicas judaicas e entre judeus e africano-americanos prestam-se a nuances históricas. Eles presumem que a identidade não é uma soma de atos singulares e conscientes, mas uma relação social aprisionada – ao mesmo tempo que se aprisiona – nos desvios da história, da memória e das comunidades.

Muitas discussões entre judeus norte-americanos e africano-americanos versam sobre a questão de a ampliação da memória cultural poder ou não admitir a dignidade da solidariedade entre grupos de pessoas e, com isso, ultrapassar o narcisismo das pequenas diferenças. Nos debates da corrente dominante entre africano-americanos e judeus, as tensões são examinadas quando a judeidade se funde com os imperativos da branquidade. Nos debates dos textos de judias lésbicas, existe uma recusa adicional a fazê-la fundir-se com os imperativos da masculinidade e da heterossexualidade.²

Contudo, atermo-nos a essa dissonância, a essas diferenças, é muito complicado, particularmente quando examinamos simultaneamente a bibliografia da corrente dominante sobre a racialização judaica e, nos últimos trinta anos, a bibliografia que discorre sobre as relações entre negros e judeus nos Estados Unidos. Parte do problema talvez esteja em que a categoria “judeu”, assim como a categoria “negro”, não assinala suas próprias diferenças internas de gênero, sexo e classe. Outra parte do problema, como foi assinalado por muitos, é que “negro” e “judeu” não são mutuamente excludentes.³ E, num curioso desvio que torna as discussões sobre a racialização ainda mais difíceis de manejar, Paul Gilroy (1993, p. 212) conta que W. E. B. Du Bois, ao viajar pela Europa Oriental na época do caso Dreyfus, “intrigou-se com o que significaria ter sido confundido com um judeu enquanto viajava”. Du Bois foi deixado numa hospedaria judaica, depois de responder “sim” quando o cocheiro lhe perguntou se ele era judeu. Por fim, podemos complicar as coisas ainda mais, introduzindo nesta discussão a história da racialização judaica na Eu-

ropa Oriental e Ocidental. Dada a *Shoah*, a idéia do judeu como “branco”, na América do Norte e na Europa, mal chega a ter cinquenta anos.⁴ Na América do Norte, as lembranças persistentes do que Joan Nestle (1987) chamou de “um país restrito” e o ressurgimento contemporâneo do compromisso fundamentalista cristão da nova direita com o anti-semitismo e o racismo problematizam, em muitos judeus, qualquer capacidade ou desejo coerentes de misturar a judeidade com a branquidade.

Mas, quando se pode partir do ponto de vista de que os significados sociais da raça, do sexo e do gênero são cacofônicos em sua historicidade, o ruído, no estudo de Sander Gilman intitulado *The Jew's Body* [*O corpo do judeu*] (1991), é feito para e pelos homens. Os capítulos são organizados pelo modo como a ciência européia imaginou as várias partes corporais dos homens judeus como problemáticas e carentes de explicação, incluindo o exame “científico” do “pé judaico”, do “nariz judaico”, da “voz judaica” e do “psiquismo judaico”. Esses aspectos dos textos anti-semitas, revestidos da autoridade do discurso científico, legitimaram a realidade social moderna – mítica, mas irreversível – do judeu como o outro dos brancos. Assim, à medida que a moderna supremacia branca foi-se distinguindo do Outro, a branquidade exigiu um gênero e um sexo: nesse contexto, branquidade tornou-se uma sinédoque de normalidade e masculinidade. O “[varão] judeu” tornou-se uma metonímia do desvio e da feminilidade (Mayer, 1982).

As bases sobre as quais se erige essa literatura anti-semita questionam as atuais definições educacionais do racismo, como algo que simplesmente efetiva a fórmula, comumente ensinada, de que racismo é igual a preconceito somado a poder, e de que raça é uma categoria natural, distorcida de algum modo pelo racismo. Similarmente, a história das comunidades judaicas da Europa questiona as idéias do privilégio dos brancos como um acessório imediato, transparente e unitário do corpo. Essas conceituações anistóricas constituem, antes, um efeito de discursos essencializados sobre a raça e, talvez, o

desejo pedagógico de simplificar as histórias complexas do racismo, em nome da certeza e da correção. Tais conceituações têm de esquecer o que Foucault (1990, p. 89) chamou de “os mecanismos” do poder, “garantidos [não] por direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pela punição, mas pelo controle”. Portanto, a normalização da raça – assim como a normalização do gênero e do sexo – como uma característica corporal óbvia, visível e preditiva é um discurso que aponta para o problema de como os mecanismos de poder produzem corpos adequados e inadequados.⁵

O problema é que, como discurso, o racismo instala no corpo um naturalismo rarefeito. Assim, a natureza do indivíduo, independentemente da conduta e dos atos – e nesse discurso, a rigor, os atos são interpretados como apenas uma confirmação da natureza –, nunca poderá ser alterada (Bauman, 1991). É precisamente essa fixidez – essa natureza imutável e anistórica – que pode então ser lida, interpretada, contada, classificada, categorizada, contida e apresentada como visível. No imaginário nazista, a judeidade, em contraste com o judaísmo, é um problema do sangue, e não um efeito da consciência, do desejo, da prática ou da comunidade. Assim, a elaboração das ciências eugênicas raciais e as práticas de “aprimoramento da raça” moldaram, com base naquilo que não se podia ver, uma ciência da visibilidade, organizada para imaginar o corpo adequado. E, no processo de conferir uma aparência àquilo que não podia ser distinguido, a raça – para o judeu – tornou-se um segredo a ser revelado e uma verdade a ser descoberta. Daí “a aparência judaica”.

Cinquenta anos depois, falando sobre os judeus asquenazes norte-americanos, Sander Gilman (1991, p. 170) indagou: “São brancos os judeus? E o que significa ‘brancos’, nesse contexto? (...) De que modo a questão da identidade racial moldou a identidade judaica na diáspora?” Podemos complicar essa pergunta com uma observação parentética, referente às discussões do início do século XX sobre os judeus em outro estudo de Gilman (1993, p. 8): “(O próprio termo

‘judeu’ tanto é uma categoria do gênero, masculina, quanto uma categoria da raça.)”⁶ O problema parece ser duplo: que significam a raça e o gênero em termos da moldagem da diferença nas identidades judaicas? E, se o termo “judeu” é codificado como masculino – e, de fato, os debates da corrente dominante entre africano-americanos e judeus são sobretudo debates entre homens de classe média sobre homens de classe média (Melnick, 1993) –, e se o termo “judeu” é também historicamente codificado como “não-branco”, quais são as dinâmicas de racialização e sexuação (*engenderment*) das lésbicas judias da diáspora?

Cabe aqui uma ligeira digressão, na medida em que as judias também podem ser estereotipadas pelo comportamento, o qual, por sua vez, constitui “uma aparência”. Visto que a judia é petulante, indiscreta na fala e exageradamente preocupada, seu corpo é dominador, mandão e insaciável. Os homens judeus têm uma economia diferente da visibilidade. No plano cultural, como judeus, são obrigados a marcar – na verdade, a cortar – seu corpo masculino. Não há nada comparável entre as mulheres judias, embora, para começar, a judeidade seja matriarcalmente transmitida. Em público, os homens judeus religiosos podem usar um quipá para se identificar como judeus, ao passo que as judias religiosas só são obrigadas a expressar sua relação com o estado civil heterossexual.⁷ Dentro e fora da sociabilidade judaica, a queixa sumamente comum sobre parecer (e soar) judeu demais, ou não parecer (nem soar) suficientemente judeu, opera de modos diferentes em termos do gênero, do sexo, da raça e da geografia. Essas modulações da diferença judaica também expressam questões de assimilação e da auto-aversão dos judeus. O comentário de Sander Gilman (1991, p. 235) é pertinente: “O desejo de invisibilidade, o desejo de se tornar ‘branco(a)’, está no cerne da fuga do(a) judeu(ia) de seu corpo.”

James Baldwin reconheceu esse desejo de invisibilidade quando, no fim da década de 1960, escreveu com complexidade sobre as relações antagônicas entre africano-americanos e judeus e sobre a

impossibilidade de generalizar ou transferir sofrimentos como base para reivindicar a compreensão.

No contexto norte-americano, o mais irônico sobre o anti-semitismo dos negros é que, na verdade, o negro condena o judeu por este se haver transformado num branco norte-americano – por ter-se tornado cristão, a rigor. O judeu se beneficia de seu status na América e deve esperar que os negros desconfiem dele por isso. (p. 37)

Baldwin aborda um problema duplo: a recusa de uma certa historicidade – de um dado caráter ético –, que a diferença judaica (masculina) poderia tomar como referência, e a percepção de que, na América do Norte, os judeus de tez clara podem assimilar-se e, com efeito, muitos tentaram assimilar-se numa branquidade não-marcada, que exclui a diferença judaica.

Anos depois, no que agora talvez se conheça como uma das reflexões mais sistemáticas sobre racismo e anti-semitismo feita por uma lésbica judia com ancestrais do leste europeu, Elly Bulkin (1984) sustentou a idéia tensionante de que a história de opressão do sujeito não é garantia de nenhum tipo de sensibilidade social nem de percepção da diferença de qualquer pessoa, inclusive a própria. Invertendo a equação de Baldwin, quem sabe, Bulkin examina sua própria raiva contraditória por se apegar à suposição de que

a vivência de opressão que o indivíduo tem em suas entranhas lhe proporciona um reservatório imediato de empatia em relação aos outros. Por exemplo, quando sou xingada de “sapatão” por adolescentes do quarteirão em que moro, brancos e negros, fico com mais raiva dos garotos negros que dos brancos, em completa contradição com a lógica: *eles*, resmungo comigo mesma, deviam ter mais consciência! (p. 150)

Mas, que é que se afirma com a frase “deviam ter mais consciência”? O ensaio de Baldwin apresenta como insólito esse problema conhecido:

Quando se culpa o judeu por não se haver enobrecido com a opressão, não se está apontando para a figura isolada do judeu, mas para toda a raça humana, além de se fazer uma reivindicação realmente assombrosa em relação a si mesmo.

Assim, há uma tensão significativa nas observações de Baldwin e de Bulkin, que tem a ver com a questão da memória cultural de todos em matéria de racismo e com o transpor para si mesmo as expectativas referentes à conduta do outro. Passa a ficar em jogo a ética necessária ao diálogo. Isso nos reconduz ao narcisismo das pequenas diferenças e aos conflitos – às traições, na verdade – que surgem quando se pensa no outro como “um espelho”, ou, pelo menos, como tendo a obrigação de “ter mais consciência”. Depois, quando Baldwin e Bulkin retransferem essa obrigação para o eu, podemos examinar algo mais importante, qual seja, o problema ético e interminável de conhecer os outros e ser conhecido(a) em termos que repudiem o excesso de amor-próprio e de submissão.

Mas a recusa a se deixar subjugar não garante que o indivíduo não subjuguie outros. Essa tensão funciona de outro modo numa das primeiras antologias de textos de judias lésbicas, *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* [Boas moças judias: uma antologia de lésbicas]. Hoje em dia, podemos lê-la sobretudo como um depoimento. O livro oferece relatos em primeira mão do desejo de obter reconhecimento nos próprios termos, ao mesmo tempo que a afinidade e a afirmação grupais são buscadas. Muitas das autoras que colaboraram nessa obra delinearam a geografia do anti-semitismo, da homofobia e do racismo na América do Norte e na Europa, e escreveram contra o repúdio dessa dinâmica dentro do feminismo, da política de esquerda e das comunidades judaicas da corrente dominante. Assim, vemos com mais clareza como o narcisismo das pequenas diferenças funciona no interior de grupos cujos componentes se imaginam semelhantes uns aos outros, mas não a ponto de se poderem afirmar membros.

A impropriedade de imaginar que todas as lésbicas judias enfrentem os mesmos dilemas, ou até que o lesbianismo judaico signifique uma coisa parecida para aquelas que reivindicam essa identidade, foi analisada por Pauline Bart (1984), em seu ensaio “How a Nice Jewish Girl Like Me Could” [“Como pôde uma judia boazinha como eu”].

Bart descreveu uma viagem a Amsterdã na qual, durante uma discussão acalorada sobre o separatismo das lésbicas, conheceu outra lésbica judia. Mais tarde, perguntou-lhe como tinha sobrevivido à Segunda Guerra Mundial:

(...) ela me contou que fora mandada de uma família cristã para outra. Mencionei que não parecia judia. Ela disse: “É claro que não. Se parecesse, eu estaria morta.” Ficou com uma dor de cabeça terrível e eu me senti culpada e idiota. Voltamos para seu apartamento, onde fiquei sabendo de seu papel na fundação do movimento de liberação gay em Israel. Ela fora embora de lá, depois de descobrir que era impossível viver abertamente como lésbica. Em Israel, sentira-se *in galut* [no exílio] por ser lésbica, e em Amsterdã, sentia-se exilada por ser judia. (p. 61)

A economia da culpa é muito complicada nesses casos, e neles entram em jogo histórias muito diferentes da diáspora judaica. Talvez Bart tenha-se lembrado da vergonha de ser excluída da própria comunidade e tenha problematizado essa lembrança, repetindo a mesma exclusão, através da mítica “aparência judaica”. Como Bulkin, Bart poderia repreen-der-se por não estar mais consciente disso e por achar que suas próprias experiências de exclusão eram suficientemente comparáveis para lançar um mínimo de esclarecimento sobre as exclusões de outras pessoas. Mas nem a identidade nem a história são tão estáveis quanto lembra a memória. As modulações das geografias históricas e as genealogias da racialização e da sexualização judaicas fazem da memória e da comunidade uma questão, e não uma extensão de uma imaginada semelhança.

Em muitos desses ensaios, não há uma concordância perfeita quanto aos sentidos e efeitos da racialização, ou a como se poderia comumente compreender a judeidade. *Boas moças judias* tem uma parte chamada “A identidade judaica: um manto de muitas cores”, na qual se discutem as diferenças de geografia e geração e os significados da raça dentro das comunidades judaicas e entre elas. Há questões a respeito das hierarquias dentro da judeidade, em termos da definição dominante de quem pode afirmar-se judeu, seja no plano religioso, seja nos contextos seculares em que os judeus de tez clara

são assimilados como brancos, e portanto, como não-judeus. Essas autoras tentam fazer uma triagem dessas formas de narcisismo das pequenas diferenças.

Mas, transpor os termos raciais para descrever as diferenças entre lésbicas judias levanta uma nova discussão. O ensaio de Elly Bulkin, publicado alguns anos depois, discordou de algumas formulações raciais de *Boas moças judias*. Numa nota de rodapé bastante longa, Bulkin reproduziu uma crítica de Rita Arditti, que escreveu, em parte:

Parece-me [que “judeus de cor” é] uma expressão genérica, derivada da divisão norte-americana entre os brancos desse país e os negros. (...) [“Judeus de cor”] parece juntar num mesmo saco todos os judeus que não são “brancos”. E quem são os “judeus brancos”? (p. 201)

Em seguida, Arditti pergunta como seriam racialmente categorizados os judeus asquenazes, sefardis, etíopes e latino-americanos, e que critérios se aplicam em quais lugares. A réplica à expressão “judeus de cor” levanta a questão de quando a classificação racial torna-se importante para os judeus como judeus, sobretudo considerando que a moderna judeidade diaspórica ultrapassa as fronteiras raciais e nacionais e que, pelo menos desde 1492, a expulsão de judeus de seus países de nascimento ocorreu precisamente por causa de sua judeidade.⁸

No entanto, como assinala Arditti, a questão da branquidade é importante na América do Norte para os judeus seculares de tez clara. Bulkin analisou sua lembrança de ser vista como branca e seu esquecimento de que, quando a encontravam como estranha, ela era vista como branca. Recordou-se de um dia em que saiu para tomar um sorvete com um grupo de mulheres que haviam assistido à Conferência Nacional de Estudos da Mulher sobre o racismo, em 1981. Viu-se parada ao lado de uma negra que, ao entrar no restaurante, murmurou para si mesma: “Lá vou eu, brancada!” Bulkin ficou constrangida com seu próprio

despreparo para essa aventura particular na América branca. No instante em que passei pela porta, a cor da *minha* pele não chamou a atenção da pessoa

branca que estava sentada, tomando um sorvete. (...) Poucas horas depois de ter estado num painel de debates sobre o racismo na comunidade lésbica, pude pensar em sair para tomar um sorvete como um ato simples e descomplicado. (p. 143)

Mas os atos de identidade não são simples nem conscientes, e boa parte dos escritos das lésbicas, qualquer que seja sua posição, **concerne ao exame** das milhares de minúsculas desconsiderações que os corpos acumulam e oferecem na vida cotidiana. Essas descrições são feitas para ampliar a responsabilidade da memória e para considerar a identidade como uma relação social.

Para complicar a lembrança de Bulkin sobre o sorvete, consideremos o *Bildungsroman* de Leslie Feinberg (1993), *Stone Butch Blues*, um romance sobre a vida de uma pessoa judia proletária de gênero trocado.⁹ Nossa(o) protagonista, Jess Goldberg, é um campo de batalha ambulante. Pela mirada cruel do olhar normativo que interpreta o corpo como uma confirmação literal do sexo, o corpo de Jess é interpretado como algo que transgride a inteligibilidade da feminilidade e da masculinidade. Jess identifica-se como branca(o), mas, no mundo dos estranhos, esse marcador não realiza a normalização pública. Em vez disso, o discurso dominante do corpo que tem o gênero apropriado exclui Jess. Se entrasse naquela mesma sorveteria, Jess depararia com a hostilidade que se acumula em todos os atos, pequenos e aparentemente insignificantes, que vão da ida ao toalete público até o cumprimento sexuado que se exige dos empregados quando eles lidam com os fregueses. A hostilidade é dupla: concerne à raiva de Jess por ser confundida(o) e à hostilidade que as pessoas sentem quando se enganam a respeito de alguma coisa. Mas nem mesmo esses tipos de rejeição concedem a Jess qualquer imunidade na participação nos discursos racistas. Em sua maioria, os bares gay de Buffalo das décadas de 1950 e 1960 eram segregados por raça e por classe, e essa história, sem ser convidada, cria problemas para as amigas de Jess.

Para Jess, a recusa do racismo é complicada por uma amizade inter-racial com Edwin, que lhe dá um exemplar de *The Souls of Black*

Folk, de W. E. B. Du Bois, e a(o) obriga a considerar as diferenças que elas exibem como lésbicas. Jess diz a alguém: “Sabe, sempre recaio na suposição de que [aquilo com que] Ed e eu lidamos todos os dias, como lésbicas (butches), é basicamente a mesma coisa. (...) Ed me fez lembrar das coisas que ela enfrenta todos os dias e eu não” (p. 129). Esse reconhecimento ocorre no dia seguinte ao assassinato de Martin Luther King e às tensões raciais, nas comunidades lésbicas brancas e negras, em torno do significado dessa morte. Somente anos depois, entretanto, é que Jess chega efetivamente a ler o texto de Du Bois e depara com o trecho assinalado por Edwin, a respeito de “essa consciência dupla, esse sentimento de sempre olhar para si mesmo pelos olhos dos outros” (p. 178), e começa a refletir sobre a estrutura psíquica de viver sem o alibi do gênero, da raça e do sexo.

Mas, pode o corpo ficar sem explicação? No que talvez seja uma das tentativas mais instigantes de abordar essa questão, feita por uma artista judia e lésbica, Jyl Lynn Felman (1993) transgride o óbvio com a geografia imaginária do “erótico”, uma das sedes mais voláteis do narcisismo das pequenas diferenças. Eis como Felman inicia “De Vilde Chayes – The Wild Beasts” [“As feras selvagens”]:

Isto é sobre a eroticidade. Minha eroticidade. Sobre quando você vê minha eroticidade. E quando não vê. Isto é sobre o erótico. Meu eu erótico branco, não-branco, branco-étnico. E sobre quando sou e não sou vista. Minimamente vista. Isto é sobre minha eroticidade. E a eroticidade de minhas irmãs. Nossa eroticidade *sefardi asquenaze mizráqui*.¹⁰ Sobre quando você acha que está vendo nossos eus eróticos *sefardis asquenazes mizráquis* brancos não-brancos brancos-étnicos. E sobre aquilo que não vê. Quando acha que está me vendo. Se é que me vê. Minimamente. Será que está vendo uma *vilde chaye* lasciva e selvagem, uma deslumbrante *vilde chaye zaftig svelt kayn aynhoreh*? Ou está vendo uma opressora sionista agiota espalhafatosa insolente nariguda com quem você quer trepar? Enrabando-a. Isto é sobre a eroticidade. Minha eroticidade. Meu eu erótico branco não-branco. Sobre quando sou vista como branca e quando não sou.

Essa fantasia se recusa a arrumar a ambivalência chamada amor. Não há pedidos de desculpas nem explicações, nenhum consolo da

experiência e das reivindicações de identidade, apenas a força dos desejos discutindo com o outro, tornando-se um outro para o impulso de autodomínio e compostura. Não há um corpo apropriado, e o texto exige de seus leitores algo diferente do ultraje moral. Essa concatenação do desejo não está no âmbito da racionalidade nem da representação, porque postula a visão de que múltiplas e conflitantes histórias de corpos rondam o desejo, com isso tornando difícil sustentar a distinção entre amor e agressão. Na verdade, entrar em contato com os fantasmas de *De Wilde Chayes* devolve-nos, talvez com mais insistência, à curiosa categoria freudiana do “narcisismo das pequenas diferenças”, no qual a história molda o desejo e o desejo pode descartar e implicar as modulações de sua própria alteridade. Essa talvez seja a “consciência dupla” de Eros. O encontro do olhar é uma relação erótica e assombrada e, nesse espaço, as questões raciais são inseparáveis das questões do desejo e da memória cultural.¹¹

Que pode resultar, portanto, de uma pedagogia anti-racista que não tenha medo de examinar a questão do amor e do que significa a criação de laços sociais quando a agressão torna-se parte de sua dinâmica? O que se tornaria realmente uma questão, se a estabilidade da raça fosse contestada como capaz de falar por si? Uma possibilidade reside, creio eu, no reconhecimento de que as construções históricas que permitem que a raça se torne a base do racismo têm um custo material e psíquico. E, conquanto as pedagogias anti-racistas tenham sido argutas na análise das estruturas da desigualdade, o problema do narcisismo das pequenas diferenças que tolera essa desigualdade raramente é ventilado. O exame dos discursos que apresentam a raça como inteligível pode complicar qualquer gesto simplista de reduzir a questão do racismo tão-somente ao terreno da psicologia individual, à ignorância ou à solução educacional de fornecer as representações corretas. Se esses problemas e reparos fossem oferecidos como consolos, as autoras aqui discutidas não teriam lugar nas salas de aulas nem na pedagogia anti-racista. Mas, se a pedagogia anti-racista quiser ser mais do que um consolo, terá que se tornar

inconsolável, enfrentando o que ela exclui, ou seja, os debates complexos e contraditórios, dentro das comunidades, sobre como as comunidades são imaginadas e se tornam objeto de suas próprias perguntas persistentes. Não se trata de um gesto em direção a uma nova abrangência, embora abrir os limites da identificação e aprender com os conflitos dentro da comunidade devam problematizar o que se imagina como uma raça normal, ou, mais pertinentemente, como uma representação normal da raça. Mas essa é uma demanda que centra a comunidade como uma questão de diferença, como tendo o potencial para modular a ética da memória cultural.

Quando se trata de examinar a história da raça – e as autoras aqui discutidas apresentam essa preocupação como o começo –, as pedagogias anti-racistas devem explorar sem remorso os campos dramáticos das sexualidades, de Eros e das formas de narcisismo das pequenas diferenças, não porque o sofrimento enobreça ou seja passível de comparação, nem tampouco porque saber do sofrimento instaure a culpa apropriada, mas porque seu atrativo deve consistir em incitar as identificações e ampliar a geografia da memória, a fim de que a memória examine as modulações de sua própria alteridade. Ao estudar como um problema a difícil relação chamada amor – que é a própria base da comunidade –, pode-se pensar em categorias como raça, sexo e gênero como questões que exigem mais do que um olhar: a rigor, como questões sociais e psíquicas que requerem uma educação capaz de sustentar uma renúncia ética à representação como domínio e espelho, como auto-engrandecimento e como justificativa para uma auto-estima exagerada.

Notas

- * Deborah P. Britzman é professora adjunta da Faculdade de Educação, com encargos na pós-graduação em Pensamento Social e Político, Psicologia e

Estudos da Mulher, na Universidade de York, Canadá. Seus interesses de pesquisa situam-se nas áreas de psicanálise e educação. O artigo aqui reproduzido foi publicado em Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell e L. Mun Wong (orgs.), *Off White: Readings on Race, Power, and Society*, Nova York e Londres, Routledge, ...

1. Convém notar que, no *fin-de-siècle*, os profissionais liberais judeus estavam bastante divididos quanto à maneira de pensar na categoria da racialização judaica. Para um estudo da resistência dos cientistas judeus ao racismo no século XIX e início do século XX, na qual a categoria da raça é mantida, mas modulada em certos aspectos por uma positividade das definições judaicas da judeidade, ver John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-siècle Europe*, New Haven, Yale University Press, 1994.
2. Os escritos de lésbicas judias sobre as questões da identidade e da diferença social são muito numerosos. Assinalo apenas uma lista parcial. Ver, por exemplo, Jyl Lynn Felman, "If Only I Had Been Born a Kosher Chicken", *Tikkun* (verão de 1994), e "Jewish Women", *Fireweed* (primavera de 1992); Marilyn Hacker, *Winter Numbers: Poems*, Nova York, Norton, 1994; Judith Katz, *Running Fiercely Toward a High Thin Sound*, Ithaca, Firebrand Books, 1992; Melanie Kay/Kantrowitz, *The Issue Is Power: Essays on Women, Jews, Violence and Resistance*, San Francisco, Aunt Lute, 1992; Melanie Kay/Kantrowitz e Irena Klepfisz (orgs.), *The Tribe of Dina: A Jewish Women's Anthology*, Boston, Beacon Press, 1989; Irena Klepfisz, *Dreams of an Insomniac: Jewish Feminist Essays, Speeches and Diatribes*, Portland, The Eighth Mountain Press, 1990; Andrea Freud Loewenstein, *This Place*, Boston, Pandora Press, 1984; Joan Nestle, *Restricted Country*, Ithaca, NY, Firebrand Books; Sara Schulman, *My American History: Lesbian and Gay Life During the Reagan/Bush Years*, Nova York, Routledge, 1994; Muriel Rukeyser, *Breaking Open*, Nova York, Random House, 1973; e Jo Sinclair, *Wasteland*, Filadélfia, Jewish Publication Society, 1987.
3. No contexto da América do Norte, ver, por exemplo, as discussões de Bell Hooks, "Keeping a Legacy of Shared Struggle", in Paul Berman (org.), *Blacks and Jews: Alliances and Arguments*, Nova York, Delacorte Press, 1994, p. 229-238; Abraham Lavender (org.), *A Coat of Many Colors: Jewish Subcommunities in the United States*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1977; Julius Lester, *Lovesong: Becoming a Jew*, Nova York, Henry Holt and Co., 1988; e Joselyn Segal, "Interracial Plus", in Evelyn Torton Beck (org.), *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Watertown, Persephone Press, 1982, p. 55-58. Essas discussões dizem respeito ao fato de que os judeus constituem muitas raças. Mas ver também Ellen Willis, "The Myth of the Powerful Jew", in Berman, op. cit., p. 183-209. Willis afirma que o termo "judeu" não é um termo racial.

Colocando-se num ponto de vista muito diferente, duas das discussões mais interessantes sobre as inter-relações entre "negros" e "judeus", que abordam a idéia da memória cultural, podem ser encontradas em Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993; e Joe Wood, "The Problem Negro and Other Tales", in Berman, op. cit., p. 97-128.

4. Aqui, o conceito de "raça" é usado não em termos do fenótipo, mas em termos do que David Theo Goldberg (1993, p. 47) chamou de "discurso racializado", que ele define como "não consistindo simplesmente em representações descritivas dos outros. Esse discurso inclui um conjunto de premissas hipotéticas sobre as espécies humanas (por exemplo, a "grande cadeia do ser", as hierarquias classificatórias etc.) e sobre as diferenças entre elas (tanto mentais quanto físicas). Ele envolve uma classe de escolhas éticas (por exemplo, dominação e subjugação, habilitação e cerceamento, desrespeito e abuso)".
5. Constituir discursos sobre "o visível" como uma categoria imaginária não equivale a negar os efeitos materiais do racismo. Aliás, o "visível" é bastante central para o funcionamento e a manutenção do racismo cotidiano para os africano-americanos. Ver, por exemplo, Regina Austin, "'A Nation of Thieves': Consumption, Commerce, and the Black Public Sphere", *Public Culture* 15, 1994, p. 225-248.
6. Num ponto anterior deste ensaio, descrevi como, na bibliografia anti-semita, o "judeu" é codificado como feminino. Nessa literatura, a feminilidade é um código da masculinidade falha, ou, em termos ligeiramente diferentes, de uma masculinidade efeminada/homo. É possível que o termo "judeu" tenha sido masculinizado pelos homens judeus, para renunciar às representações anti-semitas que eram feitas deles. Entretanto, ao masculinizar o termo "judeu" e generalizar a experiência judaica masculina para um povo inteiro, boa parte dos escritos contemporâneos de homens judeus esquece-se da diferença sexual nas comunidades judaicas, em sua asserção da experiência heterossexual masculina como universal.
7. Para complicar um pouco mais a questão, Art Spiegelman, autor de *Maus: A Survivor's Tale*, desenhou para a capa de *The New Yorker* do Dia dos Namorados, edição de 14 de fevereiro de 1993, um beijo entre o que parecia ser um homem hassidiano e uma africano-americana. Essa ilustração provocou debates significativos e voltou a aparecer na capa da obra coletiva *Blacks and Jews: Alliances and Arguments*. O organizador do livro, Paul Berman, descreveu em detalhes no prefácio algumas das questões implicadas. Na ilustração, enquanto o homem podia ser codificado como "judeu", o único marcador disponível em relação à mulher era a "raça".
8. Para uma discussão muito diferente da racialização e das mudanças históricas do poder hierárquico na história judaica, entre judeus de nações diferentes, ver

- Alain Finkelkraut, *The Imaginary Jew*, traduzido por Kevin O'Neill e David Suchoff, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, em especial a parte II, "The Visible and the Invisible".
9. Esse romance pode ser situado na tradição dos romances do proletariado judeu secular, como *Jews Without Money*, de Michel Gold, e *The Changeling*, de Jo Sinclair. (Problematicamente, e falando entre parênteses de mais um exemplo do narcisismo dessas pequenas diferenças, os textos de gays e lésbicas judeus não são tidos pelos estudiosos judeus da corrente dominante como uma contribuição para o campo da literatura secular judaica, nem tampouco como capazes, talvez, de revitalizá-lo.) Nossa(o) protagonista Jess, por exemplo, foge de uma família judia que a(o) maltrata. Dados os seus desejos de quem trocou de gênero, Jess sente-se mais à vontade nas comunidades gays e lésbicas e nas lutas dos sindicatos de trabalhadores.
 10. O termo alude a um movimento sionista, o *Mizrachi* (hebraico *Mizrahi*, "do leste"), fundado em 1902 e apoiado por judeus estritamente ortodoxos. (N. da T.)
 11. As questões da racialização da sexualidade e da ambivalência do erótico foram muito explicitamente exploradas por autores homossexuais que escreveram sobre a cor, como Melvin Dixon, *Vanishing Rooms*, Nova York, Plume Books, 1992; Kobena Mercer, "Skin Head Sex Thing: Racial Difference and the Homoerotic Imaginary", e Richard Fung, "Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn", ambos in *Bad Object-Choices* (org.), *How Do I Look? Queer Film and Video*, Seattle, Bay Press, 1991; Derrick Scott, "Jungle Fever? Black Gay Identity Politics, White Dick, and the Utopian Bedroom", *GLQ*, 1, 2, 1994, p. 299-322; e também nos filmes de Isaac Julian, tais como "Looking for Langston" e "The Attendant".

Bibliografia

- Baldwin, James. "Negroes are anti-Semitic because they're anti-white", reproduzido in Paul Berman (org.), *Blacks and Jews: Alliances and Arguments*. Nova York: Delacorte Press, 1994, p. 31-41.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1989.
- Beck, Evelyn Torton (org.). *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Watertown. Persephone Press, 1982.
- Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt e Barbara Smith. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Brooklyn: Long

- Haul Press, 1984.
- Certeau, Michel de. *The Writing of History*, trad. Tom Conley. Nova York: Columbia, 1988.
- Feinberg, Leslie. *Stone Butch Blues: A Novel*. Ithaca: Firebrand Books, 1993.
- Felman, Jyl Lynn. "De Vilde Chayes – The Wild Beasts", in Tee A. Corinne (org.), *The Body of Love*. Austin: Banned Books, 1993, p. 9-13.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction*: Nova York, Vintage, 1990 [*História da sexualidade. I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 2ª ed.].
- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*, trad. Joan Riviere. Londres: Hogarth Press, 1975 [*O mal-estar na cultura, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XXI.]
- Gilman, Sander. *The Jew's Body*. Nova York: Routledge, 1991.
- Gilman, Sander. *Freud, Race and Gender*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1993.
- Goldberg, David Theo. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge: Blackwell, 1993.
- Hall, Stuart. "New Ethnicities", *Black Film and British Cinema*. Londres: ICA Documents, 1988.
- Ignatieff, Michael. "Nationalism and the Narcissism of Minor Differences". *Queens Quarterly*, 102, ..., p. 13-26.
- LaCapra, Dominick. *Representing the Holocaust: History, Theory, and Trauma*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.
- Mayer, Hans. *Outsiders: A Study in Life and Letters*, trad. Denis M. Sweet, Cambridge: Mass., MIT Press, 1982.
- Melnic, Jeffrey. "Black and Jew Blues". *Transitions*, 62, ..., p. 106-121.
- Nestle, Joan. *Restricted Country*. Ithaca: Firebrand Books, 1987.
- Young-Bruehl, Elizabeth. "Discriminations". *Transition: An International Review*, 60, ..., p. 53-69.

Subjetividades da branquidade*

Sarah Nuttall

Este ensaio se concentrará nas interpretações contemporâneas da branquidade em autobiografias sul-africanas e em outras narrativas do eu. Ele não é um estudo da branquidade em si, mas dos modos como as pessoas consideradas brancas e que se entendem como tais explicam isso na narrativa, num conjunto específico de textos. Quase todos os textos que examino são autobiográficos e a maioria vem das décadas de 1980 e 1990, porém minha discussão também inclui biografias, história social e textos que se inspiram simultaneamente em várias formas diferentes de narrativa pessoal. Discuto esses textos como um modo de compreender de que maneira essa categoria de branquidade – racial, social, política e econômica – adquire sentido: como é mobilizada numa economia mais geral de signos, alguns dos quais são raciais, enquanto outros não necessariamente o são. Pretendo mostrar a que ponto, nesses textos, longe de ser normativa ou coerente, a branquidade emerge dentro de uma gama de formações ou constelações, em particular as que têm a ver com o mascaramento, a ocultação, a transfiguração e o sigilo, por um lado, e com a política e a prática da visibilidade (inclusive através da própria escrita), por outro. Aliás, é a interação entre visibilidade e invisibilidade que emerge como o paradoxo central nesse corpo de textos. Examino as idéias do observar-se e do observar os outros

observando o sujeito, do olhar e ser olhado, no drama da negritude e da branquidade na África do Sul.

Os textos que optei por discutir abaixo não são uma seleção representativa de escritos de autores brancos das últimas décadas, mas, apesar disso, foram escolhidos, consciente e criteriosamente, para ilustrar aspectos da representação de branquidade que me interessa aqui. Discuto sobretudo textos das décadas de 1980 e 1990, uma vez que esse período marcou, a meu ver, uma grande mudança nas maneiras como a branquidade passou a ser vista, à medida que a inserção da raça no tecido jurídico e político da África do Sul começou a se desarticular. Muitos dos textos que escolhi foram escritos por brancos que estiveram pessoalmente envolvidos na luta contra o apartheid e, em alguns casos, nas dimensões militares dessa luta. É claro que, em termos “demográficos”, esses brancos não são representativos da população branca, embora representem uma certa tensão histórica nessa população, na história de suas relações com as pessoas negras. Ademais, foram sobretudo esses brancos que escreveram autobiografias e memórias. E são também eles que nos permitem perguntar: de que modo isso (o envolvimento na luta nacionalista e militar contra o apartheid) situa de uma outra maneira, pelo menos potencialmente, a produção da branquidade? Será que a idéia do “colono” se modifica e se desarticula, e, se assim é, quando e como? Sem dúvida, ao considerarmos a vida e os textos de Ruth First, Joe Slovo, Mary Benson, Bram Fischer e outros, estaremos considerando os brancos mais publicamente visíveis que acreditaram intensamente num credo político em que a raça seria apagada, e agiram em consonância com ele.

É claro, no entanto, que eu poderia ter examinado textos como a autobiografia de F. W. de Klerk, o último presidente da África do Sul do apartheid, intitulada *The Last Trek: A New Beginning* [A última viagem: um novo começo] (1998), ou a narrativa que um *ghost-writer* redigiu para um ex-diretor da prisão de Mandela, James Gregory, chamada *Nelson Mandela, My Prisoner, My Friend* [Nelson Mandela:

meu prisioneiro, meu amigo] (1995). Todos esses são textos para um grande estudo posterior. Além disso, resolvi examinar as construções da branquidade feitas pelos próprios brancos. Essa é uma limitação que também sugere a necessidade de estudos adicionais. Ao mesmo tempo, os textos de autores brancos que aqui examino têm estreita relação com dois registros mutáveis, o de como os negros vêem os brancos e o da própria negritude. Assim, é minha tese neste momento, assim como um pressuposto norteador deste ensaio, que os textos de brancos envolvidos na luta anti-apartheid, ou que escreveram a partir de uma postura de oposição, serão os mais investidos nos registros mutáveis da branquidade, bem como de interesse especial no contexto pós-apartheid, o qual, por sua vez, situa a produção da branquidade em novos registros. O que se segue, portanto, é uma pequena parte do que deverá constituir, necessariamente, um estudo mais amplo.

Na maioria dos estudos feitos até hoje sobre a África do Sul, a questão da identidade racial funde-se com a questão do racismo, acertadamente revestido de uma linguagem moral de condenação. A ênfase, em outras palavras, tem incidido mais no racismo do que na raça, e isso tendeu a impedir uma investigação complexa de *como a raça funciona*. Ademais, houve uma tendência a não atentar para as ampliações da branquidade que pudessem discordar das ortodoxias oficiais e críticas. Embora a raça tenha sido um vetor de segregação, especialmente em termos de macro-arranjos espaciais e dispositivos judiciais, também está claro que, na vida cotidiana, houve espaços – alguns públicos, outros privados, domésticos – em que se desenvolveu, se não uma intimidade, ao menos uma estreita proximidade entre “opressores” e “oprimidos”, o que se aplicou não apenas à casa, mas também à prisão, por exemplo (ver Nuttall e Michael, 2000). As ambigüidades do “estar juntos” e os rituais de interação, as epistemologias comuns que se criaram, não foram desprovidos de violência ou crueldade, mas ainda estão por ser abertos ao exame crítico na África do Sul.

Na África do Sul, como noutros lugares, as metáforas visuais passaram a exercer uma poderosa influência na consciência e na memória. O privilégio conferido à imagem (que, ao revelar as próprias ambigüidades que a cercam, pode expressar fenômenos gráficos, ópticos, perceptuais, mentais ou verbais) tem sido ubíquo, por muitas razões. Primeiro, as mercadorias culturais que competem pela atenção durante um período de vida limitado são intensamente imbuídas de marcadores visuais insistentes, num mundo em processo de globalização. Segundo, os debates culturais na África do Sul têm-se ligado com frequência a uma política identitária baseada na visibilidade, uma visibilidade que depende sobretudo dos marcadores da raça. Assim, eles se ligaram de maneira intrincada com a questão de quem fala, e o “quem fala” é definido pelos sinais visíveis da raça ou do sexo, do privilégio ou da pobreza. Terceiro, a experiência de ser objeto do olhar – um dos aspectos mais extraordinários da visualidade – deve, necessariamente, permear um contexto de escopofilia em que o visível e o invisível foram racialmente codificados. Perto do início de seu famoso livro *Country of my Skull [País de meu crânio]* (1998), a sul-africana africânder branca Antjie Krog, recorrendo a tropos do retratar e da percepção, do olhar e do observar, escreveu: “Uma vez, Nadine Gordimer perguntou a um escritor negro: ‘Por que você sempre retrata uma mulher branca reclinada junto a uma piscina? Não somos todas assim!’ Ele respondeu: ‘Porque é assim que percebemos vocês!’ Gordimer admite ter tido que reconhecer essa verdade” (p. 15). Isso, como veremos, tem fortes ressonâncias políticas para a própria Krog.

Os pensadores do século XX marcaram, eles mesmos, a centralidade do que é visual em grande parte do pensamento cultural, desde o olhar/“eu”¹ desencarnado do dualismo cartesiano, e registraram, ao mesmo tempo, uma profunda desconfiança da “tirania do olhar”. Sartre, Lacan e Fanon teorizaram o eu espacializado criado pelo olhar reificador, postulando um sujeito desejante cuja falta primordial nunca pôde ser preenchida, nem pela internalização do olhar

do outro nem pela aceitação do “falso reconhecimento” do espelho. Para Fanon, essa falta foi histórica e racial (“Veja, um negro... mãe, olhe o negro! Estou com medo (...) Não mais pude rir, porque já sei que existem lendas, histórias, a história e, acima de tudo, a *historicidade* (...). Depois, atacado em vários pontos, o esquema corporal desmoronou, sendo seu lugar tomado por um esquema epidérmico racial” (1952).

Diversos teóricos concentraram-se no corpo e nos outros sentidos corporais em sua crítica do olhar. A insistência de Bergson na irredutibilidade qualitativa do tempo vivenciado significou que este não era facilmente acessível à visão. As meditações de Merleau-Ponty sobre “a carne do mundo” minaram as idéias tradicionais de um sujeito coerente que vê e elevaram a invisibilidade ao mesmo status ontológico da visibilidade. Luce Irigaray observou que, “Em nossa cultura, a predominância da visão em relação ao olfato, ao paladar, ao tato e à audição acarretou um empobrecimento das relações corporais” (1978, p. 50). Para ela, as mulheres, por sua resistência a um estilo ou identidade unificados, por sua inacessibilidade enigmática, são salvas da incorporação plena na economia especular da cultura falocêntrica. As afirmações de Irigaray e Julia Kristeva acerca de uma relação especial da mulher com a linguagem foram enunciadas, muitas vezes, em termos antioculares, amiúde jogando os ritmos temporais do corpo contra a espacialização mortificante do olhar.

Com Foucault, o olhar foi ligado não só aos engodos psicológicos do imaginário e às dialéticas interpessoais do olhar, mas também às instituições sociais da vigilância e do espetáculo. Como observou Martin Jay, “o mau-olhado brotou do campo da superstição e se tornou a metáfora dominante do controle social e da opressão política, no que ela tem de mais insidioso” (1993, p. 378). No “império do olhar” foucaultiano, a análise psicológica da visão em Lacan pôde ser facilmente absorvida numa crítica social e política em que “*voir*” [ver] ligou-se a “*savoir*” [saber] e a “*pouvoir*” [poder]. Em *História da loucura na idade clássica* (1961) e em *O nascimento da clínica* (1973), Foucault insistiu em que

até a superfície do corpo era penetrada, para deixar que o antes invisível se tornasse objeto de exame; mesmo quando a linguagem foi introduzida para complementar o olhar psiquiátrico, a visão não faltou como sentido cognitivo dominante. Mas, como assinalou Jay, Foucault (1) resistiu a explorar o olhar recíproco, os laços afetivos interativos entre as pessoas, e (2) talvez se haja cegado para as micropráticas da vida cotidiana que subvertem o poder panóptico (p. 415).

É em relação a todos os contextos acima que quero analisar as representações autobiográficas de subjetividades brancas da África do Sul. Os estudos de base britânica e norte-americana, na tentativa de pôr em foco a branquidade como constructo sócio-histórico, concentraram-se na oposição entre essencialismo e construtivismo – ou seja, nos modos como a branquidade foi e continua a ser percebida como um conjunto de pessoas, e não como um discurso. Na África do Sul, porém, (a) a branquidade e a negritude foram objeto de legislação, de modo que seu status de discurso teve que se submeter a uma política estrutural da raça, e (b) a pergunta mais exata a formular parece ser a questão de como os pressupostos falsos ou imaginários sobre a raça – quando, na verdade, esta não existe – passaram a ter efeitos sociais tão poderosos. Em outras palavras, poderíamos antes empregar a idéia de raça, como fez recentemente Deborah Posel (2000), como um “senso comum” que se tornou jurídico – traduzido num conjunto de aparatos e tecnologias cujo objetivo é a regulação das percepções, imaginações e comportamentos cotidianos das pessoas, em larga escala –, o que é mais próximo da idéia foucaultiana de mentalidade de governo. Neste ensaio, além disso, almejo analisar as metáforas visuais que estruturam a branquidade dentro desse paradigma e desse contexto. Examino-as como produtoras de um conjunto de significados rico e revelador, que nos aproxima mais da criação da identidade racializada na África do Sul. Considero também, no final do ensaio, alguns dos limites delas, em termos de confrontar e dissecar as profundezas do drama racial sul-africano. Também trabalho com os modos como essas metáforas se modificam em

diferentes períodos temporais e nos oferecem novas compreensões de como o próprio poder da visualidade se transforma ao longo do tempo, histórica e corporalmente.

O observar

Ruth First, uma das mais conhecidas ativistas anti-apartheid e intelectuais brancas da África do Sul, lançou em 1965 suas memórias da prisão, *117 Days: An Account of Confinement and Interrogation Under the South African Ninety-Day Detention Law* [117 dias: Relato do confinamento e dos interrogatórios regidos pela Lei de Detenção por Noventa Dias na África do Sul]. Esse texto precedeu em vinte ou trinta anos os outros escritos que examino aqui, mas começo por ele em virtude das percepções profundas que revela sobre a interpretação dada por First a sua identidade política e racial. O livro é um relato de seu confinamento solitário como ativista política, na época do Julgamento da Traição na África do Sul. Uma das primeiras coisas que notamos, ao ler o texto, são as muitas expressões descritivas usadas por First ao se referir a si mesma, bem como os modos como a autora nos mostra sua auto-observação e sua observação dos outros a observá-la (os grifos são meus):

“Eu, uma prisioneira detida num presídio de segurança máxima, era proibida de ler livros, receber visitas ou ter contato com qualquer outro prisioneiro, mas, como qualquer senhora branca sul-africana, ficava sentada em minha cama todas as manhãs, enquanto os africanos faziam a limpeza para a ‘madame’.” (p. 35)

“Toda manhã, quando os faxineiros *cha-cha* iam saindo, a carcereira de serviço jogava um grande balde de alumínio num deles e o mandava trazer água quente para a ‘madame’. Era eu. (p. 37)

“(...) os homens, cuja complacência, disse eu a mim mesma, era uma clara cumplicidade.” (p. 38)

“Saí andando empinada, com meus sapatos de salto alto, e estufei o peito com firmeza sob meu terninho cinza escuro, livre para impressioná-los, pensei com meus botões, enquanto ainda estava fora da cela.” (p. 59)

Ao examinarmos os trechos destacados acima – “Eu, uma prisioneira”, “Era eu”, “disse eu a mim mesma” –, podemos começar a decifrar como Ruth First percebe sua branquidade, sua política e suas visões de si mesma como “branca politizada” (p. 142), expressão que ela usa já no fim do livro. Na primeira citação, vemos que, mesmo na condição de prisioneira, ela não consegue escapar de ser uma “madame” branca com criados/trabalhadores negros da prisão: não consegue fugir de uma certa idéia da branquidade, isto é, o *ser servida*. Na segunda, podemos vê-la observar-se sendo uma “madame” (“Era eu”), observação esta que funciona como um reconhecimento e uma dissociação. Na terceira, ela observa homens num restaurante da cidade, na calçada em frente à cela de presídio em que está encarcerada, e fala consigo mesma sobre a cumplicidade deles. Nesse ponto, First capta sua própria ânsia de liberdade e boa vida, mas também o caráter construído de sua identidade política, frente a uma branquidade que significa, precisamente, os privilégios do bem viver. Ela reafirma e expõe ao leitor (pela inserção da frase “disse eu a mim mesma”) a natureza deliberada de seu processo de distanciamento da cultura da branquidade na África do Sul do apartheid. Noutro ponto, First comenta sobre levar “uma vida cada vez mais esquizofrênica”: “havia a boa vida trazida pelo privilégio dos brancos, mas, ao mesmo tempo, uma completa absorção na política revolucionária e um questionamento de todos os valores de nosso grupo racial. À medida que a luta se intensificou, os privilégios de pertencer ao grupo branco foram superados pelas penas impostas à participação política” (p. 114). O privilégio é minado pelo castigo, o poder, pela punição. Na última citação feita acima, First deprecia-se delicadamente (“livre para impressioná-los, pensei com meus botões”) por seu façero andar feminino e revela sua complexa dissociação entre “gosto” e “privilégio” pela construção de sua identidade política. Conhecida por sua elegância e seus “gostos dispendiosos”, mesmo assim First conseguiu separar esses aspectos de sua persona das dimensões estruturais do privilégio branco em si.²

O texto de First revela o *observar* trazido por sua versão da branquidade: a observação de si mesma e a observação dos outros, negros e brancos, a observá-la. Em segundo lugar, ele destaca a *cição*, a esquizofrenia de uma branquidade política que, como vimos, mistura privilégio e castigo, poder e punição. Mas, permitam-me falar um pouco mais da noção do “observar”, que parece ser muito sugestiva aqui. Ela implica, como afirmei acima, uma identidade construída em torno do distanciamento – ou, pelo menos, de uma dialética de distância e proximidade. Contém em si um elemento ativo de trabalho – o trabalho de “observar você me observando”. E esse trabalho de observação se dá num contexto que é necessariamente de ocultação, em diversos sentidos: primeiro, sua branquidade, particularmente na conjuntura histórica em que ela escreveu, tornou-a visível. Por “visível”, refiro-me ao fato de sua branquidade lhe conferir o poder social, político e pessoal de ser vista, num contexto em que os marginalizados batalhavam sob um certo manto de invisibilidade (podemos lembrar aqui o título do romance de Ralph Ellison sobre a América negra, *Invisible Man* [*O homem invisível*]). Por sua “visibilidade”, quero também dizer que First era vista por outros, pelos negros, em virtude de sua branquidade, como um símbolo daquilo que era cruel e opressivo. Seu objetivo era tornar-se, tornar o eu de sua branquidade, menos visível, separar-se de uma cultura mais ampla de branquidade repressora.

Que é observar, nesse contexto? Também implícito no observar está o medo de ser apanhado(a) observando. Que preço se pagaria por ser apanhado observando, num contexto de ocultação? Ser apanhado observando é ser apanhado encenando aquilo que se procura esconder – no caso, a própria branquidade como significante-mestre. É nesse tropo do observar, portanto, que começamos a ver o funcionamento da cor e dos atributos que ela carrega em si, pelo menos nesse texto. Isso mostra que, nos próprios atos de observar, olhar e ver, aquilo que o sujeito tenta ocultar reproduz-se, na verdade: ao tentar apagar sua branquidade, First marca-se ainda mais intensa-

mente como branca.³ Enfatizei aqui o observar – e, em especial, o observar-se como um eu branco, num processo político consciente de tentar tornar-se outra pessoa – para distingui-lo da análise que Fanon fez do “ser olhado”, especificamente para o negro nos contextos de violência e poder. Para First, esse processo de auto-observação consciente emerge, em parte, através do processo consciente de uma certa modalidade do próprio escrito autobiográfico. Tal processo também levanta a questão de até que ponto a branquidade é crucialmente sexuada nessa narrativa do eu. Serão a raça e o sexo inextricáveis um do outro, especialmente tal como formulados nos textos que refletem sobre o eu? Cabe indagarmos em que medida esse é um vocabulário psíquico e político do olhar racial e quanto ele tem em comum com esta formulação de John Berger: “As mulheres observam-se sendo olhadas (...) (a mulher) transforma-se num objeto e, mais particularmente, num objeto da visão: numa visão” (p. 47). Essas questões ganharão forma mais definida nas seções seguintes.

Trinta e sete anos depois, em 1997, a filha de Ruth First, Gillian Slovo, publicou suas memórias, *Every Secret Thing: My Family, My Country* [Tudo o que há de secreto: minha família, meu país]. O texto conta, em parte, a história dos pais de Gillian (seu pai foi Joe Slovo, o famoso comunista sul-africano, ativista anti-apartheid e chefe do Umkonto we Siswe, o braço armado do Congresso Nacional Africano), e em parte, a história da própria autora, como filha de pais famosos e politicamente engajados. O texto de Gillian, ao discorrer sobre a formação de sua própria identidade branca em relação à de seus pais, acrescenta mais uma camada às configurações da branquidade encontradas numa única família. Sua infância, tal como Gillian a descreve, foi marcada pelo sentimento de exclusão. Um de seus temores era ser “descoberta”, era revelar o segredo de quem era – a outros brancos: o segredo, entenda-se, de que não era “branca como eles”, ou não o era no sentido em que eles o eram, e sim, como escreveu a certa altura do texto, “fazia-se passar por branca”, era uma impostora.⁴ No uso que Gillian Slovo faz dessa expressão, o que

está em pauta não é a cor da pele, mas sua inserção numa “cultura da branquidade”. A única outra criança branca com quem ela se identificou foi a filha de Hilda Bernstein, também ativista anti-apartheid, ao ver o medo estampado no rosto dessa menina, quando um homem branco lhe perguntou qual era seu (famoso) sobrenome. No mundo habitado por Gillian, a cor de sua pele deveria ser um passaporte para sua inserção social, mas não era. Ela tampouco pertencia ao mundo da comunidade política de seus pais; como criança branca, sua lembrança mais profunda era a da exclusão. Anos depois, ao retornar do exílio para a África do Sul, para uma breve temporada – já então, tecnicamente, como “membro da nova elite governante” –, de repente ela se sentiu, num dado momento, como “uma intrusa judia vinda do gueto” (p. 176). A experiência de Slovo com sua branquidade é a de uma identidade falsa – imposta por terceiros, sem que eles soubessem quem ela era. Tendo sido uma impostora em termos políticos, agora, no momento pós-apartheid em que as prioridades políticas se modificam, ela aponta para uma outra camada de sua identidade – sua judeidade. Ambas a situam numa posição discrepante das convenções da branquidade. Em cada um desses contextos, sua branquidade tem a ver com o distanciamento, o mascaramento e a guarda de segredos.⁵

No caso de Ruth First, portanto, a identidade branca é definida em termos de um observar e um cindir; no de Gillian, de um mascaramento, ou, o que é ainda mais forte, de uma guarda de segredos. Os dois conjuntos de identidades funcionam no registro de um eu que se distancia de si mesmo. Curiosamente, esses tropos do observar e do olhar, da visibilidade e da invisibilidade, parecem praticamente inexistentes nas memórias autobiográficas do próprio Joe Slovo. Sua *Unfinished Autobiography* [Autobiografia inacabada] é uma coletânea de fragmentos de sua vida, predominantemente anedóticos e amiúde divertidos, que ele havia começado a escrever pouco antes de o câncer levá-lo a uma morte prematura, em 1995 (menos de um ano depois de ele assumir o cargo de ministro da

Habitação do novo governo da ANC). O texto revela as origens de Slovo, um refugiado judeu lituano do proletariado que chegou a Joanesburgo aos dez anos de idade, trabalhou como escriturário e morou em várias pensões com o pai, um vendedor de frutas, depois da morte prematura da mãe. Slovo filiou-se ao Partido Comunista aos dezenove anos, na condição de operário branco que levava uma vida pobre numa das áreas de baixa renda da cidade (“o subúrbio de Doornfontein, que era um dos degraus mais baixos da escala residencial judaica” [p. 14]). Slovo, como nos é dito em seu livro e no de sua filha, Gillian, era visto como negro pelos sul-africanos negros. Tratava-se de uma invocação poderosa na dinâmica racial específica do apartheid. Era uma expressão de ruptura num sistema em que as origens raciais significavam tudo, baseada na defesa de uma causa política em que estavam inseridas as ontologias das pessoas. Era um ato importante de dissociação, num contexto em que normalmente se “pertencia” a tal ou qual grupo com base na cor da pele.⁶

Gillian Slovo também registrou que seus pais eram das poucas pessoas brancas nos cemitérios em que foram enterrados (Ruth em Maputo, Joe em Soweto). A significação das circunstâncias do enterro de ambos parece ser a de um ato derradeiro de transgressão numa região simbolicamente carregada, um apagamento da raça em termos de um reconhecimento pelo “Outro”. A carga simbólica da morte e sepultamento aí revelada é poderosa. Já à própria Ruth First, poderíamos assinalar com igual interesse, nunca foi atribuído o título de negra. No mínimo, portanto, vemos nas figuras de Ruth First e Joe Slovo manobras diversas em relação à branquidade política de ambos, baseada, em parte, em sua origem em classes diferentes e com resultados diferentes. Joe Slovo, o “negro”, judeu e branco que nunca teve propriedades na África do Sul até se casar com Ruth First, chegou a uma transfiguração da identidade branca que diferiu (e raras vezes se articulou com tanta consciência, pelo menos nos textos) da de First. Um dos modos pelos quais essa diferença se manifesta é em relação às economias trópicas específicas da aparência branca.

Na narrativa de Slovo sobre o eu, o que se encontra é um certo cegamento da economia escópica da raça e da identidade, a representação de uma opção de não entrar nos regimes do observar e do olhar. A “política” – a luta pela libertação política – emerge como um espaço sacrificial e transcendental em que qualquer outra coisa que não seja essa luta fica meio abstrata, e no qual, em algum nível, as contradições da branquidade de Slovo podiam ser incluídas noutras formas de identidade que diziam respeito ao trabalho de libertação. Por causa desse compromisso teológico abrangente com a luta política, há um sentido em que Slovo parece pelo menos abolir a questão do eu branco e dos regimes de pessoalidade inseridos no olhar e no observar. Isso teria sido movido, em parte, pelo fato de uma grande parcela da vida política de Slovo ter sido passada na clandestinidade, como o branco mais procurado da África do Sul, em função de suas atividades militares – uma ocultação do eu num contexto de profunda vigilância política. Também First engajou-se num processo de esconder o eu, mas, enquanto este a levou a uma consciência de si em seus escritos, e talvez também através deles, tal processo, para Slovo, significou abolir essa consciência de si, de um modo que deve ter-se relacionado tanto com as predisposições de gênero quanto com as histórias específicas políticas e de classe. Se Joe Slovo foi aceito como “negro”, terá isso sido consequência, pelo menos em parte, da natureza masculina do discurso cultural político em que ele e Ruth First estiveram envolvidos? Poderia uma mulher branca ser aceita como negra no contexto da luta, considerando justamente os tipos de cisão de gênero que examinei acima? Não estou afirmando que Slovo não tivesse consciência de sua branquidade, e sim que esta não se revela das maneiras como o faz no texto de First – certamente, não das maneiras literárias. Talvez seja significativo que, na introdução dos “fragmentos” de autobiografia que se transformaram nas memórias de Slovo, sua segunda mulher, Helena Dolny, o tenha descrito gravando em fita o que depois transcrevia sob forma escrita:

Eu ficava fascinada nas ocasiões em que assistia discretamente a essas sessões de gravação; ele se perturbava ao sentir que estava sendo observado. Havia em mim um fascínio interminável com a capacidade de contar histórias, própria das pessoas criadas em culturas orais – quer se trate de inuítes, africanos negros ou judeus –, e havia nele uma facilidade e um poder que eu invejava. (p. xii)

Dolny tornou-se, portanto, a mulher que observava, subrepticiamente, o homem que contava sua história – em voz alta – para si mesmo. Assim, o que vemos aí são versões diferentes de branquidade que emergem das histórias de uma única família. Usei os exemplos notáveis dos textos de First, Gillian e Joe Slovo para introduzir algumas perguntas que parecem situar-se entre as mais sugestivas para uma análise das subjetividades da branquidade. As linhas de investigação e as constelações de identidade racializada abertas pelos escritos de First e Slovo têm uma forte relação com as configurações encontradas em outras narrativas pessoais sul-africanas. Assim, elas sugerem um conjunto mais amplo das especificidades de tropos que regularam a produção de certas branquidades nesse contexto.

Em 1989, Mary Benson, ativista, escritora e jornalista, publicou *A Far Cry: The Making of a South African* [*Uma grande diferença: a criação de uma sul-africana*]. Seu texto, como bem mostrou Dorothy Driver, constrói-se em torno de uma série de “cisões” em sua identidade. Uma das mais marcantes dessas “cisões” é aquela em que um eu branco mais moço e envergonhado é rejeitado como um eu falso. A “cisão” da conversão gira em torno da transição para o esclarecimento e o ativismo políticos, e constitui a transição de uma identidade branca para uma identidade sul-africana não-racial ou “verdadeira”. Embora o texto procure manter intactas essas “cisões” entre um eu “mais jovem” e um mais “maduro”, ou entre um eu “falso” e um eu “verdadeiro”, revelam-se confusões permanentes no nível da identidade. Benson mostra levar uma “estranha vida dupla” entre o mundo de seu trabalho e seus textos políticos e o mundo da “velha e conhecida” África do Sul dos amigos brancos, que compactuam com

a injustiça por sua inação; Benson ajuda secretamente o destacado ativista anti-apartheid Bram Fischer e, ao mesmo tempo, escuta as “especulações fúteis” desses amigos sobre o desaparecimento de Fischer na clandestinidade. Sua branquidade, portanto, é marcada por uma duplicidade, uma duplicidade que, em parte, é uma cumplicidade – ora com seus velhos amigos, ora com os sul-africanos “politicamente engajados”. Há em sua identidade branca uma duplicação, uma multiplicação do eu, uma sustentação de dois personagens diferentes numa só vida, um jogo de visibilidade e invisibilidade. Isso faz lembrar o “mascaramento” da identidade que vimos em Gillian Slovo e até a auto-observação, num contexto de ocultação, que discuti a respeito de Ruth First. No entanto, o lugar da identidade branca de Benson é mais ambíguo e menos vigilante que nos textos anteriormente discutidos, donde os termos mais fortes, como dissociação, cumplicidade e duplicidade, que sugiro serem invocados aqui pela duplicação que esse lugar evidencia.

A biografia de Bram Fischer que Stephen Clingman escreveu em 1998 faz um uso notável das configurações de visibilidade e invisibilidade, explicitamente no contexto do “disfarce”. Fischer, procurado pelo Estado para cumprir a sentença de prisão perpétua a que depois seria condenado, entra na clandestinidade e adota um disfarce. Torna-se “o negativo da câmera, a tradução cuja realidade interna negocia com a diferença externa, o ser cujos olhos ficam embaçados” (p. 365). Além disso, escreve Clingman,

Bram lançou-se no mundo não visto e invisível, do modo como os negros eram normalmente não vistos e invisíveis para os brancos. Nesse sentido, seu ato foi o que ele o chamou, um protesto, uma recusa a participar da iniquidade, mas foi também uma busca positiva, numa identidade deslocada, de uma identificação alternativa, uma afirmação radical da possibilidade e da necessidade de um mundo novo e não dividido. Enquanto ele continuasse solto, esses significados continuariam livres dentro dele. (p. 376)

Assim, Clingman opta por descrever os paradoxos e possibilidades da identidade branca, nesse contexto, em termos dos tropos e

realidades políticas da visibilidade e da invisibilidade. Há um ato sumamente visível quando um africânder branco da estatura de Fischer resolve tornar-se invisível; é também altamente significativo que, a despeito das múltiplas rotas de fuga possíveis que estavam a seu alcance, Fischer tenha optado por viver como fugitivo num mundo de invisibilidade, com o desfecho certo: a morte na cadeia, por suas convicções políticas. No entanto, as palavras “resolve” e “múltiplas rotas de fuga possíveis” também assinalam Fischer, precisamente, como branco.

Intimidades

Um dos escritos mais importantes a emergir do contexto pós-apartheid na África do Sul foi *Country of My Skull* [*País do meu crânio*], de Antjie Krog, agora transformado em campeão de vendas. Publicado em 1997, o texto é uma combinação de vários gêneros num só: biografia de terceiros, através do registro de depoimentos feitos na Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul, ele é também a autobiografia e, em alguns momentos, a autobiografia ficcional da própria Krog; noutros momentos, é escrito num estilo de jornalismo impessoal e, noutros ainda, desloca-se para a poesia, o “meio primário” de Krog. O livro é dedicado a “todas as vítimas que tiveram na boca um sobrenome africânder”. Ela sabe que sua linguagem “carrega a violência como voz” (p. 216). É também para o africânder que se volta, numa espécie de ladainha, ao enfrentar o trauma supremo: “*mispel, maroela, tarentaal*” (p. 48), entoa Krog, após o depoimento de um homem cuja família morreu queimada. Krog introduz uma especificidade étnica em seu compromisso com sua branquidade. Ela é usada no texto como marcador de um conjunto de intimidades, as quais assumem valências diferentes. A primeira delas é a linguagem, a intimidade da autora com uma língua que é nativa, que capta as cadências do que é local e moldou as sílabas dos atos mais tenebrosos do país. É no contexto de sua identidade africânder que o texto de Krog introduz uma diferença e uma

especificidade em relação aos escritos que discuti acima (embora Fischer também fosse africânder).

A segunda intimidade que a identidade africânder de Krog lhe proporciona é a intimidade com os perpetradores, os “homens da minha raça” que se apresentam diante da Comissão da Verdade. Em vez de usar uma linguagem de conversão política para marcar sua separação desses homens, Krog resiste a essa intimidade, mas insiste nela. O texto joga conscientemente com a visibilidade da oposição da autora e com a aparente invisibilidade de sua intimidade, de sua proximidade deles. “Eles são tão conhecidos quanto meus irmãos, meus primos e colegas de escola. Entre nós, toda a distância se apaga”, escreve ela, e também pergunta: “Será que nunca houve distância, exceto a que construí dentro de mim, com grande esforço, ao longo dos anos?” (p. 96), e “Que tenho em comum com os homens a quem mais odeio?” (p. 92). Examinando-se em suas profundezas, Krog descobre que “abomina e se importa” (p. 97) com esses homens. Mas não é a única a observar: uma colega “de língua inglesa” lhe diz: “(...) toda a sua linguagem corporal se modifica quando você está com esses homens. Não ouvi o que vocês estavam dizendo, mas havia uma clara intimidade (...)” (p. 92).

Assim, em parte pela maior intensidade e pelo sentimento de cumplicidade trazidos pelo fato de ela ser africânder, bem como, em parte, por causa do momento político modificado em que ela escreve e dos tipos de narrativa que este possibilita e em que até insiste, *e ainda*, em parte, porque as outras pessoas podem ver o que ela vê (também Krog pratica atos de olhar para si mesma e para outras pessoas a olhá-la), essa autora escreve um texto que nos aproxima muito mais de uma crise psicológica e política da branquidade. Embora perceba claramente a “maldade” dos homens de sua raça, Krog também expressa uma certa familiaridade, baseada no que Geschiere (1997) chamou, em outro contexto, de “patriotismos primários” – proximidade, vizinhança, família, etnicidade, linguagem. Todavia, são suas relações de intimidade – com os africânderes, com o apartheid – que compõem também os

termos de sua inserção grupal, desde que ocorreu o arrependimento. Assim, embora a crise da branquidade que Krog examina seja facultada pelo novo contexto, ela é também sua condição, precisamente, de fazer parte desse contexto. Falando em nome dos africânderes, na falta de líderes que o façam, a seu ver, ela escreve: “Nós realmente lamentamos muito. Estamos profundamente envergonhados e carregados de remorso. Mas, ouçam-nos, nós somos daqui. Viveremos direito – aqui – com vocês, para vocês” (p. 99).⁷

O que impressiona, entretanto, apesar de eu me haver referido há pouco a uma crise da branquidade que encontra expressão no texto de Krog, é que, em alguns momentos, é como se a branquidade mal chegasse a existir para ela. É sua etnicidade de africânder que molda suas reações mais profundas. Esse é um dado importante, num contexto em que o processo de vivenciar certas identidades gira não só em torno da auto-identificação, mas também da identificação contínua do eu pelos outros. Krog sabe disso. Para os negros, a branquidade é, por um lado, o significante-mestre do poder e da diferença raciais. Ao mesmo tempo, há na África do Sul, desde os anos oitenta, um discurso público dos negros no sentido de que eles prefeririam lidar politicamente com os africânderes do que com o tipo de liberalismo tido como característico dos sul-africanos de língua inglesa. A própria Krog expressa uma intensa animosidade frente ao que percebe como alguns dos traços dominantes da África do Sul branca de língua inglesa. A branquidade, como categoria geral, tem o que Krog percebe como uma inflexão européia, que ela rejeita. No texto, ela se distancia repetidamente dos europeus e dos norte-americanos, com isso restabelecendo no termo “branquidade” um senso de diferença étnica e de história.

Assim, é interessante que um dos raros momentos em que ela se refere a si mesma com base em sua branquidade seja um momento extremamente “perigoso” para seu sentimento de inserção futura. Krog tem as seguintes idéias enquanto assiste ao depoimento de Winnie Mandela perante a Comissão da Verdade:

Esta audiência é sobre meu país, acho eu. E sobre haver espaço nele para todos nós. E as condições desse espaço. Tenho também a nítida sensação de que, por ora, esta audiência não tem nada a ver comigo, com os brancos. Os negros estão decidindo entre si o que consideram certo e errado. Estão tomando essa decisão aqui, hoje. Ou um negro pode matar por causa do apartheid, ou nenhum de nós pode matar, seja qual for a razão. Esta audiência pouco tem a ver com o passado. Tem tudo a ver com o futuro. (p. 258)

Krog chama a África do Sul de “meu país”, mas também se vê, nesse momento, fora do âmbito de uma inserção natural. Ao observar as pessoas negras “decidindo entre si”, ela também sabe que sua própria inserção terá que ser dada por outros. Enquanto isso não ocorrer, ela estará enfrentando a possibilidade de desfrutar do privilégio sem pertencer à nação.

Mas as energias do livro de Krog e as direções que ele toma, no que concerne à elaboração de sua própria identidade, são frequentemente geradas e movidas pelo campo do psicanalítico e da elaboração de traumas que assumem dimensões sumamente pessoais. A Comissão da Verdade e tudo o que ela representa sobre o passado abalam-na nos alicerces de sua identidade, levando-a a tentar responder à pergunta “Quem sou eu?” de modo altamente traumático. Observar e ouvir a si mesma e observar e ouvir terceiros que a observam são algo que fica marcado em seu corpo. A intimidade psíquica de seu envolvimento no processo da própria Comissão da Verdade, com tudo o que esta representa, manifesta-se sob a forma de um colapso nervoso, de erupções cutâneas e queda dos cabelos, mas é encenada na violência que Krog às vezes “perpetra” contra os que lhe são próximos.⁸

Krog reage de maneira sumamente pessoal a uma narrativa que sempre é também coletiva. No entanto, seu texto mistura esses registros de modos que nos facultam, igualmente, reler textos anteriores de compromisso ou conversão políticos na obra sul-africana. A construção da identidade é sempre um ato político público, mas é também privado. Se esse processo de criação da identidade resultou num compromisso com uma

causa ou uma nova nação, ele também disse respeito ao rompimento com a conformidade coletiva da própria branquidade. Por quê? Ser branco, no contexto com que se relacionaram esses textos, era ser portador de um passado e uma linguagem que estavam em julgamento. Romper com isso dependia da possibilidade de não ser julgado culpado. Como tal, dependia da possibilidade de o sujeito se tornar um indivíduo, um eu separado. Assim, um dos momentos mediadores do complexo conjunto de transformações da identidade nas autobiografias de autores brancos é, necessariamente, o nascimento do eu individual. Ao mesmo tempo, o que se deseja é o nascimento de uma nova coletividade de que seja possível fazer parte – continuando a ser o próprio sujeito. Portanto, um dos registros em que é preciso desenredar os significados da branquidade, nesses textos e nos que virão a seguir, relaciona-se com as questões da formação de identidades individuais e com a articulação dos modos coletivos de compreensão e pertencimento: com a questão do eu nesse contexto, no que ela emerge em relação aos registros da singularidade e da inserção.

No final do livro, Krog avalia seu “privilégio” nos seguintes termos: “embora esse privilégio costumasse perturbar-me no passado, agora posso cotejá-lo com uma verdade de que todos temos conhecimento. Já não se trata de um privilégio desconhecido, mas de um privilégio cujo preço e mortalidade conhecemos” (p. 272). O privilégio é algo por que se tem que pagar, e é também, em sua forma de privilégio estrutural dos brancos, algo que terá fim. Com efeito, é no trabalho em prol de uma identidade coletiva, no abraçar final dela – o que também representa, para Krog, um compromisso com o próprio patriotismo –, que nossa autora encontra possibilidades de auto-reconstrução. Numa das penúltimas cenas do livro, o irmão de Krog lhe pergunta se ela morreria por seu país. Krog responde que não, pois “ninguém, nenhum país, nenhum político, tem o direito de pedir a ninguém que morra por eles. Eles podem fazer reivindicações a minha vida, e farei sacrifícios nesse sentido, mas minha morte é minha” (p. 274). No fim do livro, porém, trepada num muro na ilha

Robben, fazendo um programa de perguntas e respostas para uma estação local de rádio, Krog volta os olhos para o continente africano:

Ele é meu. Pertencço a esse continente. Meu olhar, meus olhos estão unidos aos de milhares de outros que olharam para a África ao longo dos séculos. Nosso. Meu. Sim, eu morreria por ele. Isso me escapou como um som suave e sagrado. E percebi que foi somente a Comissão que me levou a esses momentos de um sentimento feroz de pertencer. (p. 277)

Essa inserção traz consigo o compromisso da própria vida e, portanto, da morte, se necessário. Krog percorreu um caminho que se aparenta com algo como a famosa declaração de Mandela no banco dos réus: “Este é um ideal (de uma sociedade livre e democrática) pelo qual espero viver e que tenho a esperança de alcançar. Mas, se necessário, é um ideal pelo qual estou disposto a morrer” (1987). Ao mesmo tempo, esse caminho continua marcado por sua história de ou na branquidade. Apesar da assertividade da declaração acima, do ato de reivindicação a que ela dá vida, o texto sempre marca também a instabilidade da posição de Krog, pois trata-se de uma reivindicação igualmente fadada a ser sempre uma pergunta, ou até um apelo, como uma vulnerabilidade essencial. Escrevendo em seu veículo primeiro de comunicação, Krog encerra seu livro com um poema:

(...)

Uma nova pele

Estou mudada para sempre. Quero dizer:

perdoem-me

perdoem-me

perdoem-me

Aqueles a quem prejudiquei, por favor
levem-me

com vocês. (p. 229)

Os registros de redação de Krog marcam um momento político diferente do de Ruth First. Ao mesmo tempo, os dois textos servem-se de um vocabulário explícito ou implícito do visual, que se situa ou

se desloca entre a intimidade e a distância em relação à própria branquidade. Eles tomam as duas – num caso, através da urgência ampliada do contexto de confinamento solitário; no outro, através das crises e confissões de um acerto de contas com a verdade depois do apartheid – como uma espécie de “exagero duplo”, no qual as autoras tentam modificar os termos de quem são, livrar-se de uma ordem racializada de poder e visualidade, e ao mesmo tempo explicar a dificuldade de fazê-lo – num processo do qual emergem os escritos e a prática política de ambas.

Narcisismo

Em 1997, John M. Coetzee, o mais célebre romancista da África do Sul, produziu inesperadamente um livro de memórias. Este se intitula *Boyhood [Meninice]* e foi escrito na terceira pessoa, na voz de um narrador chamado John. Nele, passamos das subjetividades políticas dos textos discutidos até aqui para o que eu chamaria de *política do narcisismo*. À idéia de narcisismo, no entanto, eu acrescentaria imediatamente a idéia de Foucault, expressa em seus últimos trabalhos, do “cuidar de si”. Foucault procura substituir a epistemologia mais tradicional do “conhecer a si mesmo” pela do “cuidar de si”. Identifica esta última como relacionada com três processos: o primeiro diz respeito à questão do prazer, suas angústias e seus usos; o segundo, à insistência na atenção para consigo mesmo; e o terceiro, a um individualismo em que o sujeito recua para o espaço privado. Na argumentação foucaultiana, cuidar de si é também um ato público, um dos grandes princípios da vida e da conduta sociais e políticas (Martin *et al.*, 1988). Parece-me crucial discutir o texto de Coetzee paralelamente aos anteriores, já que não se pode entender a branquidade na África do Sul sem compreender também as formas poderosas do privado e do singular que essa identidade assumiu em algumas ocasiões. Além disso, é pela articulação do privado e da “privacidade” que as formas de visibilidade e invisibilidade se manifestam nesse texto. Coetzee, ao contrário dos autores cujos livros discuti anterior-

mente, nunca se envolveu na luta política propriamente dita, embora sempre tenha deixado clara a sua postura de oposição. Então, que faz um escritor branco consciente como Coetzee com as questões do olhar e do observar, da branquidade e da visibilidade, no contexto de escrever sobre o eu?

O narrador infantil do texto de Coetzee é uma criança “separada”, termo a que o escritor retorna, em sua plena ambigüidade, em muitos pontos do texto.⁹ O menino é separado ou se separa, em primeiro lugar, de uma cultura da conformidade. Nascido numa família de ascendência mista, inglesa e africânder, ele se aliena da africanidade, do nacionalismo africânder, que se pauta justamente por essas idéias de conformidade coletiva. Trata-se de uma alienação marcada no nível do corpo, e que traz quase sempre a ameaça de violação – do que ele denomina de “falta de privacidade”. Como observou Shaun Irlam (2000), isso faz parte de uma poética do separar num nível mais amplo: o menino é segregado de uma cultura de segregação. Ocupa um espaço ambíguo de privacidade e vergonha. Com medo de “ser como todo o mundo”, seu separar-se, sua privacidade, seu “desenvolvimento separado”, tudo isso o protege, salva-o – e o dota de um sentimento de seu caráter especial, um caráter especial que prenuncia sua vocação de escritor, mas constitui também um afastamento sobressaltado da comunidade, em qualquer de suas versões.

Aí temos, portanto, o registro do individualismo e do retraimento. Dá-se espaço ao privado como um modo de proteger o eu da sociedade, da coletividade. O retraimento da *polis*, da vida cívica e política, a valorização da vida privada e a busca de formas pessoais de prazer, tudo isso encontra expressão no texto. A narrativa de Coetzee, ao contrário da de Krog, é marcada por uma recusa do próprio pertencer. O único lugar de que o menino “faz parte” é a fazenda do avô, no Karoo¹⁰ (“a palavra secreta e sagrada que o liga à fazenda é ‘pertencer’” [p. 95]): a propriedade de Voelfontein, que está saindo da família. No entanto, a fazenda existe desde “a eterni-

dade até a eternidade” (p. 96), tão além dele e de seu desejo de fazer parte dela, que desmente a única afirmação de pertencimento que ele é capaz de fazer: “eu pertenço à fazenda” (p. 96), diz o menino, sabendo que não deve e não pode dizer “a fazenda me pertence”.¹¹

O narrador, John, dilacera-se entre o gozo ou prazer e a austeridade. Para ambos, o corpo é central. Sua insegurança quanto a seu corpo, suas reações a sua sexualidade infantil emergente, também dizem respeito a sua concupiscência em relação ao corpo do outro racial. Destacam-se na história algumas de suas interações com jovens meninos mulatos (e o fato de estes serem incidentes isolados, numa cultura de segregação, fica claro quando Coetzee escreve, falando de John: “Josiah era o quarto nativo que ele conhecia em sua vida.”) Numa delas, John vê um jovem mestiço “usando calças tão curtas, que elas se apertam em suas nádegas bem proporcionadas e lhe deixam quase nuas as pernas esguias, de um castanho cor de barro”. Fica “perturbado com os sentimentos que as pernas desses meninos (...) criam nele. Que é que se pode fazer com pernas, além de devorá-las com os olhos?” (p. 56). Noutra interação com uma criança mulata, John brinca de luta romana com Eddie, que foi trabalhar para seus pais: “o cheiro do corpo de Eddie permanece nele depois dessas lutas, assim como a sensação de sua cabeça, o crânio alto e pontudo e o cabelo curto e áspero” (p. 75). “Há um momento, quando os dois lutam, em que ele fica com os lábios e o nariz espremidos no cabelo de Eddie. Ele inspira o cheiro, o sabor: o cheiro e o sabor de fumaça” (p. 76). Quando Eddie é preso pela polícia, depois de ter tentado fugir, “estraga” a manhã de sábado de John. São-nos mostradas, no menino branco, as formas de olhar para o corpo do outro racial que “devoram” seu objeto; aí temos o desejo no olhar, no consumo da imagem e do corpo do outro. O olho racial devora, quando o narrador infantil formula sua pergunta de menino: “para que serve o desejo?”

O corpo do outro racial lhe dá prazer e repulsa (como um corpo que “não é cuidado” como deveria). É o local de um “banquete”, ou

é aquilo que “estraga”. A insegurança de John sobre seu corpo é também sua insegurança quanto ao prazer. Essa angústia é evitada através de um regime de austeridade. A tensão entre a austeridade e o prazer faz parte de uma insistência mais ampla na atenção que é preciso prestar a si mesmo, e na vastidão da vigilância necessária para fazê-lo. Vemos em tudo isso a intensidade da relação com o eu – das formas em que, em termos foucaultianos, o eu é chamado a tomar-se como objeto do saber e campo de ação, para transformar, corrigir, purificar e salvar a si mesmo.

No livro de Antjie Krog e na maioria dos outros textos que examinei, a atividade de auto-revelação ocorre em termos de um outro, na relação com os outros ou até com o Outro. Poderíamos dar a isso o nome de tecnologia epistemológica do eu. Ao se revelar no diálogo, o eu se constitui. O texto de Coetzee enfatiza o discernimento ou a decifração daquilo que o eu já é. A isso poderíamos referir-nos como tecnologia ontológica do eu. Cada uma revela formas diferentes de dar definições públicas de quem é o eu; cada qual revela as modalidades genealógicas de discurso em que tem operado a branquidade nesse contexto.

Se o livro de Krog operou dentro de um paradigma de verdade, com as ambigüidades que lhe são concomitantes (a verdade sobre o passado, sobre a história, sobre o eu), o romance de Coetzee discorre sobre segredos, com as ambigüidades que lhes são próprias (“Mais cedo ou mais tarde, tudo o que ele quer, tudo de que gosta, tem que se transformar num segredo”). John, o narrador, anseia pela ocultação, pela invisibilidade, inclusive para cobrir o rastro de sua singularidade. Assim, escreve a autobiografia de um mentiroso (“a diferença entre ele e os outros meninos (...) também está ligada a suas mentiras”) (Irlam, 2000). Assim, num contexto preocupado em revelar a verdade sobre o apartheid, mais obviamente sob a forma de uma Comissão da Verdade, Coetzee nos leva a uma pergunta ontológica diferente: qual é a verdade do mentiroso? Os segredos, as mentiras e os poderes e aflições da privacidade, do separar-se, tornam-se os tropos

principais da identidade, que é também uma identidade branca, marcada por um selo complexo de privilégio e desespero. As configurações da visibilidade e da invisibilidade, nesse texto, assumem as formas da verdade e da mentira, ou da ocultação. Afirmar antes que é impossível compreender a branquidade na África do Sul sem compreender as formas do privado e do singular que essas identidades também assumem. No livro de Coetzee, a exaltação da singularidade do eu é, em parte, um modo de o eu se proteger de uma cultura coletiva da conformidade, uma “cultura da branquidade”, tal como me referi a ela noutro ponto deste ensaio. É também uma proteção contra o “outro” do branco, uma proteção da comunidade maior que inclui as pessoas negras. Com isso, para além do próprio texto de Coetzee – que, é importante lembrar, foi escrito no registro da infância –, podemos ver que tais modalidades de privacidade e singularidade talvez expliquem por que tantos brancos dizem não ter tido nada a ver com o apartheid – e por que alguns conseguem proteger-se com muita eficácia da sociedade sul-africana pós-apartheid.

Conclusão

Neste ensaio, procurei fazer um levantamento dos signos, dos códigos e das estratégias literárias que moldaram as representações de uma branquidade que vem tentando ir além de uma situação, uma cultura e uma política que os próprios brancos construíram. Meu objetivo foi buscar uma conversa sobre como funciona a branquidade, independentemente de uma longa história de racismo branco, e, em particular, saber o que os tropos do observar e do olhar, da visibilidade e da invisibilidade, podem dizer-nos sobre como funciona a raça na imaginação e nas práticas dessas pessoas brancas. Os textos examinados dramatizam os dilemas do eu no contexto específico da identidade racial. Eles nos dizem muito sobre o processo de tornar-se alguém que não se era no começo: do tornar-se outra pessoa. Revelam histórias de como indivíduos nesses contextos agem em relação a si mesmos, assim como as tecnologias de pessoalidade a que eles reagem e as quais utilizam.

No entanto, por mais ricas e reveladoras que sejam, as metáforas visuais e suas histórias e inflexões racializadas que examinei aqui convidam a níveis adicionais de exame. Njabulo Ndebele, discursando por ocasião da primeira Conferência em Memória de Steve Biko, na Universidade da Cidade do Cabo (2000),¹² começou lembrando à platéia o corpo nu e algemado de Biko, sua morte miserável e solitária, numa esteira sobre o piso de pedra de uma célula de presídio, e uma população africânder que se atribuíra direitos sobre “todo e qualquer corpo negro”. A morte de Biko, como disse Ndebele, faz parte de uma história das coisas que os brancos podem fazer com os corpos negros. Assim é, em suas palavras, que o cerne da negritude menos é uma reserva da negritude do que a condição da branquidade. Ndebele disse ainda que a busca de uma nova humanidade branca começaria a emergir de um compromisso voluntário, “por parte dos que estão presos na cultura da branquidade que eles mesmos criaram, com as implicações éticas e morais de estarem situados na interface entre o problemático privilégio herdado, por um lado, e, por outro, a esterilidade cegante que se acha no ‘cerne da branquidade’”. Ndebele criticou o que chamou de abandono branco da responsabilidade pela única história capaz de prometer a salvação à “branquidade”, e afirmou que:

(...) se a branquidade sul-africana é beneficiária da proteção assegurada pela branquidade internacional, ela tem a oportunidade de escrever um novo capítulo na história do mundo. Terá que sair do abrigo dessa proteção e repudiá-la. Colocando-se em risco, terá que declarar que está em casa agora, compartilhando a vulnerabilidade dos corpos de outros compatriotas. A branquidade sul-africana há de declarar que sua dignidade é inseparável da dignidade dos corpos negros.

Ndebele situou claramente a branquidade em relação à morte do corpo negro. Um evento inaugural expressou-se naquele corpo, jazendo morto ali. Disso decorreu um conjunto de questões éticas difíceis, até intratáveis, para os brancos da África do Sul. O cadáver perturbou o olhar dos vivos e abriu à força um outro ciclo de ques-

tões – que o contexto pós-apartheid descortina. Ele introduziu uma nova incoerência no tema da visualidade: o corpo – morto – é invocado de maneiras que marcam os limites até mesmo dos discursos antioculares encontrados nos textos dos autores brancos examinados acima – discursos, em outras palavras, que tentam encontrar saídas ou maneiras de ultrapassar a economia especular de uma política e uma cultura da superioridade branca, baseadas numa dialética do visível (branco) e do invisível (negro).

Ao situar a profanação do corpo negro, da humanidade negra, num lugar central de sua análise, Ndebele ao mesmo tempo introduziu nela a questão da humanidade branca. Ao apontar “o coração vazio da branquidade”, sua formulação fez eco às seqüências de ensaios de Toni Morrison sobre a branquidade, em *Playing in the Dark* [Brincando no escuro]. Ao comentar o funcionamento da branquidade na imaginação literária norte-americana, essa autora encontrou uma figura “muda, sem sentido, imperscrutável, vazia, cristalizada, velada, escondida atrás de cortinas, absurda e implacável” (p. 59). Em contraste, é a figura da negritude que aponta a imagem do humano, em sua complexidade e sua modernidade. A escravidão negra, escreveu Morrison em tom provocador, enriqueceu as possibilidades criativas dos Estados Unidos. É que, nessa construção da negritude e da escravização, foi possível encontrar não apenas os não-livres, mas também, com a polaridade dramática criada pela cor da pele, a projeção do “não-eu”. O resultado foi “um parque de diversões para a imaginação”.

Tanto Ndebele quanto Morrison buscam o conteúdo, o cerne de uma branquidade que parece ser morta, silenciosa, muda e não inteiramente humana. Ambos procuram, igualmente, ajudar a criar as condições de emergência da cultura branca como uma cultura humana, uma cultura do humano. Ao colocar a profanação do corpo negro, da humanidade negra, no centro de sua análise, Ndebele situa ali, simultaneamente, a questão da humanidade branca. Ao fazê-lo, abre um espaço e uma possibilidade de que a pessoalidade dos brancos seja recuperada.

A categoria “branquidade” já não tem os mesmos significados que a caracterizaram nos tempos da colonização ou do apartheid. Procurei levantar as genealogias das narrativas em que foram articuladas e imaginadas certas formas de branquidade.¹³ Embora a “situação dos brancos” não seja tão instável que os desvincule do poder, do privilégio e da opressão, a experiência dos africanos de origem européia é uma identidade contingente e situada.¹⁴ E o fato de ser assim permite-nos manter em aberto a questão da branquidade, resistir à tendência de decidir de antemão os seus significados. Precisamos igualmente resistir à exclusão antecipada das subjetividades da “negritude”.¹⁵ “Branquidade” e “negritude” são idéias, experiências vividas e práticas *em processo de formação*. Há agora uma necessidade urgente de novos estudos, a fim de compreendermos a complexidade de ambas e desconstruirmos versões de cada uma delas que, amiúde, estão meio ossificadas.

Notas

- * Eu gostaria de agradecer a Stephanie Newell, Brenda Cooper e Achille Mbembe por seus comentários sobre este ensaio.
- 1. Vale salientar que, no inglês, há entre os termos “olho/olhar” (*eye*) e “eu” (*I*) uma homofonia que não se reproduz na língua portuguesa e que permite, num mesmo som, transmitir essa duplicidade de sentido. (N. da T.)
- 2. Há outros aspectos em que o texto de First revela suas atitudes para com a branquidade. Por exemplo, um traço característico de seu livro é colocar entre parênteses a palavra “branco” – “(branco)” – ao fazer a descrição de qualquer pessoa ou pessoas brancas cujo status decorra de um privilégio estrutural branco que teria sido negado aos negros. Assim, ela escreve sobre ver de sua cela “a área de recreação dos funcionários (brancos) do departamento das Prisões e seus familiares” (p. 61), ou sobre seu trabalho para a prefeitura municipal de Joanesburgo, fazendo um levantamento do número de supervisores de “crianças (brancas) nos (parques brancos)” (p. 115). Outro recurso textual e político é situar, paralelamente a suas experiências pessoais, o que aconteceria com pessoas negras na mesma situação. A contribuição de First, como atesta seu próprio aprisionamento, foi muito mais do que apontar as iniquidades do sistema enfrentadas pelos negros: seu trabalho como intelectual e ativista de ponta

- acabou resultando em sua morte, por assassinato, em 1982.
3. É interessante comparar o que emerge do livro de First com a idéia das identidades e interpretações do corpo como “performativas”, formulada por Judith Butler. Butler define a performatividade “não como o ato pelo qual o sujeito dá existência àquilo a que dá nome, mas, antes, como a capacidade reiterativa do discurso de produzir os fenômenos que ele regula e delimita” (Butler, 1993). Enquanto Butler se baseia maciçamente na teoria foucaultiana da relação entre discurso e poder, o texto de First posiciona-se muito mais perto dos usos dados por Fanon aos tropos do ver e do observar, para desvendar o funcionamento da identidade racializada.
 4. “Passar por branco” é um coloquialismo da era do apartheid, relativo às pessoas mestiças que tentavam ser reclassificadas como brancas e, desse modo, ganhar acesso aos privilégios conferidos à branquidade pelo Estado do apartheid.
 5. Há também, no texto, pontos de tensão interessantes entre as visões da branquidade sul-africana observada do exílio e a maneira como esta podia ser vista de dentro. No fim da narrativa, Gillian Slovo aparece almoçando com seu pai, Joe, agora ministro da Habitação do novo governo, num restaurante chique da Cidade do Cabo. Ao olhar para a praia, ela vê mulheres brancas deitadas, “com os braços e as pernas afastados”, enquanto “africanos de macacão” limpam com pás os restos de um vazamento de óleo na areia. Gillian vê essas brancas com animosidade, usando a inscrição da sexualidade para implicar a corrupção moral: em sua condição de alguém que vive noutro lugar, a branquidade na África do Sul lhe parece um sinal monológico de privilégio, exceto quando renegociada dentro do próprio movimento político.
 6. Esse me parece ser um caso historicamente específico, em contraste com os argumentos generalizados que começaram a surgir nos Estados Unidos para a “assimilação” da negritude por pessoas brancas. Como escreveram os editores do periódico *Race Traitor*, “quando rejeitam sua identidade racial, os brancos dão um grande passo para a humanização. Mas, será que, para muitos deles, esse passo não implica um compromisso com a negritude, talvez até uma identificação como ‘negros’? A experiência recente, neste e noutros países, parece indicar que sim” (1994, p. 115, citado em Bonnett). Esse discurso, como assinalou Bonnett, pode facilmente resvalar para o erro e ressuscitar a idéia de raça como insígnia do caráter moral. A poderosa invocação de Slovo como negro faz parte de um conjunto particular de dinâmicas políticas, que se modificaria fundamentalmente, por exemplo, na África do Sul pós-apartheid.
 7. É dos líderes africanos do Estado do apartheid, dos homens que se recusam a se envergonhar, a assumir a culpa, que ela tem mais raiva. Numa referência mal disfarçada a de Klerk, com quem conversou numa festa da Comissão da Verdade, Krog escreve:
Olhei para o líder à minha frente, um líder africaner. E, de repente, compreendi: tenho mais coisas em comum com os cinco de Vlakplaas do que com esse

- homem. Porque eles percorreram um caminho e, através deles, alguns de nós percorremos um caminho. E centenas de africaners estão percorrendo essa estrada – sozinhos com seus medos, sua vergonha e sua culpa. E alguns falam disso, enquanto a maioria só faz vivê-lo.
8. Um psicólogo explica a Krog: “Quanto mais o sujeito tem empatia com a vítima, mais se transforma na vítima; exhibe os mesmos tipos de sintomas – desamparo, impossibilidade de se expressar em palavras, angústia, desespero. Para algumas pessoas, no entanto, ser a vítima é tão insuportável que elas se transformam no agressor. O sujeito se livra da dor colocando-a noutra pessoa, torna-se violento e transforma alguém mais em sua vítima. Portanto, esteja bem ciente disso” (p. 170).
 9. O inglês *set apart* tem também os sentidos de destacar, distinguir, isolar, pôr de lado etc. (N. da T.)
 10. Planalto argiloso, seco, e que produziu associações histórico-literárias que lembram as do sertão brasileiro. Boa parte da obra de Coetzee é ambientada no Karoo.
 11. Ele também percebe que Freek, um mestiço que trabalha na fazenda, é um contratado que “pode receber aviso prévio e ser despedido” a qualquer momento, mas “faz parte daqui com mais certeza do que os Coetzees – se não de Voelfontein, do Karoo [o planalto argiloso]. O Karoo é a região de Freek, é seu lar” (p. 87). Nesse ponto, Coetzee escreve conscientemente nos registros de uma tradição de “escritos dos colonos”, bem como nos tropos dominantes que identifica em seu próprio estudo crítico, *White Writing [Escritos dos brancos]*. A natureza e os dilemas do pertencimento costumam caracterizar os escritos dos colonos, persistindo desde os que foram vivenciados pelos primeiros viajantes e colonizadores. Como observou Boehmer (1995), esses dilemas do pertencimento constituíram um problema da imaginação, mas também proporcionaram recursos imaginativos à autodefinição. Em *Escritos dos brancos* (1988), Coetzee discute os textos da branquidade como escritos da terra. Numa análise do “romance rural” africaner, ele mostra o anti-individualismo de uma consciência da linhagem no cerne da fazenda paterna, baseado numa obrigação sagrada para com os ancestrais. Afé, a submersão do indivíduo não se dá na raça, mas na linhagem familiar. Em *Meninice*, ao contrário, a fazenda da família está sendo vendida a um “mero comprador” de fora da família, e John se pergunta: “Não haverá nenhum modo de viver no Karoo – o único lugar do mundo em que ele quer estar – do jeito que ele quer viver: sem pertencer a uma família?” (p. 91).
 12. Steve Biko foi o líder do movimento Consciência Negra na África do Sul, assassinado pelo Estado sul-africano quando estava no presídio por suas atividades políticas, em 1977.
 13. Uma das subnarrativas que venho desenvolvendo neste ensaio concerne aos modos como as idéias de branquidade giram, muitas vezes, em torno das questões de “ficar” e “partir”. É interessante assinalar um texto recente de Rob Nixon,

autor nascido na África do Sul, que situa seu livro de memórias, *Dreambirds: The Natural History of a Fantasy* [Pássaros oníricos: história natural de uma fantasia], como um texto migrante, que levanta as múltiplas valências da branquidade em sua família sul-africana de imigrantes. A certa altura, ele escreve: “Às vezes era difícil saber exatamente quem éramos. Oficialmente, todos nós, nossa família inteira, éramos sul-africanos ingleses. As opções eram claras. Se você não fosse negro, mulato nem indiano, tinha que ser branco. O branco vinha com duas opções: inglês ou africânder. O nome era dado pelo que você falava. Todos os meninos da minha escola eram ingleses – inclusive os judeus, os húngaros e os portugueses. O mesmo com respeito a nossa família (...) Nasci como sul-africano inglês numa família de escoceses ferozmente nacionalistas. Era nossa função não gostar dos ingleses, de modo que eu sabia que estava acontecendo alguma coisa estranha” (p. 27). Nixon começa a desfiar as múltiplas linhagens, em parte através das etnicidades complexas de sua própria família, que existem sob a denominação geral “sul-africano branco”.

14. Ver Achille Mbembe, “African Modes of Self-Writing”, CODESRIA Bulletin, 2000. Pouco antes de eu concluir este ensaio, uma pequena delegação de alunas de minha turma de pós-graduação em teoria crítica – brancas, no caso – foi a meu escritório. Queriam saber se podiam redigir seu ensaio semestral usando Fanon, cuja obra estávamos estudando, para interpretar (sua) branquidade. Fanon, disseram-me, era quem havia descrito como elas se sentiam ao andar pela rua, a aparência que tinham e como eram vistas. Esse me pareceu um momento interessante, tanto na história de meu trabalho com estudantes quanto pelo que essas alunas estavam dizendo sobre sua vida. Foi também, sugiro, um momento de auto-referência e amor-próprio quase enganosos, ou até de narcisismo, se lembrarmos que essas alunas talvez houvessem sofrido uma perda do privilégio e do sentimento de pertencimento, mas não tinham vivenciado a opressão baseada na própria cor da pele. O fato de elas serem mulheres talvez tenha contribuído para uma posição de sujeito captada por um olhar – que elas imaginavam, mas não conseguiam ver.
15. Para uma discussão particularmente útil das visões políticas e filosóficas da negritude na África contemporânea, ver Achille Mbembe, “African Modes of Self-Writing”, a ser publicado em *Public Culture*, 2001. Quero também assinalar que, embora tenha privilegiado a “branquidade” e a “negritude” para fins da discussão desenvolvida neste ensaio, estou ciente das dimensões limitantes desta conversa para aqueles que se identificam como mestiços ou crioulos, ou que desejam teorizar essas identidades no contexto africano. Mais uma vez, portanto, há necessidade de que a discussão que iniciei aqui seja ampliada e se torne cada vez mais complexa, através da refração das identidades racializadas para além das polaridades da branquidade e da negritude em si.

Bibliografia

- Berger, John. *Ways of Seeing*. Londres: Penguin, 1972.
- Biko, Steve. *I Write What I Like*. Londres: Heinemann, 1978.
- Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1995.
- Bonnett, Alistair. “‘White Studies’: The Problems and Projects of a New Research Agenda”. *Theory, Culture and Society* 13(2), 1996, p. 145-155.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nova York e Londres: Routledge, 1993.
- Chege, Michael. “Africans of European Descent”. *Transition*, edição 73, 7(1), 1998, p. 74-86.
- Clingman, Stephen. *Bram Fischer: Afrikaner Revolutionary*. Cidade do Cabo: David Philip, 1998.
- Coetzee, J. M. *Boyhood: A Memoir*. Londres: Vintage, 1998.
- Coetzee, J. M. *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1998.
- De Klerk, F. W. *The Last Trek: A New Beginning*. Londres: Macmillan, 1998.
- Driver, Dorothy. “Imagined Selves, (Un)imagined Marginalities”. *Journal of Southern African Studies* 17(2), 1991, p. 337-354.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press, 1986.
- First, Ruth. *117 Days: An Account of Confinement and Interrogation Under the South African Ninety-Day Detention Law*. Londres: Penguin, 1965.
- Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Londres: ..., 1973.
- Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Mineápolis: Minnesota University Press, 1993.
- Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia, 1997.

- Gregory, James. *Goodbye Bafana: Nelson Mandela – My Prisoner, My Friend*. Londres: Headline, 1995.
- Harwood, Ronald. *Life Sentence: Mandela*. Londres: Butler & Tanner Ltd., 1987.
- Hill, Mike (org.). *Whiteness: A Critical Reader*. Nova York: New York University Press, 1997.
- Irigaray, Luce, entrevista in Marie-Françoise Hans e Gilles Lapange (orgs.). *Les femmes, la pornographie et l'érotisme*. Paris; 1978.
- Irlam, Shaun. "Feral and Loathing in South Africa: J. M. Coetzee's *Boyhood*". artigo inédito, 2000.
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Kaplan, E. Ann. "The 'Look' Returned: Knowledge Production and Constructions of 'Whiteness' in Humanities Scholarship and Independent Film", in M. Hill (org.). *Whiteness: A Critical Reader*, ..., 1997.
- Krog, Antjie. *Country of My Skull*. Joanesburgo: Random House, 1998.
- Lipsitz, George. *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*. Filadélfia: Temple University Press, 1998.
- Martin, L., H. Gutman e P. Hutton (orgs.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Londres; Tavistock Publications, 1988.
- Mbembe, Achille. "African Modes of Self Writing". CODESRIA Bulletin, 2000.
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Londres: Picador, 1992.
- Ndebele, Njabulo. "Iph'indlelea? Finding Our Way into the Future". Primeira Conferência em Memória de Steve Biko, Universidade da Cidade do Cabo, 2000, a ser publicado em *Social Dynamics* 26(1).
- Nixon, Rob. *Dreambirds: The Natural History of a Fantasy*. Londres e Nova York: Doubleday, 1999.

- Nuttall, Sarah e Cheryl-Ann Michael. "Introduction: Imagining the Present", in *Senses of Culture: South African Culture Studies*. Cidade do Cabo: Oxford University Press, 2000.
- Pauw, Jacques. *Into the Darkness: Confessions of Apartheid's Assassins*. Joanesburgo: Ball, 1997.
- Posel, Deborah. "'Common Sense' and a New Form of State: Racial Classification in Apartheid South Africa". 2000, a ser publicado em ... *Race Traitor: Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity*, 1994, p. 3.
- Roediger, David. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. Londres: Verso, 1991.
- Rose, Jacqueline. *Sexuality in the Field of Vision*. Londres e Nova York: Verso, 1986.
- Slovo, Gillian. *Every Secret Thing: My Family, My Country*. Londres: Little, Brown and Company, 1997.
- Slovo, Joe. *The Unfinished Autobiography*. Randburg: Ravan Press, 1995.
- Van Onselen, Charles. *The Seed is Mine: The Life of Kas Maine*. Cidade do Cabo: David Philip, 1996.

Longe dos olhos: a música sulista e a colorização do som*

Les Back

O sol se punha no estacionamento do número 3614 da Jackson Highway, antiga sede do Estúdio de Som Muscle Shoals. Ali, bem no coração rural do Cinturão Bíblico,¹ ouve-se música *country* em praticamente todas as estações de rádio. Desliguei o som estereofônico do carro, interceptando Reba McEntire em pleno voo. A fachada dessa construção estranha, que foi usada durante um breve período como depósito de caixões, parecia uma colagem de lápides. No entanto, foi nesse cenário improvável que inúmeros sucessos do *rhythm and blues* foram gravados no fim dos anos sessenta e durante a década de 1970. O estúdio reuniu alguns dos maiores artistas do *soul* e do *funk*, com produtores negros como Al Bell levando seus cantores do Stax para a Jackson Highway, a fim de gravar com a banda inteiramente branca do estúdio.

Quando parei no estacionamento, em 18 de junho de 1996, o velho estúdio já não era usado para gravações. Freddy Parish, então dono do prédio, havia instalado nele uma lavanderia. Sem camisa, ergueu os olhos da churrasqueira em que estava preparando hambúrgueres. “Você está querendo dar uma olhada no meu prédio, não é?” Olhou-me como se já tivesse visto outros como eu. Balancei a cabeça, concordando entusiasticamente, e entramos no edifício. Chegamos

do ao pequeno estúdio, ainda se podia ver a cabine dos vocalistas em que Mavis Staples havia exortado à lição “nenhum ódio será tolerado [*no hatred will be tolerated*]”, no clássico dos Staples Singers “If You’re Ready (Come Go with Me)”. O piso em que esse e inúmeros outros sucessos tinham sido gravados era agora ocupado por fileira após fileira de máquinas de lavar brancas, com abertura frontal. Freddy deixou que eu tirasse algumas fotografias. Sentei-me na sala de controle nos fundos do estúdio. À esquerda ficava a cabine da percussão e, olhando para o piso do estúdio, tentei imaginar onde ficariam instalados os músicos e observei, mais adiante, a cabine dos cantores de onde Mavis Staples dera suas honradas dicas.



Jackson Highway n° 3614, Sheffield, Alabama (fotografia do autor).

Que estava eu, tão obviamente deslocado, fazendo naquele canto obscuro do Sul rural? A visita era o ponto culminante de uma longa sequência de eventos iniciados com o exame rigoroso e intenso que eu fizera das capas e etiquetas de meus discos favoritos. Desde garoto, eu era fã do *soul* dos anos sessenta, inicialmente associado com o movimento Mod na Grã-Bretanha.² Como outros fãs do *soul*, eu consumia

todos os fragmentos de informação encontrados nos próprios discos, inclusive os créditos sobre compositores e produtores, a gravadora, os números de catálogo e os créditos referentes aos músicos. Foi através dessa arqueologia do vinil que ouvi falar, pela primeira vez, dos músicos e compositores que constituem o foco central deste ensaio.



O interior do antigo Estúdio Fonográfico Muscle Shoals, 1996 (fotografia do autor).

Como músico, eu havia batalhado com as partituras para violão encontradas nesses discos, muitas vezes na tentativa – quase sempre inútil – de reproduzir seu som e sentimento extraordinários. A contribuição desses músicos era ofuscada pela aclamação dada a cantores como Aretha Franklin, os Staples Singers, Wilson Pickett e Percy Sledge. Gravadoras como a Fame, a Stax, a Atlantic, a Bell, a Goldwax e a American Group Productions (AGP) eram sinônimas da música que, sob muitos aspectos, forneceu a trilha sonora do Movimento pelos Direitos Civis. À medida que fui sabendo onde e como esses discos tinham sido produzidos, ficou claro que um pequeno número de músicos e compositores brancos estivera envolvido de maneira crucial em sua produção. A história deles não era muito conhecida. Durante um período de cinco anos, en-

trei em contato com músicos profissionais que passavam por Londres em viagem ou em visitas para gravações. Depois, fui ao Alabama descobrir mais coisas sobre os estúdios racialmente integrados em que a música *soul* fora produzida, à sombra do racismo.

Quero usar este momento e este contexto específicos como um veículo para desenvolver uma tese geral sobre a relação entre os músicos brancos e a música negra e sobre o que se denominou de síndrome do “preto através do branco”.³ O que quero frisar, inicialmente, é que a identificação dos brancos com a música negra é muito comumente reduzida ao binômio da inveja perniciosa e do exotismo vicário. Há um certo toque dessa lógica na história da política do *rhythm and blues* escrita por Brian Ward, *Just My Soul Responding*, que é fascinante noutros aspectos. Argumentou ele que as interpretações da negritude com que os brancos se identificavam abrigavam um perigoso essencialismo racial: “Para muitos brancos, os negros encarnavam o lado sensual, espontâneo, criativo e solidário da natureza humana, com o qual eles próprios estavam rapidamente perdendo o contato.”⁴ A preocupação dos brancos com a autenticidade negra significava “que muitos fãs brancos do *rhythm and blues* perdiam de vista, desconheciam ou descartavam como inautêntica toda uma gama de estados de espírito e preocupações, estilos e sensibilidades dos negros, que não apareciam ou tinham apenas uma tênue inscrição no antigo mapa mental com que os brancos costumavam navegar a cultura negra.”⁵ Não há dúvida de que essa observação tem mais do que uma importância insignificante, mas a ousada confiança com que ela é asseverada cristaliza e ossifica as orientações dos brancos em relação à cultura negra, sem nenhuma tentativa de ressalva nem de apoio sociológico.

Os críticos e autores parecem obcecados com a idéia de reduzir o envolvimento dos brancos na música negra a uma faixa limitadíssima de possibilidades arquetípicas. Essa relação é variadamente caracterizada como o retorno dos menestréis com a cara pintada de preto⁶, dos aficionados fanáticos do jazz e de negros brancos⁷ que querem

“ser negros”, ou ainda dos *Wiggers* (isto é, os “crioulos brancos” [*white niggers*]) do *hip-hop* de épocas mais recentes, que sonham com a favela na segurança dos subúrbios residenciais insípidos.⁸ Outro arquétipo importante para o foco deste ensaio são os brancos coniventes e parasitários, produtores de discos e executivos de empresas, que ficam com a nata dos lucros e exploram a criatividade negra.⁹ Minha colocação inicial é que essas imagens prototípicas de amor e furto escondem a diversidade do envolvimento dos brancos na música negra. Tem sido fácil demais caracterizar nesses termos os encontros e diálogos que implicam músicos brancos. As distinções entre músicos, donos de estúdios, produtores e compositores são ignoradas na linguagem da apropriação.

Resgatar a natureza heteroglótica e compósita da cultura norte-americana tornou-se um marco da literatura sobre a branquidade.¹⁰ Mas as possíveis orientações dos brancos em relação à expressão cultural negra são decepcionantemente familiares, para não falar das citações cansativas e aparentemente compulsórias da exposição de Jack Kerouac sobre um passeio, numa “noite lilás”, ao bairro negro de Denver, das aventuras jazzísticas de Mezz Mezzrow, ou do desejo de transformação dos negros manifestado por Lou Reed. Para ser sincero comigo mesmo, fui ao Alabama buscando encontrar um ditoso idílio de pessoas reunidas numa mesma trilha, mas as revoltas culturais contra a branquidade raramente são diretas assim. “Onde é, exatamente”, escreveu David Stowe, “que se deve traçar a distinção entre a máscara negra (o mal) e a traição da raça (o bem)?”¹¹ Walter Benn Michaels questionou a lógica racial subjacente que define a quem pertencem o *blues*, o *rhythm and blues* e o *soul*. Assinalou que, quando os brancos aprendem com os negros, isso é entendido como *imitação*, mas, quando os negros aprendem os mesmos acordes, trata-se automaticamente de uma questão de *inspiração*, na qual se reivindica a herança deles.¹² Assim, o modo de pensar na aprendizagem musical baseado na imitação/inspiração reforça uma espécie de lógica genética que define quais são os sons pertencentes a determina-

dos grupos. Benn Michaels define essa maneira de pensar na música como uma forma de genetismo cultural. O resultado é a afirmação de uma correspondência crua entre os atributos raciais e a posse da musicalidade.¹³

Anthony Appiah sugere que é um erro considerar as pessoas negras da América como definidas por uma cultura, uma música ou uma língua singulares. Ele critica a visão de que “o jazz ou o *hip-hop* pertencem ao africano-americano, quer este goste ou saiba alguma coisa sobre eles ou não, porque essa música é culturalmente marcada como negra. O jazz pertence ao negro que nada sabe a seu respeito de maneira mais plena ou mais natural do que ao jazzista branco.”¹⁴ Appiah defende uma idéia “menos roteirizada” da identidade racial, que seja mais receptiva à possibilidade de diálogo e transculturalismo. Os argumentos contra o genetismo cultural precisam combinar-se com uma apreciação criteriosa do modo como o racismo e a branquidade se manifestam na própria indústria da música. Em que ponto é possível pensar na natureza heteroglótica da expressão musical sem marginalizar a contribuição dos músicos negros – ou de alguns músicos brancos, já que estamos no assunto –, sem promulgar um multiculturalismo adocicado em que a complexidade, a ambivalência e o racismo sejam postos de lado?

Meu ponto de partida consiste em frisar as limitações de se fazerem proposições gerais sobre a relação entre a forma musical e a raça. O ponto de partida crucial está em situar os contatos musicais que cruzam a fronteira da cor em esferas sociais, momentos históricos e circunstâncias locais particulares. Igualmente, os modos existentes de escrever sobre a música negra não admitem a possibilidade de que a orientação dos músicos brancos possa ter-se alterado ao longo do tempo. Em vez disso, seus desejos, identificações e motivações são cristalizados e reduzidos à díade amor-e-furto. A questão aqui é que essa lógica faz pouco sentido no contexto da música sulista norte-americana, de um modo geral, e do *rhythm and blues* (R&B) de Muscle Shoals em particular, se quisermos investigar a sério os contextos e situações

em que se deu o envolvimento dos brancos na música negra. O foco deste ensaio está em fazer uma avaliação cuidadosa dos diálogos ambivalentes que ocorreram no som e produzir uma descrição sensível das pessoas que criaram o R&B e vivenciaram as condições de sua criação. Através da atenção a esses detalhes, poderemos ver os limites dos termos do debate sobre a síndrome do “preto através do branco” na música. Além disso, examinarei o papel dos músicos negros na música *country* – hoje entendida como a quintessência da forma branca –, defendendo a importância de dessegregar a compreensão da cultura sulista. Desejo afirmar que os exames da relação entre a música e a raça têm-se preocupado em demasia com “o aspecto visual”. O resultado é que a cultura do som é interpretada apenas através da lente visual da diferença entre as raças. Isso, como pretendo sugerir, tem limitado nossa compreensão da relação entre o som, a cultura e o racismo. E é com esse foco em mente que quero voltar a Muscle Shoals e a um momento-chave no desenvolvimento do *rhythm and blues*.

“Do Right Woman”: rapazes do interior e a rainha do soul

Depois de reformado, o antigo depósito do nº 3.614 da Jackson Highway transformara-se num estúdio de gravação especializado em música *country*. Seu dono era Fred Beavis, um solista local do coro da Igreja de Cristo. Em 1969, o estúdio transformou-se na sede do Muscle Shoals Rhythm Section [Naípe Rítmico de Muscle Shoals]. A banda compunha-se do baterista Roger Hawkins, do contrabaixista David Hood, do guitarrista Jimmy Johnson e do tecladista Barry Beckett, e compunha o núcleo rítmico de uma das primeiras fábricas de *funk* da música negra. Eles desenvolveram a capacidade de trabalhar com rapidez e simpatia com seus clientes. No auge de sua relação com Al Bell e o estúdio Stax, a banda gravou 52 faixas de ritmo num período de cinco dias. “Há nisso tudo um grande paradoxo”, refletiu o executivo Jerry Wexler, da Atlantic Records, em sua casa em East Hampton, Nova York.¹⁵ “Havia todos aqueles garotos do

interior, criados em fazendas, ouvindo música *country*. Eles nem sempre gostavam de admiti-lo, mas algumas dessas influências transpareciam quando eles tocavam o *rhythm and blues*.” Wexler, criado numa família judia de Nova York, advertiu: “O que é preciso entender é que esses músicos brancos do Sul não aprenderam a tocar essa música copiando discos. A razão de a tocarem tão esplendidamente é que eles a aprenderam vivendo-a. Vinham da mesma matriz, do mesmo meio dos músicos negros. Quando pisavam no chão, havia entre seus dedos a mesma lama.” Muscle Shoals, uma pequena comunidade rural situada num “município abstêmio” em que o álcool era ilegal, produziu uma geração de compositores e músicos de estúdio talentosos. Músicos brancos, que tinham profundo amor pelo *rhythm and blues* e talento para tocá-lo, contribuíram para algumas das gravações mais importantes da era do *soul*.

O Alabama foi um ponto focal dos defensores da segregação racial. Em 1963, George Wallace, então governador, barrou fisicamente a entrada do Auditório Foster, no campus da Universidade do Alabama, numa tentativa de impedir que um emissário da presidência da república entregasse uma intimação judicial que exigia o fim da segregação racial.¹⁶ Ninguém podia segregar as ondas de rádio. Este ensaio diz respeito às propriedades de desterritorialização que existem no som e ao papel que o rádio, os discos e a música desempenharam no obscurecimento das distinções feitas entre as pessoas com base no regime visual da “raça”.¹⁷ Minha tese essencial é que a contribuição feita por esses músicos para a *soul music* não pode ser reduzida à sua branquidade, mas, paradoxalmente, para compreender essa história, é preciso sabermos que esses músicos eram brancos.

Vez por outra, os músicos apareciam nos créditos dos encartes dos discos, porém, com mais frequência, não eram nominalmente citados nem retratados. No entanto, tudo o que tocavam trazia sua assinatura incomparável. Sua fama não chegou apenas à Grã-Bretanha e à Europa. No início da década de 1970, Idrissa Dia trabalhava como disc-jôquei (DJ) em Dakar, no Senegal, em regime de meio expedien-

te. Era também admirador fanático da música *soul*, e a ele se atribuiu o mérito de havê-la introduzido no Senegal. A disseminação e o impacto dessa música, através do contrabando de discos, deu um sentido diferente à idéia de globalização. Essas redes ficavam fora do controle das próprias empresas fonográficas, uma vez que os fãs e os DJs circulavam essa música por novos públicos. Atualmente, Dia é jornalista da *Voice of America*, mas relembrou o impacto que nele exerceu o *soul* sulista: “Eu gostava da música de Memphis e Muscle Shoals, mas não gostava do que a Motown estava fazendo: a Motown era branca demais. O que havia de maravilhoso nos músicos de Muscle Shoals era que eles realmente tocavam com um jeito de *blues*. Era uma maravilha. Quer dizer, eu achava que esses músicos eram africano-americanos, antes de conhecê-los.”¹⁸ Jimmy Johnson, guitarrista da banda, lembrou-se da primeira vez que esteve com Idrissa: “Ele nos contou que costumava dizer nosso nome no rádio lá em Dakar, no Senegal, chamando-nos de irmãos. Éramos uma espécie de ponto a ser enfatizado, aquele negócio de ‘nossos irmãos africanos da América’, sabe como é. Ele me mandou uma carta dizendo uma coisa espantosa: que tínhamos feito mais pelas relações entre o Senegal e a América do que qualquer embaixador. A música havia unido as pessoas.”¹⁹

Idrissa lembrou-se de sua sensação de incredulidade ao descobrir que os músicos de Muscle Shoals não eram negros. “Quando eu soube que todos eles eram brancos, mal pude acreditar. Seu jeito de tocar era muito negro. Pelo som, a gente só podia pensar que eles eram negros, já que estavam fazendo o acompanhamento de todos aqueles grandes cantores africano-americanos. Eu tinha a impressão de que a Motown estava tentando embranquecer a música. No Alabama era maravilhoso, porque, apesar de o estado ter em George Wallace um governador realmente racista, esses garotos brancos eram verdadeiros adeptos do *blues*. Eu adorava a música e o jeito como eles a tocavam. Hoje em dia, no Senegal, essas canções são tocadas como uma espécie de nostalgia.”²⁰ Reduzir o talento artístico desses

músicos à imitação, ou a tentativas fracassadas “de tocar *blues* por parte de garotos brancos”, é uma simplificação grosseira de sua contribuição para a música negra.²¹

Essa parte do Noroeste do Alabama estende-se por uns 240 quilômetros ao longo das margens do rio Tennessee. No folclore da música *soul*, essa área é conhecida como Muscle Shoals. Mas é composta por quatro pequenos povoados: Florence, Tuscumbia, Sheffield e Muscle Shoals. Esses lugares desempenharam um papel vital no desenvolvimento da música negra. A região é incrivelmente rica em termos da história do jazz e do R&B, apesar de ter uma comunidade negra relativamente pequena, quase toda concentrada em Florence. Hoje em dia, a população negra corresponde a uns 17% dos 36.462 habitantes do lugar.²² W. C. Handy, considerado por muitos o pai do *blues*, nasceu em Florence. Sam Phillips, que mais tarde fundou o Sun Studio, em Memphis, e lançou as carreiras de B. B. King, Elvis Presley, Roy Orbison e Johnny Cash, passou seus primeiros anos de vida em Florence, onde ganhava o sustento gravando vídeos de casamentos e outros eventos sociais e vendendo-os para as pessoas do lugar.²³ Muscle Shoals tirou seu nome dos mexilhões de água doce que podiam ser encontrados nas margens do rio Tennessee. Em 1927, o governo abriu uma comporta que acabou com os mexilhões e com os bancos de areia, mas o nome e sua grafia estranha permaneceram.²⁴ Hoje em dia, Muscle Shoals é basicamente a mesma de trinta anos atrás. Alguns campos de algodão foram substituídos por *shopping centers*, mas, ao longo dessas mudanças, a região continuou a ser um importante centro da indústria fonográfica.

No dia seguinte a minha visita à Jackson Highway nº 3.614, Roger Hawkins encontrou-se comigo no sofisticado prédio à beira-rio para onde o estúdio se transferira em 1978. O “novo estúdio” tinha sido um prédio da Reserva Naval e, nas décadas de 1950 e 1960, foi o melhor ponto de encontro local para os conjuntos se apresentarem ao vivo. Hawkins e Jimmy Johnson apresentaram-se ali muitas vezes com sua banda, os Del Rays, tocando músicas como “Annie Had a

Baby”, “Snake-Eyed Mama” e “Mama Lucie”. Esse homem de fala mansa revelou um pouco da verdade das observações de Wexler, enquanto passeávamos pela margem do Tennessee. Falou do papel crucial da Igreja como ponto de referência comum para brancos e negros no Sul. “Muitas influências musicais do meu modo de tocar vieram da Igreja pentecostal.”²⁵ Nela, Roger foi apresentado aos ritmos *gospel*, que viria a usar com enorme eficácia, tempos depois, nas gravações de Aretha Franklin. “Vi bateristas negros que também me influenciaram. Eu tinha admiração por Al Jackson, o grande baterista de Memphis. De alguns eu nem sabia o nome, eram músicos que eu via nos shows. Eu dizia a mim mesmo: ‘genial, cara, o sujeito parece estar andando de bicicleta.’” A lista de participações de Roger Hawkins nas gravações parece um *Quem é quem* da música *soul* – entre eles, “Mustang Sally” e “Land of a Thousand Dances”, de Wilson Pickett, e quase todas as faixas mais importantes de Aretha Franklin, desde “I Never Loved a Man” até “Respect”.

Para Roger Hawkins, isso não foi um esforço de identificação à distância, fosse por que razão fosse, com formas de expressão negras. Seria enganoso dizer que esses músicos eram simplesmente iguais, em todos os aspectos, a seus equivalentes negros.²⁶ O problema de muitos dos escritos referentes a esse período da música sulista é que a contribuição dos músicos brancos é apagada do panteão dos estilos negros,²⁷ ou explicada como um apêndice da autenticidade negra, de modo que o artifício do “caipira descalço” transformasse num emblema sulista do exotismo de nativos pálidos.²⁸ O impulso de autenticar os músicos brancos através desta última estratégia bem pode ser uma resposta à maneira como eles foram excluídos da história da música negra. Em si mesmo, porém, isso produz uma espécie de distorção reducionista de sua vida e sua carreira artística. Embora certamente seja verdade que esses músicos foram parte da mesma “matriz”, para usar a evocadora expressão de Jerry Wexler, seu talento musical tanto foi um processo de transformação criativa quanto um produto da autenticidade sulista. Antes de cada sessão de

gravação no estúdio de Muscle Shoals, o naipe rítmico ouvia e aprendia com o disco anterior do artista visitante.²⁹



Fame Studios, em Muscle Shoals, no Alabama (fotografia do autor).

O estúdio da Jackson Highway nº 3.614 não foi o primeiro da região de Shoals a deixar sua marca na música negra. Esses músicos fizeram um aprendizado com um empresário independente local da indústria fonográfica, Rick Hall, que era proprietário do estúdio Fame (Florence Alabama Music Enterprises). Hall é uma figura extraordinária. Cresceu na pobreza rural, mas soube relacionar-se com artistas e músicos negros, numa época em que conviver com negros como iguais chamava a atenção. Entretanto, ele não era um estudioso da música negra e, a princípio, demorou a perceber a influência crescente dessa música nos jovens instrumentistas e compositores brancos. Hall era um ex-violinista e contrabaixista do interior que entrara no *show business* como integrante de um conjunto chamado Fairlanes, nome que se inspirava no Ford surrado que ele dirigia na época. Mas suas incursões no *rhythm and blues* chamaram a atenção de Jerry Wexler, que, em meados dos anos sessenta, estava à procura de uma nova fonte de inspiração. Para muitos artistas da Atlantic, no entanto,

a viagem ao Sul significava enfrentar lembranças dolorosas da segregação – uma segregação que, para muitos deles, tinha sido justamente a razão de se mudarem para o Norte.

Ao olhar para a minúscula pista do aeroporto, que era pouco mais do que uma estrada de terra batida, Wilson Pickett não vislumbrou seu futuro musical, mas o lembrete sombrio de um passado perturbador. Ele havia nascido em Prattville, no Alabama, em 1941. “Olhei lá para baixo pela janela do avião. (...) E vi a negrada colhendo algodão, e disse: ‘Merda, faz meia-volta com esta porra de avião, porque eu não volto pra lá de jeito nenhum.’”³⁰ Dos estúdios da Fame podia-se ver a plantação de algodão. Pisando na terra vermelha do Alabama pela primeira vez em anos, a incredulidade de Pickett mostrou-se palpável, quando ele olhou para a figura magra e pálida de Hall. “Era igualzinho a um tira. Com cara de mau. Como é que eu havia de saber que o Jerry Wexler ia me mandar pra um músico sulista branco e grandalhão? Eu nunca teria entrado naquele avião. E teria cometido o maior erro da minha vida. O Rick Hall fez as coisas crescerem por lá. O que aconteceu foi lindo.”³¹ Embora Rick Hall certamente tenha feito os sons crescerem à sombra dos campos de algodão, Roger Hawkins atribuiu a Wexler o mérito pela visão que o fez levar os integrantes do R&B da Atlantic para o Sul rural branco.

“O Jerry sabia exatamente o que estava fazendo”, disse Hawkins,³² reclinando-se na cadeira de seu escritório. “Veja só o que ele teve de fazer. Teve de convencer artistas negros a irem para o Sul, muito provavelmente cantores ou pessoas que tinham fugido de lá por todas as razões óbvias. Depois, teve que descobrir um jeito de fazer essas pessoas se sentirem à vontade no Sul, e também de fazer a rapaziada branca sulista sentir-se à vontade tocando com negros. Tudo isso devia passar pela cabeça dele. Foi impressionante o que ele fez para fazer as coisas acontecerem em Muscle Shoals. O que ele fez foi incrível, e com toda aquela percepção e amor. Um amor absoluto àquilo. Ele era um especialista em matéria de música.” Wexler não era apenas um fino apreciador de música, mas também um ne-

gociente habilidoso. A mudança para Muscle Shoals resultou, em parte, de um azedamento da relação entre a Atlantic e Jim Stewart, da Stax Records, em Memphis, onde Wilson Pickett havia gravado sucessos como “Midnight Hour” e “634-5789”. O sucesso de “When a Man Loves a Woman”, de Percy Sledge, gravado por Jimmy Johnson no estúdio Quinvy, de Quin Ivy, em Sheffield,³³ ratificou a decisão de Wexler de deslocar a ênfase para Muscle Shoals. Entretanto, sobretudo nos primórdios da música integrada em Muscle Shoals, houve momentos de tensão no estúdio, nos quais a transcendência emergente da raça pela linguagem sonora entrou em conflito com os vestígios duradouros do racismo segregacionista.

O ponto de ignição veio quando Aretha Franklin e seu marido, Ted White, chegaram ao estúdio da Fame, em 27 de janeiro de 1967, logo depois de a Atlantic a haver contratado. Nos cinco anos anteriores, ela ficara estagnada no selo da Columbia. Como Pickett, estava voltando para o Sul. Nasceu em Memphis, em 1942, mas fora criada pelo pai, o reverendo C. L. Franklin, em Detroit. Como escreveu Ralph Ellison, essa migração para o Norte tinha significado passar “do feudalismo para o vórtice do industrialismo, simplesmente cruzando a linha Mason-Dixie”.³⁴ Embora a modernidade racializada de Nova York, Detroit e Chicago pudesse ser empobrecida e perigosamente desnordeante, também oferecia oportunidades: “Lá, um ex-colhedor de algodão desenvolvia as mãos sensíveis do cirurgião, e homens cujos avós ainda acreditavam em magia faziam preparativos otimistas para se tornarem cientistas atômicos.”³⁵ Voltar ao Sul significava enfrentar lembranças de um passado doloroso e de uma fuga incompleta. “Ninguém sabia quem ela era”, lembrou-se Donna Thatcher-Godchaux, entre sessões de gravação no estúdio à beira-rio. Donna começou sua carreira como vocalista de apoio quando ainda estudava na Sheffield High School. Depois, continuou cantando em muitas sessões de gravação, inclusive a de Elvis, no American Studios de Memphis, que produziu “Suspicious Minds” e “In the Ghetto”. No início dos anos setenta, ela foi a primeira e única inte-

grante feminina do conjunto Grateful Dead a fazer turnês e numerosas gravações. “Lembro-me de que havia um quadro no estúdio [Fame] onde eram anotadas a giz as gravações programadas. Fiquei olhando para aquele nome – Arrr... Aritha ... Aritha Franklin? Não sabíamos nem dizer o nome dela. Mas, com certeza ficamos sabendo quem era, depois que ela se sentou ao piano e tocou o primeiro acorde.”³⁶

O naipe rítmico era composto por Hawkins, na bateria, e um contrabaixista branco de Memphis, chamado Tommy Cogbill. Originalmente, Cogbill tinha sido guitarrista de jazz. Havia passado para o baixo elétrico, no qual desenvolveu um estilo singular de dedilhados rápidos e um jeito *funk*, parcialmente possibilitado pelo fato de que, entre uma gravação e outra, enfiava os dedos num tubo de vaselina que mantinha ao lado de sua cadeira no estúdio. Na guitarra rítmica estava Jimmy Johnson e o guitarrista de solo era Chips Moman. Moman, originário de La Grange, na Geórgia, tinha-se firmado como compositor e, tempos depois, viria a ser dono de um estúdio e produtor independente em Memphis.

Para criar um clima mais inclusivo no estúdio, Wexler pedira a Hall que contratasse um naipe racialmente misto de sopros,³⁷ já que os músicos negros Gene Miller, conhecido como “Bowlegs”, e Aaron Varnell eram visitantes costumeiros do Fame. Mas Hall acabou contratando uma banda completamente branca, inclusive os sopros, com Charlie Chalmers no sax tenor, Ed Logan no sax barítono, Ken Laxton no trompete e David Hood no trombone. Essa decisão se revelaria profética. Linden “Spooner” Oldham, um compositor e tecladista branco do lugar, foi contratado para preencher a última vaga, tocando piano. O apelido Spooner³⁸ viera de um acidente infantil em que ele havia puxado uma colher esquentada de uma panela e ficado cego de um olho. Oldham fora exposto à música negra *gospel* porque costumava ficar sentado do lado de fora de uma igreja de Center Star, ali nas imediações, ouvindo a congregação. Fazia parte do cenário musical de Muscle Shoals desde o começo e havia tocado órgão em “You Better Move On”, de Arthur Alexander. Oldham é um músico

intuitivo, conhecido entre seus pares por sua criatividade e sua reputação de nunca tocar duas vezes a mesma frase musical. Em sua casa, em Rogersville, no Alabama, a poucos quilômetros de onde foi feita essa gravação, esse homem tranquilo, que normalmente tem um jeito plácido e comedido, recordou essa sessão de gravação com uma verve atípica: “Adorei conhecer [Aretha Franklin] e tocar aquela música. Naquele dia, entrei e, no canto direito dos fundos da sala, haviam montado um microfone de pé que nunca estivera lá antes. Lembro-me de ter perguntado a Junior Lowe ‘pra que será que aquilo foi montado’. Mas as coisas corriam tão frouxas no estúdio que ninguém me disse o que fazer. Presumi que eu tocaria piano. Mas, quando a ouvi tocar aqueles acordes, disse apenas: ‘eu gostaria que vocês a deixassem tocar isso’, e toquei com ela e fiquei ouvindo o que ela fazia e tentando contribuir com alguma coisa no órgão.”³⁹

Aretha pareceu sentir-se à vontade no estúdio e todos puseram mãos à obra imediatamente. Wexler comentou, em sua autobiografia: “A reação de Aretha foi nenhuma. Eu nunca deveria ter-me preocupado – com ela. Ela simplesmente sentou-se ao piano e tocou.”⁴⁰ Primeiro veio uma canção de Ronnie Shannon, de Detroit, que ela havia escolhido. “I Never Loved a Man (The Way I Love You)” é uma canção de amor complexa e meio triste, em que a protagonista é uma crítica rebelde de seu amado, um “sujeito que não presta e só traz sofrimento”, mas, apesar disso, não consegue livrar-se de seu desejo. Embora a música tivesse um conteúdo lírico e uma melodia fortes, faltava-lhe ritmo ou cadência. No começo, ninguém no estúdio conseguiu atinar exatamente com o que Aretha estava querendo. “Há sempre aquele momento assustador em que lhe apresentam uma canção e você sente que está tudo ali, na linha de frente – sua vida, sua carreira, sua família –; naquele momento, fica tudo em jogo”, refletiu Spooner.⁴¹ Foi nesse momento que lhe ocorreu uma figura rítmica simples para três dedos. Isso deu cadência à música. “Às vezes”, concluiu Spooner, “a chave da música *soul* está em segurar um pouquinho e soltar muito.”⁴² Chips Moman captou a coisa de-

pressa e todos os outros instrumentistas vieram atrás. O arranjo não demorou a ganhar forma; a frase inicial de Spooner, no piano elétrico Wurlitzer, ditou a linha básica para o resto do conjunto, ampliada pelo piano de Aretha no segundo verso. Ali pelo meio da tarde, a música estava quase pronta e o bom humor era geral.



Spooner Oldham no estúdio (fotografia de Dick Cooper).

“Eles gravaram ‘I Never Loved a Man’ antes que qualquer um se ajeitasse direito”, lembrou Dan Penn. Penn, compositor e cantor, é uma espécie de figura seminal no cenário de Muscle Shoals. Sentado na poltrona de sua casa, em Nashville, vestido de macacão e mascando um palito, ele refletiu sobre os acontecimentos dessa primeira sessão de gravação com Aretha, na fala compassada do Sul. “Foi um arraso. Eles simplesmente gravaram tudo. E na hora, sabe como é, pintou uma porção de coisas boas. E foi um tal de ‘genial, cara’, e todo mundo se divertindo à larga, depois de umas duas horas bebendo, uns dando tapinhas nas costas dos outros e perguntando ‘quem é essa mulher?’.”⁴³

Penn foi criado na minúscula cidade rural de Vernon, no Alabama, a mais ou menos uma hora de carro de Shoals. A música negra chegava a essa comunidade pelas estações de rádio de alta potência, como a WLAC, de Nashville, e especialmente através do DJ branco John R. (Richbourg), que fazia programas de *rhythm and blues* para um público jovem, negro e branco, em toda a região sul. Quando Penn entrou no cenário fonográfico emergente de Muscle Shoals, conhecia tão bem a música negra contemporânea quanto qualquer de seus pares.⁴⁴ Embora houvesse pouquíssimos negros em Vernon, a cidade tinha, como muitas comunidades rurais, uma herança culturalmente variada, e a própria família de Penn incluía índios norte-americanos.⁴⁵ O guitarrista Reggie Young, de Memphis, que tocou em muitas sessões de gravação em Muscle Shoals, descreveu-o como “o branco mais emotivo que já conheci. O negócio do Dan Penn é que não há um resquício de falsidade em seu corpo – tudo nele é verdadeiro”.⁴⁶ Em 1967, Dan Penn, cujo nome completo era Wallace Daniel Pennington, havia-se firmado como compositor e músico de certo destaque.⁴⁷

Depois de gravar em fita o lado um, sem nenhum problema, a sessão precisava de outra música. Dan Penn e Chips Moman tinham uma canção inacabada, intitulada “Do Right Woman”, que havia chamado a atenção de Wexler. “E foi nessa hora que o Wexler apareceu com ‘Do Right Woman’. Chegou perto de mim e disse [Dan começou a parodiar o sotaque nasalado de judeu nova-iorquino de Wexler]: ‘Eu me amarro nessa canção, garoto. Mas aqui tem um pedaço em que não acontece nada.’ E eu fui respondendo ‘sei, sei’ e escutando o que ele dizia. O Chips estava tocando a música da gravação, de modo que [Wexler] não estava falando com ele, estava falando comigo. Então, o Jerry disse [passa novamente para uma voz nova-iorquina, aguda e nasalada]: ‘Precisamos reescrever uma coisinha aqui, garoto.’ E eu fiquei sentado lá, olhando para ele, e disse: ‘Sabe de uma coisa? Você tem razão.’ E ele: ‘Pode fazer isso agora?’ Respondi: ‘Tá, pode ser agora.’ E perguntei: ‘Quer me ajudar?’ Ele disse: ‘Sim.’ Pegou a Aretha e disse: ‘Vamos, ‘retha.’” Os três desapareceram num closet embaixo

da escadaria que levava ao escritório de Rick Hall. Confinados nesse espaço, um judeu nova-iorquino⁴⁸ de Washington Heights, uma superestrela negra emergente e um sulista branco deram os toques finais numa das maiores baladas *soul* de todos os tempos.

A música ficou pronta, exceto pela transição entre a primeira e a segunda partes. “Fomos para baixo da escada que dava no escritório do Rick Hall, onde havia um vestiário. Um belo vestiário, sem nenhum sobretudo. Enfim, entramos naquele cômodo, fechamos a porta e lá ficamos, Aretha, Jerry e eu. E fomos cantarolando a música, eu batendo na parede e ela pegando o jeito da coisa, e, bom, acho que eu disse: ‘Você sabe que eu acho que o mundo é dos homens’, porque eu adorava o ‘*it’s a man’s, man’s world*’, de James Brown.” Jerry Wexler continuou o relato: “Minha contribuição foi o verso que diz ‘Você não pode provar isso sobre mim’, que tinha uma certa cadência judaica.”⁴⁹ Segundo a lembrança de Penn, Aretha acrescentou o verso “enquanto estivermos juntos, meu bem, demonstre respeito por mim”. Esse verso captava uma espécie de afirmação atrevida do respeito feminino, que tinha uma tremenda repercussão na vida dela. Seu casamento com Ted White não deixava de ter sacrifícios pessoais e dificuldades afetivas. Dan lembrou: “Foi assim. Ficamos naquele closet aproximadamente uns vinte minutos. E saímos, bom, saímos de lá sabendo que tínhamos uma canção melhor.”⁵⁰

Em meio a esse momento de intercâmbio musical, o clima da gravação foi começando a azedar. Na euforia do sucesso inicial da sessão, a garrafa havia circulado e todos estavam bebendo. Houve um momento de tumulto quando Ken Laxton fez um comentário depreciativo sobre Aretha e Ted White respondeu, entrando no que Jerry Wexler recordou como um duelo de “tiradas”.⁵¹ “Eles iam apoquentando um ao outro enquanto bebiam da mesma garrafa. Um caipira branco tratando um negro com condescendência é uma forma perigosa de camaradagem.”⁵² As lembranças são vagas no que concerne à natureza exata do diálogo. Ainda por cima, a segunda canção não estava indo muito bem. Aretha tinha dificuldades com a música: não conseguia

interpretá-la a partir da partitura cifrada, e estava claro que precisaria de tempo para assimilá-la. Pediram a Dan Penn que fizesse um vocal para servir de guia. Essa prática era comum, mas, embora Penn, um cantor de muito talento, às vezes conseguisse instigar o artista a aprimorar sua tentativa, não funcionou. Depois de tanta promessa inicial, a sessão de gravação foi-se arrastando até quase parar. Dan Penn assim resumiu seus sentimentos: “No fim do dia, a única coisa que eu sentia era ‘quero ir pra casa’. Eles me fizeram cantar no tom dela, o que me fez soar como uma lagartixinha minúscula. Eu não estava a fim de festejar, nem coisa nenhuma, e também não percebi o atrito, não havia nenhum no estúdio. Saí logo depois que eles gravaram a faixa e pode crer que me senti mal, porque a gravação consistia em Roger Hawkins batendo de vez em quando na bateria, Spooner apenas tocando órgão, com a coisa meio desafinada, e de vez em quando o Cogbill fazendo um ‘dum’ no contrabaixo, e, entre uma coisa e outra, lá estava eu, guinchando as notas do pior jeito que já se ouviu.”⁵³

A gravação terminou num sermão. Ted White reclamou com veemência da branquidade do conjunto de músicos. Wexler manifestou seu desapontamento por Rick Hall não ter providenciado um naipe misto de sopros. No auge da tensão, dizem que Ken Laxton fez outro comentário depreciativo sobre Aretha, e houve quem sugerisse que ele a destratou fisicamente. Hall despediu o trompetista, mas já era tarde demais. A sessão foi interrompida em meio a um azedume parcialmente racializado. Wexler tentou ajeitar as coisas e manifestou a esperança de que as cabeças estivessem mais frias de manhã. Rick Hall resolveu não ir para casa, frustrado com o fato de o dia de gravação ter acabado de maneira tão decepcionante. Entrou num bate-boca com Ted White, que continuou quando eles voltaram para o hotel, e houve uma troca de palavras ásperas.⁵⁴ O arrependimento de Hall é palpável hoje em dia, mas a explosão, cheia de epítetos racistas, bastou para garantir que Aretha Franklin nunca mais voltasse a Muscle Shoals. No dia seguinte, os músicos apareceram para trabalhar e descobriram que as duas semanas tinham sido canceladas.

Jimmy Johnson disse: “Voltamos ao estúdio e ficamos trancados do lado de fora, mas o carro de Rick estava lá; ele havia passado a noite inteira em claro. Ninguém nos disse o que tinha acontecido.”⁵⁵

Aretha nunca mais voltaria ao Sul rural, mas a reação de Wexler foi simples: ele meramente resolveu levar os jovens sulistas *funky* para o norte. Dias depois de voltar a Nova York, mandou fazer uma cópia de “I Never Loved a Man” e a reação dos DJs foi sem precedentes. “Eu tinha uma gravação que era um estouro, mas não tinha o lado B e muito menos um disco”, recordou-se ele.⁵⁶ Como empresário sempre arguto, Wexler telefonou para Hall e lhe perguntou se ele poderia emprestar seus músicos para tocarem num disco de King Curtis, que acabou recebendo o título de *King Curtis Plays the Great Memphis Hits*. Todos os integrantes do conjunto da gravação viajaram para Nova York. Ao chegar aos estúdios da Atlantic, Dan Penn descobriu que sua fita demo de “Do Right Man” havia desabrochado num lado B capaz de rivalizar com “I Never Loved a Man”. Os músicos que participaram dessas sessões falaram da energia excepcional que se evidenciou no estúdio.

Para Roger Hawkins, que na época era apenas um adolescente, o impacto de se comunicar musicalmente com Aretha, transpondo a barreira da cor, é tão imediato hoje quanto foi há trinta anos:

O negócio foi a eletricidade... a eletricidade completa daquilo. De escutá-la. Fiquei sentado a menos de dois metros dela, numa pequena plataforma para a bateria, com um defletor de som, mas olhando para baixo; estava a uns vinte, vinte e poucos centímetros do chão, e ela sentada no chão, junto ao piano. Lá estava Aretha Franklin, cantando e tocando, e eu tocando *com* ela. Estava fazendo música com ela, não apenas sentado, tocando uma partitura de bateria; houve uma ligação mental, apesar de nunca termos sentado pra conversar nem jantado juntos. Quando a gravação acabou, Aretha foi embora com o marido e conversou com o Jerry, e acho que falou do que seria gravado no dia seguinte. Voltamos para o hotel ou ficamos perambulando pela cidade. Mas, naquele estúdio, foi eletrizante. Jerry tinha a capacidade de saber quando essa eletricidade era ligada e o que fazer para que isso acontecesse.⁵⁷

Essa eletricidade logo se transformou num recorde de vendas. Nos sete meses seguintes ao lançamento de “I Never Loved a Man”, venderam-se 3,5 milhões de discos.⁵⁸ Aretha tornou-se a voz da América negra. Resumindo sua ascensão, a revista *Ebony* caracterizou o verão de 1967 como o “verão de ‘Retha, Rap [Brown] e Revolta”.⁵⁹

“Foi uma troca”, concluiu Roger Hawkins, baixando sua voz lânguida.

Foi uma troca maravilhosa, linda, sincera, e nós “curtimos” uns aos outros. Há quem olhe para isso como uma exploração da música dos negros pelos brancos, e pode ser que seja verdade, no nível das gravadoras, mas nunca no nível dos seres humanos que todos éramos – no de Wilson Pickett, Solomon Burke, David Hood, Jimmy Johnson, Aretha Franklin, Tommy Cogbill, e James e Bobby Purify. Rapaz, aquilo foi gente se divertindo da melhor maneira que já vi na minha vida, e foi uma diversão sincera. Se foi manipulada por alguém acima de nós, por donos de estúdios, donos de gravadoras, seja lá o que for, eles tiveram a visão do que queriam fazer, do que queriam reunir para que as coisas acontecessem. Éramos músicos nos divertindo – foi inocente assim. Foi um momento maravilhoso, perfeitamente inocente.⁶⁰



Roger Hawkins (à esquerda) e King Curtis (à direita) no Muscle Shoals Sound Studio, no Alabama (copyright fotográfico de Tommy Wright; todos os direitos reservados).

Esse intercâmbio ficou restrito ao estúdio; pouquíssimas pessoas fora da indústria souberam quem eram os músicos dessas gravações, e só em 1969, com o lançamento de *Aretha's Gold*, disco com uma coletânea de sucessos,⁶¹ é que se mostraram fotografias dos integrantes do conjunto.

Para concluir, essas históricas sessões de gravação captaram num microcosmo o diálogo, a transcendência e a ambivalência que havia no âmago da música *soul* do Sul. Músicos brancos tiveram uma participação crucial no que tornou tão atraentes as primeiras gravações de Aretha Franklin. Do mesmo modo, o racismo e a crise política que avultava na sociedade em geral perturbaram a integração nascente conseguida entre os músicos. As tensões que vieram à tona entre Ted White e Rick Hall foram um desses momentos. Em resposta a isso, Jerry Wexler pegou a sinergia transracial captada no estúdio e simplesmente a deslocou para o Norte. As tensões que cercaram as sessões de gravação de Aretha Franklin no estúdio da Fame não interromperam o fluxo de cantores de R&B para Muscle Shoals.⁶² Hall continuou a gravar muitos sucessos de artistas negros como Clarence Carter, Wilson Pickett e Candi Staton. O destino do *soul* sulista viria a ser influenciado não no estúdio, mas na sacada de um motel em Memphis.

O grande calafrio: Memphis, Martin Luther King e a morte de um sonho

Volta e meia penso em minha morte, e penso em meu funeral. (...) Que gostaria eu que fosse dito? Digam que fui um tambor-mor da justiça. Digam que fui um tambor-mor da paz.

– Martin Luther King Jr.

Um calafrio perpassou o estúdio inteiro quando soubemos da morte do Dr. King.

– Roger Hawkins

O assassinato de Martin Luther King, em 4 de abril de 1968, lançou trevas espessas sobre o intercâmbio racial que ocorria nos estúdios de gravação do Sul. O Dr. King estava em Memphis para apoiar uma greve de trabalhadores negros do serviço de saneamento básico. Dias antes, havia liderado uma passeata pelo centro de Memphis, que terminara em violência. Depois dos distúrbios, havia prometido voltar a Memphis para liderar uma passeata não-violenta. Passou o dia de sua morte no Motel Lorraine, lugar em que os músicos e compositores locais costumavam reunir-se e onde a Stax Records fazia reuniões de negócios. Nessa noite, quando estava na sacada de seu quarto, ele foi baleado por um tiro de um espingarda de alta potência. Teve a mandíbula esfacelada e morreu na mesma noite, horas depois, aos 39 anos de idade. O abalo subsequente ao choque do assassinato fez-se sentir da maneira mais profunda na própria Memphis. Estúdios como o Stax e o American ficavam localizados no coração de bairros negros.

Reggie Young lembrou vividamente essa noite e o que aconteceu quando a notícia veio a público. Na época, ele trabalhava para Chips Moman como guitarrista dos American Studios, de Moman. “Aliás, estávamos no estúdio, e alguém telefonou e disse: ‘Cara, ligue o rádio ou a TV’. Martin Luther King tinha acabado de ser baleado, mas ainda não o haviam declarado morto”, lembrou Reggie.

Estávamos numa parte da cidade que era predominantemente negra. [Chips] Moman e o dono do estúdio, Donald Cruise, não sabiam o que ia acontecer, se haveria tumultos. Resolveram passar a noite no estúdio... armados. Quando saí, ainda não chegara a notícia de que ele estava morto. Eu mal tinha rodado dois quarteirões e estava com o rádio ligado. A notícia foi dada em todas as estações e disseram que ele tinha acabado de ser declarado morto. Tinha morrido. E eu bem no meio da área do gueto em Memphis – embora não visse nada. Pensei com meus botões: “Cara, estou bem aqui – um branquela.” Senti um certo medo. Fui correndo para casa e, quando cheguei, haviam começado a jogar bombas numa porção de lugares, quebrar vitrines, fazer saques, enfim, aquele negócio todo. Mas não aconteceu nada com o estúdio. Foi estranho depois disso. Hmm... tensão.⁶³

Embora a estrutura física do estúdio permanecesse intacta, as estruturas emergentes de integração e confiança musicais sofreram um golpe fatal.

O conjunto da gravadora Stax, também conhecido como “Booker T. and the MGs”, era um grupo completamente integrado, que incluía os guitarristas e baixistas brancos Steve Cropper e Donald “Duck” Dunn, ao lado de músicos negros como Booker T. Jones, no órgão, e o lendário baterista Al Jackson, de Memphis. Al Jackson era o coração da banda. Era aquele cujos instintos todo o mundo seguia no estúdio. Se o baixo tocado por James Jamerson era o segredo do sucesso da gravadora Motown, a bateria inventiva de Al Jackson era o principal ingrediente da Stax. Tragicamente, ele foi assassinado em 1975, levando cinco tiros nas costas durante um assalto a sua residência, em Memphis. Booker, seu amigo mais íntimo no conjunto, relembrou-o com luto na voz: “Al era ímpar, único. Mesmo tendo sido, em muitos aspectos, como que a epítome dos bateristas de Memphis.” Formado por seu pai, um contrabaixista que também regeu uma conhecida orquestra de *swing*, Jackson tornou-se, no início dos anos sessenta, o baterista mais requisitado das boates da rua Beale. Donald “Duck” Dunn recordou: “Al Jackson tocava numa boate chamada Manhattan, e ficava tocando até as três horas da manhã, enquanto eu saía do meu número à uma. Eu sempre dava uma passada por lá e ficava deslumbrado, tinha que ouvi-lo. Ele era o melhor da cidade e eu sabia que, se um dia tocássemos juntos, ele me tornaria um baixista melhor e meu sonho se tornaria realidade. O ritmo dele era incrível, mas ele não fazia apenas manter o ritmo, tocava a música inteira. Era muito criativo em suas partituras de bateria.”⁶⁴

Booker T. Jones era o mais sofisticado de todos os integrantes da banda, em termos musicais. Tocava saxofone barítono, trombone e guitarra nas gravações da Stax, além de teclados. Depois de gravar na Stax a canção “Green Onions”, dos MGs, em 1962, foi para a Universidade de Indiana estudar composição de música clássica, regência e transposição. Nos fins de semana, dirigia quase 650 quilômetros de volta a Memphis,

para tocar em sessões de gravação, alternando entre um repertório clássico e o *soul* sulista de raiz. “Eles se complementavam”, disse Jones, relembrando o passado. “Eu não queria ficar entediado. Tocar ‘Born Under a Bad Sign’ [que ele escreveu com William Bell para Albert King] e a 5ª de Beethoven era uma coisa que me mantinha realmente interessado. Beethoven continua muito na moda, assim como ‘Born Under a Bad Sign’. De modo que penso haver entendido um pouco das formas dos antigos mestres, e talvez tenha incorporado parte disso. Aprendi muito naquela época. Estudei Wagner, Hindemiss e alguns compositores italianos. Aprendi a reger, fazer arranjos e transpor. Acho que se pode perceber um pouco dessa influência nas melodias que compus para ‘Soul Dressing’ ou ‘Time is Tight’.”⁶⁵



Reggie Young (fotografia do autor).

“Basicamente, era música negra. Mas alguns brancos, como Cropper, Stewart e Dunn, ajudaram a perpetuar essa música”, refletiu Booker.⁶⁶ “Eles eram meio rejeitados por isso, de certa forma. Acho que eram

postos no ostracismo, ou então admirados.” Dunn, um jovem músico autodidata imerso nas sensibilidades do R&B, tinha desenvolvido um novo estilo sincopado de tocar o baixo. Similarmente, Steve Cropper, embora influenciado por um guitarrista negro local, Clarence Nelson, e por Lowman Pauling, dos Five Royales, trouxe algo de novo para a execução da guitarra *soul*. “Cropper é um inovador. Cropper foi o primeiro de sua espécie”, continuou Booker. “Eu nunca tinha ouvido um guitarrista de R&B tocar o que Steve Cropper tocava. É realmente um fenômeno ser o primeiro. No Sul, eu não tinha conhecimento de ninguém como o Steve – nem preto nem branco.” As contribuições de músicos como Cropper e Dunn problematizam a idéia de que os músicos brancos estivessem apenas imitando seus equivalentes negros e, no contexto dos MGs, eles foram uma grande força criativa.

Antes de se ligar aos MGs, em 1965, Duck Dunn tocou em boates com Ben Branch, o primeiro músico branco a tocar em público com uma banda inteiramente negra. Dunn havia trabalhado na King Records e até hoje é capaz de recitar cada gravação desse selo por seu número de catálogo. Até essa ocasião, os músicos brancos que quisessem tocar com conjuntos negros nas boates tinham que ficar sentados atrás de uma cortina.⁶⁷ Os MGs tinham que tomar cuidado ao viajar pelo Sul. “Nós não éramos idiotas a ponto de tentar sair ostentando que éramos um grupo integrado, porque um sujeito podia se machucar se fizesse isso”, lembrou Duck.⁶⁸ “Quando saíamos de carro, Steve e eu sentávamos juntos no banco da frente e Al e Booker iam no banco de trás, porque sabíamos que, mais cedo ou mais tarde, seríamos confrontados com isso.” Com o assassinato de Martin Luther King, o próprio estar juntos em público tornou-se problemático.

Um dia, eu estava com o Isaac Hayes e o David Porter, se não me engano, e com um sujeito chamado Benny Mabon, e estávamos todos parados em frente ao Stax, e eu era o único branco entre eles, e passou um carro da polícia. Só estávamos parados em frente ao Stax, como sempre fazíamos, fumando um cigarro ou conversando num intervalo, naquela época em que ainda fumávamos. Foi logo depois de balearem o Dr. King. O carro fez meia-volta e parou. O policial me perguntou: “Tudo bem com você?” Cara, eu

queria sumir. Acho que ele pensou que eles eram uma quadrilha pronta para me dar uma surra – os meus amigos –, achou que eles iam me matar, ou coisa parecida, porque eu era o único branco presente.⁶⁹

Muitos apontam o assassinato de King como um momento definidor da cisão entre os próprios músicos. Outros afirmam que a solidariedade entre os músicos perdurou, mas que a indústria musical começou a se dividir segundo moldes raciais.⁷⁰

“Depois que mataram o Dr. King por lá, tirei um longo período de férias para pensar naquilo tudo”, recordou-se Dan Penn.⁷¹ A vida adulta de Penn fora dedicada a compor músicas que o ligavam inextricavelmente à gravação de música negra. Depois do assassinato de King, ele simplesmente não tinha para onde ir.

De repente, a nossa música – quando digo nossa música, refiro-me a negros e brancos gravando, escrevendo e fazendo arranjos juntos – acabou-se. Até aquele momento (...), ao que eu soubesse, aquilo era o que havia de mais divertido em estar neste mundo. Era aquele pessoal de lá, os caras brancos e os caras pretos fazendo aqueles discos, fosse na Stax, em Muscle Shoals ou em New Orleans; sempre que havia brancos e negros trabalhando juntos, pode crer, não havia nada mais prazeroso em lugar nenhum. O que eu quero dizer é que havia muito respeito nos dois sentidos. Respeitávamos os cantores negros e os negros dos sopros e das cordas, porque eles eram geniais; a gente não tinha que forçar isso – era uma coisa que estava lá. Por sua vez, eles nos respeitavam porque tínhamos os estúdios, sabíamos escrever e, acredite ou não, sabíamos tocar. Juntando tudo isso, você tem o R&B dos anos sessenta. De um jeito estranho, ficávamos nos bastidores e os negros é que apareciam. De repente, depois da morte do Dr. King, acabou-se.⁷²

Para Dan Penn, simplesmente não havia outra vida. Ele não era uma pessoa politizada, mas tinha levado um estilo de vida integrado. “Naquele dia, tudo parou, porque aquele era o meu jeito de ser, eu não tinha outro, não tinha nada a que recorrer, não tinha esse negócio de ‘bem, vou fazer música *country*’, ou ‘vou tocar música dos Beatles’, ou ‘Ah, acho que vou tocar jazz’. Eu não podia fazer isso, não sabia fazer nada além do que fazia, e por isso houve uns

bons anos de completa confusão para mim.” O resultado foi o retraimento, com o alívio buscado na bebida e nas drogas.

Aretha Franklin identificava-se de perto com o movimento pelos Direitos Civis e, em particular, com a Conferência Sulista da Liderança Cristã, de Martin Luther King. O Dr. King era amigo do pai dela e, em muitas ocasiões, Aretha cantou para ele. Em seu funeral, cantou a música predileta de King, “Precious Lord, Take My Hand”. Tempos depois, Jerry Wexler refletiu que ouvi-la prestar esse tributo foi assistir a “uma beleza terrível, uma mistura sagrada de verdade e tragédia inominável.”⁷³ Em junho de 1968, Aretha foi o cartaz principal de um show chamado “Soul Together”, no Madison Square Garden, destinado a angariar contribuições para o Martin Luther King Memorial Fund. Os convidados incluíram Joe Tex, Sam & Dave e King Curtis, além dos artistas brancos Sonny & Cher e The Rascals. No fim desse mesmo mês, Aretha apareceu na capa da revista *Time*.



Dan Penn com o autor em Nashville, Tennessee (fotografia de Ron Warshow).

O artigo da *Time* referiu-se a ela como a “Rainha do Soul”, a voz da América negra e um ícone do orgulho negro.⁷⁴ Documentando sua carreira, a revista reconheceu o mérito de Jerry Wexler em ter tido a visão para levá-la a gravar no Sul; “O sagaz produtor Jerry Wexler apoiou-se num naipe rítmico de raiz, em Memphis (ao qual ela se juntou competentemente ao piano), e se soltou para gingar na gravação do *soul*. O primeiro disco [de Aretha], ‘I Never Loved a Man’, vendeu um milhão de exemplares.”⁷⁵ Aretha foi saudada como a encarnação da autenticidade racial, prosseguiu o artigo: “hoje em dia, quanto mais um negro se aproxima de um som ‘branco’, menos é considerado sentimental e mais é visto como um traidor de sua herança (...) os cantores de *soul* são tão profundamente imbuídos das tendências permanentes do *blues* e do *gospel*, tão consumidos por essas correntes primais da experiência racial e da emoção, que nunca poderiam ser outra coisa senão sentimentais. Aretha Franklin é um deles. Não importa o que cante, Aretha nunca se tornará branca, e isso certamente agrada tanto a seus fãs brancos quanto aos negros.”⁷⁶

O *soul* foi definido como “a glorificação da negritude em todas as suas manifestações”, e a questão do envolvimento dos brancos na música negra tornou-se tema de indagação, se não de escárnio. O artigo dedicou uma seção inteira a esta pergunta: “Será que isso quer dizer que os músicos brancos, por definição, não têm alma?” A discussão prosseguiu: “Um número pequeníssimo de negros admite que alguns cantores brancos, como Frank Sinatra e Peggy Lee, a têm, e Aretha indicou também o francês Charles Aznavour. Um número um pouco maior aceita brancos que se orientam para o *blues*, como os Righteous Brothers, Paul Butterfield e, na Inglaterra, Stevie Winwood – basicamente porque o som que eles produzem é quase indistinguível do dos cantores negros. Em sua maioria, porém, os negros deixam a cargo dos brancos a defesa da idéia do ‘*soul* de olhos azuis’.”⁷⁷ A etimologia da idéia do *soul* de olhos azuis é interessante, na medida em que se originou na fala norte-americana negra. Em Chicago, du-

rante a década de 1960, Ken Johnson assinalou que os brancos se caracterizavam por uma gama de nomes positivos e negativos.⁷⁸ Os mais negativos incluíam “The Man”, “demônios de olhos azuis” e “branquetas” [*honky*], e a denominação mais positiva era “irmão de olhos azuis no *soul*” ou “irmã de olhos azuis no *soul*”. Alguns músicos brancos consideravam pejorativos esses rótulos, como comentou Roger Hawkins: “isso sempre parece sugerir que a gente não pode pegar muito bem o jeito da música”.⁷⁹ A ironia dupla do artigo da *Time* foi que, enquanto ele defendia Aretha como uma irmã *soul* por excelência, a maioria dos músicos que tocavam sua música compunha-se de brancos sulistas.

A injustiça dessa situação não escapou aos próprios músicos. Em resposta à matéria de capa da *Time*, o guitarrista Charlie Freeman, de Memphis, escreveu uma carta à revista. Freeman era amigo íntimo de Steve Cropper e, tempos depois, viria a gravar com a própria Aretha, como integrante de outro naipe rítmico inspirado em Wexler, os Dixie Flyers. Sua carta foi publicada ao lado de outra que negava a capacidade de os músicos terem “alma” [*soul*].⁸⁰ A carta de Freeman citou a referência que o artigo original fizera ao conjunto de músicos “de raiz, em Memphis”, que tocava com Aretha, e a pergunta retórica sobre o *soul* de olhos azuis, e disse:

Prezado Senhor: para os negros que preferem deixar a nosso cargo, como brancos, “a defesa da idéia do ‘*soul* de olhos azuis’”, eu gostaria de assinalar que o “naipe rítmico de raiz, em Memphis”, que se tornou o veículo que permitiu a Aretha desenvolver seu trabalho, é todo composto de músicos brancos.

Charlie Freeman
Memphis

Esse sentimento repercutiu em Memphis. Na American Studios, a carta foi recortada e pendurada na parede do estúdio da gravadora.⁸¹ Depois do assassinato do Dr. King, várias gravações com cantores negros ilustres foram canceladas, inclusive uma sessão com The Sweet Inspirations, as cantoras que faziam o vocal de apoio de Aretha.

As Sweet Inspirations haviam gravado vários de seus sucessos na American Studios, inclusive o que recebeu o título epônimo de “Sweet Inspiration”, escrito para elas por Dan Penn e Spooner Oldham. “Eu tinha escrito uma canção para as Sweet Inspirations, chamada ‘I met him in Church’” [“eu o conheci na igreja”], explicou Dan Penn, no palco do Borderline, a uma platéia lotada em Londres, em 1998. “Depois, assassinaram o Dr. King, e ninguém mais ia muito a Memphis. Virei o disco e a transformei em ‘I met her in Church’ [“eu a conheci na igreja”], para Alex Chilton e os Boxtops. Mas certamente gostaria de ter ouvido aquelas moças cantá-la.”⁸² Muitos outros sucessos viriam a sair da American Studios, na voz de cantores tão variados quanto Wilson Pickett, Joe Tex, King Curtis, Elvis Presley, Neil Diamond e Dusty Springfield. Com o passar dos anos, os vestígios sonoros da sinergia e da esperança raciais, que haviam caracterizado os discos feitos durante 1967, começaram a desaparecer.

O estúdio permitiu que se estabelecessem na música termos comuns da comunicação, que embotaram as linhas da segregação racial através da colorização do som. Aquilo era música negra, praticada e inovada por negros e brancos. Ao mesmo tempo, entretanto, havia uma possibilidade de que sentimentos racialmente hostis perturbassem e se intrometessem nesses frágeis espaços privados dessegregados. Nesse sentido, quero argumentar que o estúdio em si tornou-se um contexto em que um tipo de mundo inocente e não racializado era vivido e materializado no som. Essas paisagens sonoras utópicas ficavam fora do alcance do olhar, temporariamente distanciadas da devastação dos regimes escópicos destrutivos que caracterizam a raça e o racismo. A tensão entre a transcendência utópica e as realidades da divisão e do confinamento está registrada na própria música, conferindo-lhe uma urgência tocante que define o *soul* sulista como forma musical. Quero sugerir que há algo de significativo no modo como o som se transforma no principal meio de diálogo e intercâmbio culturais – pois foi no som que ressoou uma versão da multicultura sulista que ia além das toscas classificações da raça.

Caracterizar a música *soul* como um produto “bi-racial”, como a descreveu Brian Ward,⁸³ é perder de vista as nuances de transgressão que ela registra. Ela não é, como sugeriu Ward, um produto claro da álgebra racial, no qual os músicos brancos acrescentem sua branquidade à negritude dos músicos negros. Isso reduz a ação e a criatividade dos cantores e instrumentistas a uma forma perversa de alquimia racial. Os músicos aqui considerados, ao contrário, traziam em si uma diversidade de influências musicais, quer se tratasse da combinação de Beethoven e blues encontrada no virtuosismo do órgão de Booker T., quer da mistura que Roger Hawkins fazia dos ritmos da Igreja pentecostal com o virtuosismo dos bateristas negros que ele via tocarem em shows locais. Em ambos os casos, essas paletas sonoras heteroglóticas proporcionaram um meio de comunicação através da linha divisória da cor, e um meio para produzir uma música culturalmente compósita que também encarnava um legado cultural passível de ser identificado com o negro. Depois do assassinato, houve um retrocesso para a ressegregação musical por toda parte. Como já mostramos, isso se fez sentir da maneira mais intensa na comunidade fonográfica de Memphis. Mas a natureza rural sonolenta de Muscle Shoals fez com que as conseqüências do assassinato de King – pelo menos a princípio – não se registrassem com uma devastação tão imediata.

Mesma cultura, cores diferentes? Reconhecimentos e confusão de identidades

Em 5 de abril de 1968, o *Florence Times and Tri-Cities Daily* dedicou apenas uma coluna simples ao assassinato de King.⁸⁴ Enquanto James Brown se preparava para seu famoso programa de televisão transmitido do Boston Gardens, ao qual muitos atribuíram a manutenção da paz, a vida continuou normal na região de Shoals. Nos estúdios, o impacto do assassinato se fez sentir de maneira mais profunda. No estúdio da Fame, ao ouvir a notícia, Rick Hall decidiu terminar uma sessão de gravação com Wilson Pickett. Ele e o cantor

passaram a noite no quarto de hotel de Wilson, refletindo sobre o que havia acontecido. Mas isso foi relativamente pequeno em comparação a Memphis, onde os militares foram para a rua fazer o policiamento depois do toque de recolher e produtores como Chips Moman ficaram armados e trancados em seus estúdios. Assim, talvez não seja de admirar que, no período imediatamente posterior, em 1968, Muscle Shoals tenha-se tornado um lugar em que a cultura integrada de gravação da música *soul* perdurou, pelo menos a princípio.

Quando Hawkins, Hood, Johnson e Beckett abriram seu novo estúdio na Jackson Highway nº 3.614, em 1969 – financiados por Jerry Wexler e pela Atlantic Records –, viram-se imediatamente requisitados. “Fizemos a lista inteira da Atlantic na época, e o estúdio ficou com todos os horários tomados durante os primeiros dez meses”, comentou Jimmy Johnson.⁸⁵ Quando as relações com a Atlantic começaram a se deteriorar, Al Bell, o executivo negro mais destacado da indústria fonográfica da época, contratou praticamente todos os maiores cantores que gravavam na Stax para trabalhar em Muscle Shoals com seu naipe rítmico. Bell optou por ir para Shoals porque queria poder produzir cantores com um conjunto que fosse receptivo a sua direção. Teve dificuldade de trabalhar com Booker T. e os MGs, porque eles não respeitavam seus instintos musicais e suas qualificações de produtor. Ao longo do início dos anos setenta, a Stax transferiu não apenas seus cantores, mas também seus compositores e produtores para Muscle Shoals. Ironicamente, esse cantinho sulista tornou-se um lugar em que o sonho de liberdade do Sul, encarnado pela vida de Martin Luther King, encontrou um novo lar, embora muitos considerassem a cidade um baluarte da intolerância racial.

Marvell Thomas,⁸⁶ um instrumentista negro que percorreu muitas vezes a auto-estrada 72, que vinha de Memphis, assim recordou dessa época:

Muscle Shoals, no Alabama, durante os anos sessenta e setenta, era tão repressiva em termos raciais quanto qualquer lugar do planeta. Era só uma cidadezinha... uma minúscula comunidade semi-rural. Mas é verdade que lá

havia pessoas criativas que eram músicos, e elas eram caipiras reconhecidos. Ou seja, Roger Hawkins e eu costumávamos implicar um com o outro. Algumas vezes, depois dessa ocasião, aquilo me pareceu muito estranho – costumávamos fazer piadinhas raciais um com o outro, de brincadeira. Acho que era um modo de nos dizermos que nos sentíamos bem um com o outro, e ninguém estava preocupado com essa história. Ao que eu soubesse, ninguém se preocupava, mas aquilo era como um oásis num deserto. O estúdio e os caras que trabalhavam lá eram completamente diferentes, radicalmente diferentes da comunidade em geral. Aqueles caras eram grandes sujeitos, e eu os adorava – ainda adoro.⁸⁷



A Muscle Shoals Rhythm Section (à esquerda) com um grupo de músicos jamaicanos (fotografia © Tommy Wright; todos os direitos reservados).

No fim da década de 1960, antes de Barry Beckett firmar-se na banda, Marvell quase se ligou em tempo integral à Muscle Shoals Rhythm Section [Naipes Rítmicos de Muscle Shoals]. Por essa época, o compositor negro George Jackson tinha sua base no estúdio da Fame, onde foi co-autor de sucessos de Clarence Carter como “Too Weak to Fight”, “Snatch It Back” e “I Can’t Leave Your Love Alone”. No começo, ele morava em Memphis e ia a Muscle Shoals mostrar suas canções. Jackson corroborou a afirmação de Marvell: “Surpreendentemente, a situação racial de Muscle Shoals em si era boa. Mas

a gente andava pela estrada e, de vez em quando, via cartazes do tipo “Reformatório Dr. Martin Luther Tição” ou “Escola de Treinamento Comunista”. Mandavam instalar esses cartazes para a gente saber que tinha que tomar cuidado. Rick fazia o melhor possível para que os músicos negros que iam até lá fossem protegidos desse tipo de coisa.”⁸⁸

O guitarrista Jimmy Johnson, cujo humor e sedução escondem parcialmente uma inteligência reflexiva, ponderou:

Nós éramos intocáveis. A KKK⁸⁹ não nos incomodava. Hoje eu olho para trás e me pergunto por quê. Quer dizer, havia umas pessoas bem radicais por lá, mas nós não prestávamos atenção. Não estávamos nem aí, não nos importávamos, só nos interessava fazer música. Saíamos pra comer fora com Wilson Pickett, numa época em que não era popular ser visto sentado à mesma mesa com uma pessoa negra, e o levávamos aos melhores restaurantes. Mas ninguém nunca nos incomodou. Eu me sentia menos à vontade saindo pra jantar com Duane Allman,⁹⁰ porque, sabe, não tínhamos ninguém de cabelo comprido por lá e o Duane nos deixava menos à vontade do que com o Wilson, porque todo o mundo ficava olhando, e todos aqueles caipiras, cara, ficavam doidos quando ele entrava na cidade – nunca tinham visto um homem de cabelo comprido.⁹¹

É importante lembrar que essas formas aparentemente banais de integração cotidiana (em que músicos negros e brancos conviviam socialmente e comiam nos mesmos restaurantes) eram, na verdade, excepcionais naquela época e, noutros lugares do Sul, os defensores da segregação vinham lutando por manter escolas, restaurantes e banheiros separados.

Jimmy assim resumiu a redenção que encontrava no estúdio: “Eu fui criado”, fez uma pausa e sua voz assumiu uma qualidade mais sonora, “possivelmente, tenho certeza, para ser preconceituoso. Mas qualquer osso preconceituoso que eu tivesse no corpo dissolveu-se em meu trabalho com artistas negros, fazendo aquela música incrível. Hoje em dia, não suporto ver isso acontecer. Não suporto ver discriminação e racismo contra os negros. Não suporto ver isso acontecer hoje, e me recuso a ter qualquer participação em piadas contra

os negros. Ninguém nem conta essas piadas perto de mim; qualquer um que me conheça guarda-as para si.”⁹² Não se trata apenas de que os músicos negros e brancos participassem igualmente da colorização do som, mas de que o envolvimento nesse processo criativo gerou, entre os músicos brancos, um profundo sentimento de respeito pelos negros, que ia muito além do estúdio. Todos os integrantes do naipe rítmico compartilhavam da opinião aqui verbalizada por Johnson.



Jimmy Johnson (fotografia de Dick Cooper).

Havia uma suposição generalizada de que todos os músicos de Muscle Shoals eram negros. “Sempre encarei isso como um elogio”, comentou David Hood,⁹³ verbalizando um sentimento que era compartilhado por todos os componentes da banda. Há algo de interessante em jogo nessas formas de reconhecimento e nessa confusão de identidades. A música criada por esses músicos era manifestamente “negra” em seu som, mas trazia igualmente traços fônicos heteroglóticos que desafiavam qualquer idéia simplista de autenticidade racial. A cultura auditiva, nesse sentido, tem o potencial de afastar a elisão simplista da raça e da cultura, precisamente porque não se pode circunscrevê-la usando os regimes visuais do racismo. Segundo o

comentário de Hood, “bem, sabe como é, não havia meios de saber, antes da MTV (Music Television) e tudo o mais. Não se sabia quem fazia o quê nem de que cor eles eram. Por exemplo, durante anos achei que Duck Dunn era negro.”⁹⁴ No som, havia um potencial de expressão em que as restrições das categorias raciais eram parcialmente transcendidas. Não era uma questão de “fazer-se passar por negro”, mas de se tornar mais do que branco e, com isso, criar uma música que não podia ser reduzida a categorias raciais.



A escolha dos músicos: o restaurante Southland, em Sheffield, no Alabama (fotografia do autor).

A identificação equivocada da raça desses músicos também ocorria na comunidade dos instrumentistas de estúdio. Roger Hawkins descreveu a primeira vez que se encontrou com o baixista Will Lee. “Quando encontrei Will Lee pela primeira vez, o famoso contrabaixista, encontrei-o em Nova York. Eu ia tocar numa gravação com ele, e então o produtor me disse: ‘Escute, por que não dá uma passada lá em casa hoje à noite? Quero que você conheça o Will Lee.’ E disse também ao

Will Lee: ‘Quero que você vá ao meu apartamento hoje à noite, para conhecer o Roger Hawkins.’ E assim, chegamos lá e ficamos os dois sentados no sofá, sabe como é. Não tínhamos sido apresentados. Aí, o produtor entrou e disse: ‘Will, este é o Roger. Roger, este é o Will.’ Só olhamos um para o outro e dissemos: ‘pensei que você fosse preto’ [risos]. Nós dois dissemos isso ao mesmo tempo.”⁹⁵ No estúdio, esses músicos ficavam artística e literalmente longe dos olhos.

“Então, quando os Staples Singers foram gravar conosco, mal conseguiram acreditar que fôssemos brancos”, lembrou Hood. As interpretações que eles deram ao *rhythm and blues* introduziram algo de novo no gênero. Antes das gravações com os Staples Singers, o conjunto havia gravado “Sitting in Limbo”, com Jimmy Cliff. Ao ouvir essas fitas, o Traffic, um conjunto de rock progressista que também gravava na Island Records, de Chris Blackwell, resolveu contratar os serviços da Muscle Shoals Rhythm Section. “Nem sabíamos quem era o Traffic”, lembrou-se David Hood, “mas tocamos em lugares em que havia mais gente no auditório do que em toda esta cidade”.⁹⁶ Para Hawkins, estar fora do estúdio era meio desnorteante, justamente porque ele ficava à mostra: “Não me sinto à vontade quando não tenho o meu cantinho para tocar e o meu próprio jogo de fones de ouvido. No palco, pareço um corretor de seguros, tocando todas aquelas faixas quentes.”⁹⁷ Antes do espetáculo, na parte européia da turnê, a música transmitida pelo sistema de alto-falantes de comunicação com o público, antes do show, era do primeiro disco de Bob Marley e os Wailers, *Catch a Fire*. A marca do *reggae* imprimiu-se de maneira indelével na memória desses músicos sulistas.

Barry Beckett recordou: “Ouvi aquele negócio de *reggae* e fiquei fissurado. Quando eles começaram a dar três batidas no bumbo e uma na caixa, eu disse” (acentuando sua fala arrastada de sulista): “que diabo é isso?”⁹⁸ Logo depois que voltaram da turnê com o Traffic, os integrantes do conjunto puseram em uso essas novas influências. Com Eddie Hinton na guitarra, aprimoraram um novo estilo, que atingiu sua expressão máxima no sucesso dos Staples Singers “I’ll Take You There”. O agradecimento ao *reggae*, na seqüência de abertura, faz uma citação direta do sucesso jamaicano “The Liquidator”, de Harry J. e os All Stars. Barry recordou: “Levamos uma eternidade pra pegar o jeito.



Roger Hawkins na bateria (fotografia de Dick Cooper).

Mas acabamos descobrindo. Depois, o Roger pegou aquele negócio de *reggae* e tocou sem interrupção, e isso modificou a linha melódica.¹⁰⁰ As faixas foram gravadas ao vivo com o cantor, e a banda seguia as dicas deste e do produtor. “Os caras do Muscle Shoals eram só uma banda *funk*”, entusiasmou-se Mavis Staples. “Aqueles sujeitos eram geniais. Cara, tivemos momentos incríveis! Fazíamos tudo juntos. Os rapazes do Muscle Shoals eram um naipe rítmico pelo qual qualquer cantor seria capaz de morrer. Eram o máximo, naquela época! Era isso que acontecia por lá: magia.”¹⁰⁰ Esses sulistas brancos criaram o elo que faltava entre os ritmos do centro de Kingston, na Jamaica, e os sons da Igreja negra. Segundo Rob Bowman, a fusão da música negra norte-americana com a caribenha harmonizou-se com o engajamento emergente de Al Bell com o pan-africanismo. Bell havia comercializado discos da Stax na Jamaica, como fizera a Atlantic Records, e tinha planos semelhantes para o Brasil.¹⁰¹ Esses músicos brancos sulistas também viriam a desempenhar seu papel no estabelecimento de ligações diretas entre o *reggae*, o *rhythm and blues* e os gêneros *soul*.



David Hood (fotografia de Dick Cooper).



Al Bell (à direita) e os Staples Singers, na Jackson Highway nº 3.614 (copyright fotográfico de Tommy Wright; todos os direitos reservados).

“Os negros também tentavam escondê-los”, lembrou-se Hood. “Não queriam que seus fãs achassem que estavam usando brancos nos seus discos.”¹⁰² Em parte, a identidade deles era ocultada justamente por causa das formas de autenticidade racial utilizadas na indústria fonográfica para comercializar o R&B. Cantores negros como Millie Jackson e Bobby Womack continuaram a ir a Muscle Shoals durante toda a década de 1970 e a de 1980, mas, com o passar do tempo, a balança dos clientes começou a pender para os conjuntos brancos que iam à cidadezinha em busca do “som negro” no naipe de ritmos. Paul Simon, Bob Seeger, Bob Dylan, Rod Stewart e o Dire Straits fizeram peregrinações de gravação ao Alabama.¹⁰³ O naipe rítmico passou a gravar uma variedade de gêneros musicais, inclusive música *country*. Em 1974, Willie Nelson lançou seu disco *Phases and Stages*, gravado no estúdio Muscle Shoals Sound, sob a direção de Jerry Wexler.

David Hood continua: “Paul Simon ouviu ‘I’ll Take You There’ e pensou: ‘Uau, adoro esse conjunto jamaicano!’ Telefonou para o Al Bell em Memphis e disse: ‘Rapaz, você tem que me dar o nome dos músicos jamaicanos que tocaram nesse disco. Tenho que gravar com eles.’ Al deu uma risada e disse: ‘Eu lhe digo os nomes, mas eles não são jamaicanos, moram em Muscle Shoals, no Alabama.’” A gravação com Paul Simon produziu sucessos como “Kodachrome”, “Take Me to the Mardi Gras”, “One Man’s Ceiling Is Another Man’s Floor” e “Love Me Like a Rock”.¹⁰⁴

Em termos mais perniciosos, alguns cantores pop brancos podiam ficar decepcionados com o que viam ao cruzar a porta do estúdio. Hood relembrou:

Quando Tom Dowd levou o Rod Stewart ao estúdio, eles entraram, Rod deu uma olhada pelo estúdio e nos viu, todos sentados com nossos amplificadores, instrumentos, o diabo. Virou-se para o Tom e disse: “Bem, cadê a banda?” O Tom respondeu: “Bom, eles estão ali.” Rod disse: “Ora, pensei que eles fossem negros. Não é esse o conjunto, é?” Ele achou que éramos *roadies*,¹⁰⁵ ou gente que estava só preparando as coisas. Não gostou nem um pouquinho. Aquilo o deixou meio sem jeito, porque ele estava esperando chegar e ver uma banda negra. Era com isso que queria trabalhar. Não falou

conosco nem quis cantar conosco, e só depois foi que entendemos, mas é que ele ficou desapontado com o fato de sermos brancos.

Isso revelou o fetiche de Stewart com “músicos negros de verdade”, o que deixou transparecer ignorância e incompreensão.

É importante deixar claro que esses músicos não “desejavam ser negros”. Também não se colocavam como “brancos excepcionais”, para usar a expressão de Phil Rubio – ou seja, os brancos “que preferem a cultura dos oprimidos à deles”.¹⁰⁶ Para serem “excepcionais”, os brancos têm que ser visíveis. Como podem ser excepcionais, se sua branquidade não é exibida?¹⁰⁷ Se tivéssemos apenas o som, se o som fosse o começo e o fim do que define um músico, não haveria músicos brancos nem músicos negros, apenas as cores do som. O que pretendo frisar aqui, seguindo Walter Benn Michaels, é que “a raça segue tão pouco a música quanto a música segue a raça. Aquilo em que o sujeito se transforma ao tocar música [*soul*] é um músico [de *soul*], e não um negro”.¹⁰⁸ Quero afirmar que a discussão da “síndrome do preto através do branco” limitou a imaginação crítica, justamente por haver priorizado o visual em relação ao auditivo. Os músicos de gravadora dos quais venho falando aqui identificavam-se unicamente pelo som. Não podem ser vistos como “brancos excepcionais”, nem tampouco como uma versão de excêntricos modernos de cara preta, sem a rolha queimada,¹⁰⁹ porque nunca “passaram para o lado de lá”; eles nunca foram postos em foco. Dito em termos simples, ninguém sabia qual era a sua aparência; sabia-se apenas como era o seu som. Jimmy Johnson resumiu o ponto de vista deles: “Músico não é conivente, sabe? A gente não precisa, só toca.”¹¹⁰

A situação dos músicos de estúdio era diferente da dos proprietários brancos das empresas fonográficas, dentro da própria indústria. Os paradoxos da situação dos brancos dessas gravadoras foram captados por Rick Hall numa entrevista concedida à revista *Cashbox*, em 1977. Durante os anos setenta, ele fez sucesso na corrente dominante,

ao produzir o açucarado grupo adolescente The Osmonds, juntamente com uma multidão de cantores pop e *country*. Perguntaram-lhe como é que sulistas brancos tinham conseguido ter a sensibilidade adequada para gravar sucessos de R&B para platéias negras. Ele respondeu:



Jerry Wexler (à esquerda) e Willie Nelson trocam de chapéu do lado de fora da Jackson Highway nº 3.614, durante as gravações de Phases and Stages (fotografia de Dick Cooper).

Já pensei muito nisso. E ainda sou muito influenciado pela música negra. Se você ouvir um dos meus discos dos Osmonds¹¹¹ ou de Marie Osmond, ou até um dos discos que fiz de Mac Davis, como “Don’t Get Hooked On Me”, vai escutar um pouco da batida e das figuras intercaladas do R&B. Vou-lhe contar o que aconteceu. Acho que os negros e os brancos do Sul – e eu mesmo me considero um Zé Mané branco – os negros e a ralé branca pobre têm muita coisa em comum, e nem sabem que têm. Sua pele é de cor diferen-

te, mas eles enfrentam as mesmas dificuldades. Eu colhi algodão, plantei milho e andei descalço. Meu pai cortava meu cabelo embaixo de uma árvore, com uma tesoura. Tive as mesmas depressões e as mesmas idéias do garoto negro que também era pobre e colhia algodão e fazia todas essas coisas. Os negros sentiam-se à vontade comigo. Sentiam que eu não tinha preconceito. Acho que sentiam que eu pensava como eles.

Nesse ponto, o entrevistador sugeriu que isso se devia a eles provirem da mesma cultura. Hall pegou a deixa imediatamente: “A mesma cultura, pois é. Ao mesmo tempo, uma cor diferente; mas a minha cor, para eles, era um trunfo, porque há uma porção de negros muito mais talentosos do que eu na indústria musical, só que esses negros, naquela época, no começo dos anos sessenta, não podiam trabalhar com o presidente branco de uma gravadora com a mesma rapidez de um branco. Assim, eu era o “branco de fachada” deles, que gravava discos e entrava lá e espinafrava a gravadora por eles. Por mim, estava tudo bem, porque eu me sentia à vontade com eles.”¹¹² Fossem quais fossem os sentimentos entre cantores, músicos e produtores, a branquidade de produtores como Hall era importante, justamente por causa do racismo disseminado pela própria indústria fonográfica. Hall desempenhava o papel de sulista multicultural, no estúdio, e de empresário branco, na sala da diretoria. A tensão, nesse caso, estava em que ele era, ao mesmo tempo, defensor dos interesses dos negros e instrumento de um sistema que mantinha os negros da indústria musical fora dos cargos de poder e influência.

As divisões raciais ocorridas durante as décadas de 1970 e 1980 tiveram um impacto sobre os músicos de estúdio. Entretanto, sua relação com a indústria da música era diferente da dos proprietários de gravadoras. Relembrando esse período, Roger Hawkins lamentou a ressegregação que ocorreu nos estúdios, mas compreendeu as forças que produziram essa situação:

Detestei aquilo, mas, ao mesmo tempo, realmente acho que é verdade que a música negra foi roubada pelos brancos. Vamos ver, tomando como exemplo clássico o “Tootie Fruitie”, com Pat Boone: o Little Richard escreveu e cantou “Tootie Fruitie”, e aí veio aquele ruço do Pat Boone... Dá pra eu

perceber em que sentido isso é um roubo. Acho que a coisa simplesmente foi continuando, até todo mundo ficar muito magoado, com muita raiva. (...) Eles tinham um desejo enorme de não ser controlados pelos brancos da torre de marfim da gravadora. Começaram a se perguntar: “Bom, qual é a dessa história? Que há de errado conosco? Por que não podemos fazer isso?” Porque o Al Bell sabia que podia conseguir – era um homem de enorme influência, um homem muito inteligente. Acho que houve uma progressão normal das idéias e da ação praticada com base nessas idéias. Não vejo isso como uma coisa realmente ruim. Vejo como... uma mudança e, naquela época, uma mudança normal. Não acho que tenha havido malícia por parte de ninguém. Acho que não. Não tenho certeza absoluta. Quer dizer, aquilo me deixou muito triste, mas, o que mais poderia acontecer àquela altura?”¹¹³

A perversão do som

Alguns dos músicos que se firmaram como instrumentistas de estúdio em Muscle Shoals voltaram-se para a música *country*.¹¹⁴ Barry Beckett deixou o conjunto do estúdio em 1986 e se mudou para Nashville. Beckett sempre foi o integrante da banda que ficou mais próximo de suas raízes interioranas. Seu primeiro ídolo musical foi Floyd Cramer e, para se enquadrar na Muscle Shoals Rhythm Section, ele teve que aprender a tocar como Ray Charles. Antes de conhecê-lo em seu escritório de Nashville, no verão de 1996, fui ao centro de Nashville visitar a famosa loja de discos de Ernest Tubbs e matar algum tempo antes da entrevista. Dando uma espiada nas estantes, deparei com um disco de Otis Williams e os Midnight Cowboys.¹¹⁶ A capa é notável, porque mostra o ex-cantor de R&B Otis Williams¹¹⁰ à frente de uma banda inteiramente negra, vestida em trajes vermelhos de vaqueiro. O disco foi lançado pelo selo independente Stop, sediado em Nashville, mas sua presença ao lado de outros discos de música *country* foi emblemática – um raro reconhecimento de que os negros cantam música *country*. O próprio Williams teve uma história interessante, uma vez que seu grupo vocal, The Charms, funcionou como o vocal de apoio da gravadora na King Records, de Syd Nathan, em Cincinnati – o selo em que James Brown gravou. Williams, que era fã

de música *country* de longa data, queria ser cantor de *country*, mas teve que se contentar em fazer os vocais de harmonia para os cantores brancos que gravavam discos de *country* na King Records. Quando cheguei à caixa, vi a autobiografia de Charlie Pride e acrescentei um exemplar a minha pilha de discos.

O escritório de Barry Beckett, em Nashville, é coberto de discos de ouro e platina de Lorrie Morgan, Hank Williams Jr.¹¹⁷ e Neal McCoy. Em muitos aspectos, Beckett era quem tinha maior preparo musical entre todos os integrantes da Muscle Shoals Rhythm Section. Era quem costumava escrever os arranjos cifrados – um sistema de notação musical – a serem acompanhados pelo resto do conjunto. Mas, quando se juntou ao grupo, no fim da década de 1960, teve dificuldade de pegar o jeito do R&B. Sendo agora um homem corpulento, de cabelos grisalhos, enterrou firmemente seu boné de Mickey Mouse na cabeça antes de dizer: “Levei um ano pra descobrir como tocar R&B. Eles ficavam me chateando.” Começou a rir. “Ficavam falando na Aretha Franklin: ‘Ei, por que você não toca feito a Aretha nessa música?’ Eu dizia: ‘Pô, me dêem um tempo.’ Levei quase um ano, e aí, um dia, deu um clique. Não sei de quem era a gravação, mas simplesmente saquei: ora, por que não fiz isso o tempo todo? Era um negócio de sentir. As pessoas que passam por isso e são safas o bastante pra sacar o jeito, sentem a coisa e entendem: ‘ah, então era isso!’”¹¹⁸ Em Nashville, Beckett fez sucesso combinando um senso de *rhythm and blues* com cantores de música *country* e guitarras de aço. Reproduziu a abordagem de gravação desenvolvida em Muscle Shoals e vem aplicando as lições que aprendeu ao trabalhar com Jerry Wexler.

Lembrando da imagem dos vaqueiros negros na capa do disco de Otis Williams, perguntei-lhe sobre a influência do R&B na música *country*. Barry deu uma risada e respondeu numa voz que era meio sussurro, meio rosnado: “Os maiores cantores de música *country*, hoje em dia, são todos cantores de *blues*. Gente muito versada no *blues*. Você olha para a Reba [McEntire] e vê o que ela faz – é cantora de

blues. Olha para o Randy Travis, escuta as variações dele, é tudo *blues*, todas elas. Até o Clint Black, na última turnê, terminou todos os arranjos com *blues* de doze compassos.”¹¹⁹ Mais tarde, nessa mesma noite, no Wildhorse Saloon, essas palavras ressoaram em meus ouvidos, quando o sucesso “Redneck Rhythm and Blues”, de Brooks e Dunn, provocou uma reação estrepitosa nas pessoas que dançavam quadrilha na pista de dança, uma pequena minoria das quais era de dançarinos negros. Os “sons negros” podem ser assimilados na música *country* e coexistir com a idéia de que ela é, acima de tudo, um gênero dos brancos. O Sr. Brown, da Gravadora MCA, disse a Bruce Feiler: “O *country* é basicamente uma música branca. Por que é que os negros haveriam de querer cantar aquelas notas convencionais? Por que é que uma pessoa negra quereria entrar num gênero que dá tanto trabalho a qualquer cantor branco que tente fazer um pequeno trinado ou um grave profundo? Trabalho com cantores como a Wynonna [Judd], que realmente se inspiram na música negra. Mas, no estúdio, quando nem mesmo uma canção caipira genial sai direito, minha terminologia é: ‘Está branca demais.’ Pra mim, isso quer dizer que ela não tem emoção. A música negra tem a ver com a emoção, e a música branca, com a falta dela.”¹²⁰ Essa descrição reimprime uma lógica racial no som, mesmo quando tenta tornar a música *country* mais inclusiva em termos culturais. Mais do que isso, é uma representação equivocada da história dos artistas negros na música *country* e do impacto que essa música exerceu nas comunidades negras do Sul e de outras regiões.¹²¹

Enquanto o R&B e a música negra eram transmitidos para as casas de jovens brancos na década de 1950, os ouvintes negros também sintonizavam o rádio na música *country*. Bobby “Blue” Bland, uma lenda do R&B, foi um bom exemplo disso. Embora a Igreja dos negros fosse sua principal influência, quando menino ele aprendera a cantar *blues* de música *country* branca através do programa de rádio de Gene Steele e do Grand Ole Opry.¹²² Nas esquinas das ruas de sua cidade natal, tinha ganho uns trocados cantando música caipira. Mudou-se para Memphis com a mãe em 1947. Eram o lugar e a hora

errados para o surgimento de um cantor negro de música *country*, e o jovem cantor deu dois passos em direção ao *blues*. Disse a Margaret McKee e Fred Chrisenhall: “Gosto do toque suave. Não gosto de gritaria. Ouvi muito Perry Como, Tony Bennett e Nat King Cole, por causa da dicção, da pronúncia. E ainda entendo muito mais de música caipira do que de *blues*. Hank Snow, Hank Williams, Eddy Arnold – muito sentimento, muita tristeza.”¹²³ Dan Penn, fã de Bobby Bland pela vida inteira, comentou:

Sabe, apenas estamos começando a descobrir que muitos cantores negros, e alguns dos melhores, tiveram essa influência. Não sei o que isso significa, exceto, digamos assim, que talvez ele e uma porção de cantores negros daquela época tivessem uma percepção muito boa dos brancos. Tiveram a oportunidade de observá-los nas noites de sábado e acho que, pra eles, foi interessante ouvir essa música. Era mais interessante pra eles do que pra mim; é claro que eu fico escutando do outro jeito. Eu e muitos outros brancos sulistas ouvíamos a música dos negros e nos interessávamos por ela. Eles estavam interessados em ouvir o Grand Ole Opry. O Arthur Alexander era assim, e acho que o Percy [Sledge] e todos aqueles caras do Alabama e todos os sulistas negros ouviam o Grand Ole Opry, e uma porção deles gostava.¹²⁴

Em seu livro *The Third Ear [O terceiro ouvido]*, Joachim-Ernst Berendt afirmou que as sociedades ocidentais modernas dão ênfase exagerada ao olhar e ao visual, em praticamente todos os aspectos da vida social, cultural e filosófica.¹²⁵ Dito em termos grosseiros, ele assinala que pensamos demais com os olhos. Propõe uma mudança em que haja uma paridade entre escutar o mundo e observá-lo. O músico de jazz Clark Terry fez uma observação similar, ao ser criticado por um membro negro da platéia por usar músicos brancos, depois de uma apresentação no Harlem. “Bom, cara”, respondeu ele a seu questionador, “o Harlem é conhecido como a pátria do jazz de alta qualidade, e achei que cabia a alguém trazer o bom jazz de volta pra cá. Para isso, peguei os melhores músicos que consegui encontrar, e eu não *escuto com os olhos*.”¹²⁶ Similarmente, quero sugerir que a história da música negra em geral e do envolvimento dos brancos nela, em particular, foi escrita como se escutássemos com os olhos.

A música e o som abrem a possibilidade de se combinarem novas formas de expressão humana que forcem uma abertura, ainda que temporária, na lógica territorializante que reduz o evidentemente multicultural a essências raciais. É revelador que, quando as pessoas procuram descrever a equanimidade e a coexistência entre pessoas de origens culturais diferentes, elas falam numa *harmonia* multicultural ou racial. É significativo que não haja nenhum “vocabulo visual” equivalente a essa noção. Produzir sons e ouvir música são um convite que privilegia a mimese e a comunhão. O som nos dá a oportunidade de ir além das coordenadas espaço-temporais da segregação racial regidas pela visão. Esse é um aspecto que Berendt frisa, ao sugerir que o ouvido nos mostra passagens para outros lugares: “Ele nos mostra esses lugares, exatamente onde os nossos outros sentidos acreditam que eles são barreiras insuperáveis.”¹²⁷ Neste ensaio, demonstrei como, numa época de segregação, encontraram-se locais de travessia através do rádio e dos discos, e no próprio processo criativo de produzir música.

Na era da MTV, a música já não é primordialmente uma questão de som. A música de hoje é crucialmente definida pela visão e pela imagem, enquanto as preferências e gêneros musicais dividem-se de acordo com linhas raciais bem definidas. Nestas, a música negra é o R&B e o *hip-hop*, e a música branca é o *country*, a música ocidental e o rock. Essa perversão do som voltou a segregar as ondas sonoras, de modos provavelmente mais destrutivos do que poderia imaginar até o mais ardoroso defensor da segregação. Bruce Feiler escreveu, no *New York Times*, que a divisão racial na música faz eco a um crescente distanciamento social entre negros e brancos.¹²⁸ Diz ele que, nesse contexto, a música *country* tornou-se, na verdade, a trilha sonora da fuga dos brancos. Mais do que isso, porém, a Country Music Television (CMTV) proporcionou o veículo para acionar uma representação mítica de um passado, presente e futuro brancos norte-americanos. Pode ser que os executivos das gravadoras de Nashville queiram importar o toque do R&B, seja através de músicos brancos

ou negros das sessões de gravação, mas o panorama visual da CMTV é a “varanda dos fundos” e um saudável idílio rural em que os brancos, moradores dos subúrbios residenciais, podem projetar-se em busca alívio e consolo. Na era do vídeo, as músicas *country* e *western* tornaram-se o último oásis dos valores brancos norte-americanos.

A pátina da programação musical de hoje esconde uma história musical compartilhada e heterogênea. Chamei a atenção para algumas das limitações do modo como se compreende a relação entre a raça e a música popular. Elas podem ser condensadas em quatro pontos principais. Primeiro, é preciso tornar mais complexa a “síndrome do preto através do branco”, para além dos termos de referência atuais da literatura sobre a branquidade. No caso do norte do Alabama, houve condições sumamente locais em que as formas musicais atravessaram as ondas sonoras. Isso ocorreu nos dois sentidos que atravessam a fronteira da cor, de modo que o R&B, a música caipira e o *blues* tornaram-se pontos de referência comuns, bem como uma história compartilhada da qual emergiu uma cultura integrada de gravação. Segundo, quero frisar a importância de fazer dessas circunstâncias locais um ponto de partida fundamental para a compreensão das formas de diálogo e segregação. Além disso, é preciso especificar os tipos de esferas sociais em que ocorre o diálogo transcultural e a natureza particular desses campos, sejam eles estúdios de gravação, boates ou escolas. Terceiro, quero propor uma postura que rejeite a lógica vigente do genetismo cultural e que, ao mesmo tempo, atente para a ambivalência dessas terras fronteiriças culturais e alerte para os perigos de marginalizar a contribuição dos músicos negros. Quarto, demonstrei que o envolvimento dos brancos no *soul* sulista não pode ser reduzido à idéia de “brancos excepcionais”, cuja relação com a música negra estaria situada em algum ponto entre “o roubo e o respeito”.¹²⁹ Ao contrário, os músicos brancos aqui discutidos conquistaram seu direito de tocar o *soul* e o *rhythm and blues* ao levarem essa música adiante, fazerem uma contribuição e somarem suas próprias vozes à tradição viva e mutável dela.

Poucos dos estúdios em que se gravaram *rhythm and blues* e música *soul* durante as décadas de 1960 e 1970 sobreviveram. Alguns, como o histórico Stax Studio, de Memphis, foram demolidos. Outros, que permaneceram como ruínas de uma outra era, parecem funcionar como metáforas de dilemas culturais e políticos mais amplos a respeito de como o passado é recordado. Não muito depois de haver estacionado no pátio do nº 3.614 da Jackson Highway, no verão de 1996, descobri o caminho para a terra natal e a casa de W. C. Handy, em Florence. Handy escreveu “St. Louis Blues”, a canção que os fãs franceses de jazz redenominaaram de “La Tristesse de Saint Louis”, durante a Segunda Guerra Mundial, para que os censores nazistas não reconhecessem a marca do jazz na listagem padrão.¹³⁰ Nancy Gonce, organizadora do Festival Handy, que se realiza anualmente em Florence para comemorar a terra natal do compositor, abriu-me uma casinha de madeira para que eu pudesse ver onde o pai do *blues* tinha morado quando menino. Na casa havia um livro assinado por George Gershwin e dedicado a Handy, junto com outras lembranças de família e, é claro, o trompete dele. No fundo da sala, numa pequena estante, havia outro livro que me chamou a atenção. Intitulava-se *The African American Heritage Guide to Alabama* [Guia da Herança Africano-Americana do Alabama]. Folheeí as páginas, para procurar os verbetes referentes à área de Shoals. Para minha surpresa, não havia qualquer menção aos estúdios de gravação locais em que Aretha Franklin, Wilson Pickett, The Staples e inúmeros outros tinham feito suas gravações históricas. Havia apenas três verbetes: o primeiro era sobre o local de nascimento de W. C. Handy; o segundo era sobre a Igreja Episcopal Metodista Africana de Greater St. Paul, onde o pai dele foi pregador; e o terceiro verbete era sobre um monumento feito de conchas, em St. Peters, para comemorar um cemitério de escravos.

Em Memphis, o Stax Studio e o American Studio foram demolidos. O cinema da avenida McLemore, que abrigara o Stax Studio antes de ser reformado, foi derrubado em 1989. Havia planos para

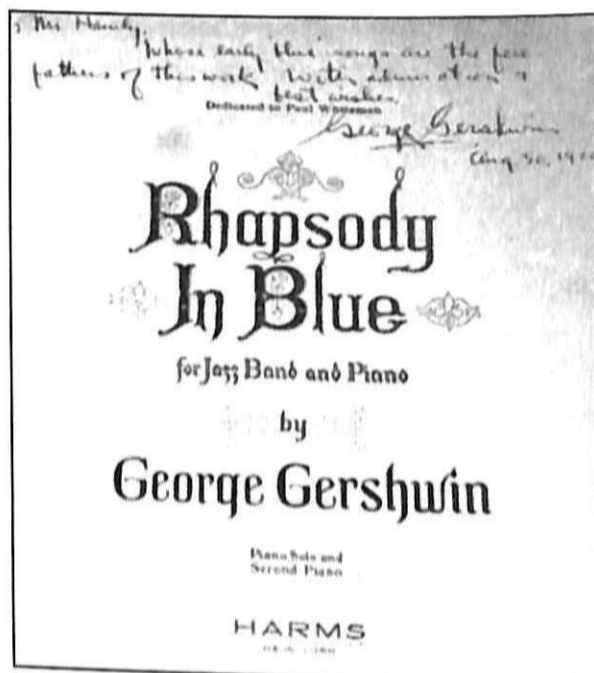
um centro comunitário muito necessário, que substituiria o prédio não utilizado, mas, até data recente, o local era um terreno baldio, intermitentemente usado como estacionamento. Na década de 1980, as comunidades negras que um dia floresceram em torno do histórico endereço da avenida McLemore sofreram a devastação da pobreza e de uma epidemia de crimes e violência. “Na cabeça dos políticos, ninguém quer levar pessoas acostumadas com a Disneylândia a passar por um bairro negro e se confrontar com a América em que ninguém quer pensar”, comentou Sherman Willmott, que vende “Tijolos do Stax” resgatados depois da destruição do estúdio, em sua loja de discos na Madison Avenue. Ele continuou: “Mas é provável que umas cem pessoas por semana ainda passem pelo terreno e derramem uma lágrima em silêncio.”¹³¹ Dan Penn visitou a avenida McLemore, não muito depois da demolição do Stax:



A casa de W. C. Handy em Florence, no Alabama (fotografia do autor).

Parei o carro em frente ao terreno e disse a mim mesmo: “Era ali que ficava a sala de controle.” Tive toda sorte de lembranças, assim nuns cinco minutos, sabe? Disse a mim mesmo: “Tenho que sair daqui. Quero ir embora.” Fiquei arrasado por terem demolido um prédio em que eu, pessoalmente, vi tanta história acontecer. (...) Acabei achando que o Stax foi demolido num outro esforço de acabar com a realidade de que brancos e negros trabalharam

juntos. Acho que foi por isso que os dois vieram abaixo, o Stax e o American. Nos dois lados. É isso que eu acho. Houve tanta confusão depois da morte do Martin Luther King que, hmm... ninguém queria nem mesmo considerar o fato de que tínhamos sido unidos. Musicalmente, só agora é que estamos começando a nos perguntar: "Será que não podemos trabalhar juntos?"¹³²



Presente de George Gershwin a W. C. Handy, na casa de Handy em Florence, no Alabama (fotografia do autor).

Esses estúdios ocupam uma posição ambivalente na América de hoje, mais de trinta anos depois dos acontecimentos de 1968. É possível que haja um dilema maior, no sentido de Memphis não saber decidir se esses locais históricos representam paraísos de diálogo multicultural ou *plantations* sonoras. O que tentei sugerir ao longo deste ensaio foi a inadequação dessas duas maneiras de compreender a formação do *rhythm and blues*. Apontei as maneiras como a fronteira da cor tornou-se difusa no som, enquanto, ao mesmo tempo, os músicos e produtores brancos puderam situar-se numa posição comprometida, na qual sua branquidade forneceu um passaporte privilegiado para o sucesso na indústria musical

e além dela. Resgatar essas histórias é um convite a novas maneiras de compreender as combinações complexas de diálogo, multicultural e racismo que constituem o aspecto vital e o legado da cultura sulista. Em 20 de abril de 2001, iniciou-se a construção do Museu Stax de Música Soul Norte-Americana e da Academia Musical Stax. Trata-se de um projeto muito necessário de reurbanização, que será construído na avenida McLemore, onde ficava o estúdio. Futuros músicos de Memphis receberão sua formação ali, proporcionando uma coda otimista à tese desenvolvida neste ensaio. Talvez seja através da consciência do som que venham a se abrir novas possibilidades para além da cultura racializada. Wynton Marsalis, trompetista, compositor e professor de jazz, comentou recentemente: "A consciência do mundo está mudando. O fim do século teve a ver com a comunicação; agora estamos passando para a integração. A música será muito importante. A coisa mais difícil de ensinar é o conceito de harmonia. Não existe analogia para ele. É um conceito difícil de descrever, é a arte do invisível, como uma lembrança – e é móvel, está sempre mudando. Nem de longe se compreende a harmonia tão bem quanto ela será entendida no século XXI. Mas talvez ela seja um símbolo para o século XXI."¹³³



Local do estúdio Stax na avenida McLemore, em Memphis (fotografia do autor).

Notas

- * Originalmente publicado em Vron Ware e Les Back, *Out of Whiteness: Color, Politics, and Culture*, Chicago e Londres, University of Chicago Press, 2002.
1. Regiões dos Estados Unidos, especialmente no Sul e no Centro-Oeste, em que há uma extensa prática do fundamentalismo protestante. (N. da T.)
 2. Ver Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, Londres, Methuen, 1979, p. 52-54. O desenvolvimento do cenário do *soul* no Reino Unido é mencionado no capítulo 4, em relação ao que veio a ser conhecido como "soul nortista".
 3. Ver Roger Hewitt, "Black through White: Hoagy Carmichael and the Cultural Reproduction of Racism", in Richard Middleton e David Horn (orgs.), *Popular Music 3, Producers and Markets*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 33-54.
 4. Brian Ward, *Just My Soul Responding: Rhythm and Blues, Black Consciousness and Race Relations*, Londres, UCL Press, 1998, p. 240.
 5. *Idem*, p. 243.
 6. Walter T. Lhamon Jr., *Raising Cain: Blackface Performance from Jim Crow to Hip Hop*, Boston, Harvard University Press, 1998. Ver também Eric Lott, *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working-Class*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
 7. Celebrizados pelo ensaio de Norman Mailer, "The White Negro", em *Advertisements for Myself*, Nova York, Putnam, 1959, p. 337-358.
 8. Ver David Roediger, "Guineas, Wiggers, and the Dramas of Racialized Culture", *American Literary History* 7, 1995, p. 652-668.
 9. Nelson George, *The Death of Rhythm and Blues*, Londres, Omnibus, 1988.
 10. Phil Rubio, "Crossover Dreams: The 'Exceptional White' in Popular Culture", in Noel Ignatiev e John Garvey (orgs.), *Race Traitor*, Nova York, Routledge, 1996.
 11. David Stowe, "Uncolored People: The Rise of Whiteness Studies", *Lingua Franca* 6, setembro/outubro de 1996, p. 76.
 12. Walter Benn Michaels, "Autobiography of an Ex-white Man: Why Race Is Not a Social Construction", *Transition: An International Review* 7, nº 1, 1998, p. 122.
 13. Henry Louis Gates, *Loose Canons*, Nova York, Oxford University Press, 1993.
 14. K. Anthony Appiah, "Race, Culture, Identity", in K. Anthony Appiah e Amy Gutmann, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 90.
 15. Jerry Wexler, entrevista telefônica feita pelo autor, 10 de setembro de 1996.
 16. E. Culpepper Clark, *The School House Door: Segregation's Last Stand at the University of Alabama*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

17. Algumas das discussões mas interessantes do transculturalismo examinaram aspectos diferentes da cultura do som, quer na linguagem, quer na música. Ver Roger Hewitt, *White Talk Black Talk: Inter-racial Friendship and Communication amongst Adolescents*, Londres, Cambridge University Press, 1986.
18. Idrissa Dia, entrevista telefônica feita pelo autor, 3 de setembro de 1996.
19. Jimmy Johnson, entrevista feita pelo autor, Sheffield, Alabama, 18 de junho de 1996.
20. Idrissa Dia, entrevista telefônica.
21. Estou pensando particularmente na posição de Paul Garon a esse respeito. Desde meados da década de 1970, Garon tem afirmado que o "efeito dos participantes brancos nos cantores negros geralmente resulta em algum tipo de diluição do blues" (grifo no original). Paul Garon, "White Blues", in Ignatiev e Garvey, *Race traitor*, op. cit., p. 168. Embora Garon às vezes seja convincente ao falar do modo como os músicos brancos do blues colhem os louros de serem mais palatáveis para as platéias brancas, ele esvazia a possibilidade de que tais instrumentistas possam ter contribuído com inovações para essa forma musical. Um fenômeno recente e interessante foi o crescimento de uma legião de imitadores negros e brancos do guitarrista texano de blues Stevie Ray Vaughn. No caso do *soul* e do *rhythm and blues* do Sul, a acusação de Garon de que os músicos brancos não passam de pálidos imitadores não combina com as inovações com que esses músicos contribuíram para esses gêneros musicais. Ver também Paul Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, Nova York, Da Capo, 1979.
22. Câmara de Comércio de Shoals, *Shoals Chamber of Commerce Guide and Member Directory*, Florence, Alabama, Florence Times Daily, 1996, p. 26.
23. Jerry Landrum, "Memories of Early Radio Broadcasts in Muscle Shoals", *Journal of Muscle Shoals History* 14, 1995, p. 147.
24. "Baixios dos mexilhões", ou "dos moluscos", tradução do nome da cidade, deveria grafar-se em inglês como "Mussel Shoals": *muscle* (músculo) é uma clara corruptela do primeiro termo. (N. da T.)
25. Roger Hawkins, entrevista feita pelo autor, Sheffield, Alabama, 19 de junho de 1996. Essa experiência não foi uniforme para todos os músicos sulistas brancos. Jimmy Johnson, por exemplo, teve uma origem batista branca do Sul que descreveu como "um bocado rígida. Fui influenciado pela Igreja negra através de artistas como Benny Spellman" (Johnson, entrevista).
26. Essa é a posição de que o próprio Jerry Wexler se aproxima. Ver J. Wexler (com David Ritz), *Rhythm and Blues: A Life in American Music*, Nova York, Alfred Knopf, 1993, p. 191-194.
27. Isso fica particularmente evidente em Nelson George, *The Death of Rhythm and Blues*, Londres, Omnibus Press, 1988, onde o autor se atreve a afirmar: "Os negros criam e vão em frente. Os brancos documentam e reciclam. Na

- história da música popular, essas verdades são patentes" (p. 108). Tais generalizações confiantes retratam de maneira equivocada as contribuições feitas à música negra pelos músicos brancos dos estúdios, muitos dos quais criaram seus próprios estilos singulares e inovadores e ampliaram o processo criativo. As referências às contribuições dos brancos são feitas apenas de passagem e, vez por outra, são incorretas (p. 105). George faz questão, ao contrário, de minimizar o envolvimento dos brancos no *rhythm and blues*, tomando-o, na melhor das hipóteses, como um "novo retrô" talentoso e, na pior, como uma imitação oportunista. É igualmente notável que Rickey Vincent, autor de *Funk: The Music, the People and the Rhythm on the One*, Nova York, St. Martin's Griffin, 1996, omita qualquer referência ao naipe rítmico de Muscle Shoals em relação aos Staples Singers e às gravações deles com James Brown, particularmente "It's Too Funky in Here" (PD14557), lançado em 1979.
28. Há vestígios disso nos relatos de historiadores populares, particularmente em Barney Hoskins, *Say It One More Time for the Broken Hearted*, Londres, Fontana, 1987, e, em menor grau, no épico de Peter Guralnick, *Sweet Soul Music: Rhythm and Blues and the Southern Dream of Freedom*, Londres, Penguin, 1986.
 29. "Muita gente fala de como passamos a tocar como tocávamos, mas nosso estilo evoluiu por ouvirmos as pessoas com que tocávamos. A primeira coisa que fazíamos, quando marcavam uma gravação, era ir à loja de discos, comprar os discos daquele cantor e ouvir sua música." David Hood, entrevista feita pelo autor, Sheffield, Alabama, 28 de junho de 1996.
 30. G. Hirshey, *Nowhere to Run: The Story of Soul Music*, Nova York, Da Capo, 1984, p. 83.
 31. *Idem*.
 32. Roger Hawkins, entrevista feita pelo autor, Sheffield, Alabama, 28 de junho de 1996.
 33. Ver Guralnick, *Sweet Soul Music*, p. 205-212.
 34. Ralph Ellison, "Harlem Is Nowhere", in *The Shadow and Art*, Nova York, Vintage Books, 1963, p. 296. [A linha Mason-Dixon, aqui citada como "Mason-Dixie", separa a Pensilvânia de Maryland e, antes da Guerra da Secessão, era vista como a fronteira entre os estados livres e os estados escravagistas; atualmente, é tida como a fronteira entre os estados do Norte e do Sul. (N. da T.)]
 35. *Idem*.
 36. Donna Thatcher-Godchaux, entrevista feita pelo autor, Sheffield, Alabama, 18 de junho de 1996.
 37. Wexler, *Rhythm and the Blues*, Nova York, Alfred Knopf, 1993, p. 210.
 38. "Colhereiro", ou "o da colher". (N. da T.)
 39. Spooner Oldham, entrevista concedida ao autor, Rogersville, Alabama, 19 de junho de 1996.

40. Wexler, *Rhythm and the Blues*, p. 210.
41. Oldham, entrevista.
42. *Idem*.
43. Dan Penn, entrevista feita pelo autor, Nashville, Tennessee, 26 de junho de 1996.
44. Rick Hall disse a Peter Guralnick que Penn "entendia mais de música negra do que todos nós juntos". Guralnick, *Sweet Soul Music*, p. 187.
45. Do lado materno, sua família incluía parentes que eram índios Creek, enquanto o lado paterno tinha índios Cherokee.
46. Reggie Young, entrevista feita pelo autor, Nashville, Tennessee, 20 de junho de 1996.
47. Seu estilo vocal era produto de suas duas principais influências, Ray Charles e Bobby "Blue" Bland. Penn havia tocado no circuito universitário com o conjunto Mark V e, mais tarde, com os Pallbearers ["Carregadores de caixão"], cujo nome se inspirava no carro fúnebre em que costumavam viajar para fazer suas apresentações. Penn também gravou discos no selo Fame, de Rick Hall, a princípio usando seu próprio nome e, depois, trocando-o pelo pseudônimo Lonnie Ray, escolhido por "soar mais negro". Escreveu uma canção intitulada "Is a Bluebird Blue", baseada num bordão que havia aprendido com um dos garotos mais velhos de Vernon. A música tinha todos os toques das composições de Ray Charles, mas, na verdade, foi escolhida em Nashville por Conway Twitty, que fez dela um sucesso da música *country* em 1960. Dan Penn era cantor e compositor e passava praticamente o tempo todo rodando pelos estúdios de gravação. A princípio, trabalhou com Rick Hall, no Fame, compondo muitas de suas canções em co-autoria com Spooner Oldham, inclusive sucessos de Percy Sledge como "Out of Left Field" e "It Tears Me Up", bem como "I Am Your Puppet", gravado por James e Bobby Purify. Mais tarde, estabeleceu uma estreita amizade com Chips Moman e, na época das gravações com Aretha, havia-se mudado para Memphis e tinha sua base no American Studios, de Moman.
48. A relação entre os judeus e a música negra foi discutida com extrema sofisticação por Mark Lisher, "Rhythm and Jews: The Story of the Blacks and Jews Who Worked Together to Create the Magic of R&B", *Common Quest* 3, verão de 1997, p. 20-33.
49. Wexler, entrevista por telefone.
50. Penn, entrevista.
51. A gíria *dozens* [tiradas], predominantemente negra, designa uma forma de brincadeira verbal em que os participantes trocam ditos irreverentes ou obscenos e também insultos, freqüentemente sobre a mãe um do outro. (N. da T.)
52. Wexler, *Rhythm and the Blues*, p. 210.
53. Penn, entrevista.

54. Ver Guralnick, *Sweet Soul Music*, p. 342.
55. Johnson, entrevista.
56. Wexler, entrevista telefônica.
57. Hawkins, entrevista, 19 de junho de 1996.
58. Paul D. Zimmermann, "Over the Rainbow", *Newsweek*, 21 de agosto de 1967, p. 21.
59. Citado em Guralnick, *Sweet Soul Music*, p. 345.
60. Hawkins, entrevista, 28 de junho de 1996.
61. Aretha Franklin, *Aretha's Gold*, 1969 (SD8227).
62. Etta James foi fazer uma gravação em Muscle Shoals, depois do sucesso das gravações de Aretha Franklin. Escreveu em sua autobiografia que se sentiu atraída pelo "estilo soul à moda do Sul. Os músicos acompanhantes eram uma rapaziada branca genial, capaz de tocar um R&B de verdade, com a mesma autenticidade de Little Richard ou James Brown. (...) Leonard Chess [o dono da gravadora] não tinha nada de bobo. Sabia o que era bom para 'Re was good for me'". Etta James (com David Ritz), *Rage to Survive*, Nova York, Da Capo, 1998, p. 171-172.
63. Entrevista feita pelo autor, Nashville, Tennessee, 20 de junho de 1996.
64. Duck Dunn, entrevista telefônica feita pelo autor, 30 de setembro de 1998.
65. Booker T. Jones, entrevista telefônica feita pelo autor, 6 de outubro de 1998.
66. *Idem*.
67. Young, entrevista.
68. Dunn, entrevista por telefone.
69. *Idem*.
70. Isso teve um desdobramento dramático na convenção da Associação Nacional de Anunciantes de Televisão e Rádio (NATRA) em Miami, em 1969. Dirigentes brancos de gravadoras foram duramente criticados e até fisicamente intimidados. Jerry Wexler deveria receber um prêmio, mas teve sua imagem enforcada em público. Marshall Seahorn levou uma coronhada. Phil Walden, empresário de Otis Redding, recordou-se: "Vi todas as coisas por que eu havia trabalhado serem destruídas, o Dr. King, morto, e um sujeito como eu sendo agredido por mais coisas racistas do que jamais agrediram George Wallace. Aquilo me deixou ENOJADO." Citado em Guralnick, *Sweet Soul Music*, p. 384.
71. Penn, entrevista.
72. *Idem*.
73. Wexler, *Rhythm and the Blues*, p. 215.
74. Hilton Als sugeriu, recentemente, que a imagem de Aretha como ícone da autenticidade negra foi produto, em muitos aspectos, de um certo tipo de branquidade. Disse ele: "O grande som negro que ela fazia atraía os brancos, porque era fácil de apreender; ela soava como os brancos imaginavam que soaria uma negra – chorosa, mas festeira, indomável, mas tristonha. Franklin nunca precisou realmente passar para o outro lado, porque os brancos se dispu-

seram a segui-la em sua forma impessoal e fabricada de negritude – para um lugar seguro, onde ninguém era esfaqueado depois de uma ruidosa festança à base de peixe frito. E, é claro, Franklin tinha a aparência certa para o papel. Quer desfilasse com penas de marabu e um penteado estilo bolo-de-noiva, quer, mais tarde, com uma túnica de inspiração africana e um turbante, ela continuava a ser a mamãezona da roça, enfeitada para ir à cidade grande." Hilton Als, "'No Respect': Is the Future of Black Soul in the Hands of a White British Woman?", *New Yorker*, 26 de outubro e 2 de novembro de 1998, p. 234. A justiça e veracidade dessas afirmações são discutíveis, na melhor das hipóteses. Certamente é um exagero tentar prender de maneira tão reducionista a criatividade de Aretha Franklin à herança cultural. Entretanto, a tese de Als, lida juntamente com a reportagem de capa da revista *Time*, levanta questões importantes sobre como a música de Aretha foi reconfigurada e assimilada na América branca.

75. "Lady Soul: Singing It Like It Is", *Time*, 28 de junho de 1968, p. 62-66. Na verdade, apenas metade do naipe rítmico era de Memphis.
76. *Idem*, p. 66.
77. *Ibid*.
78. Ken Johnson, "The Vocabulary of Race", in T. Kochman (org.), *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Black America*, Urbana, University of Illinois Press, 1972.
79. Hawkins, entrevista, 28 de junho de 1996.
80. Lloyd W. Raikes a escreveu, de Los Angeles: "Prezado Senhor: O soul é negro e lindo e, como qualquer músico negro lhe dirá, benzinho, é nosso. Soul de olhos azuis? A resposta a sua pergunta – 'Será que isso quer dizer que os músicos brancos, por definição, não têm alma?' – é, simples e inequivocamente: sim." *Time*, 12 de julho de 1968, p. 6.
81. Reggie Young e Bobby Emmons confirmaram esse fato; os dois eram integrantes do conjunto da casa na American Studios, nessa ocasião.
82. Notas tomadas num show no Borderline, em 1º de dezembro de 1998.
83. Ward, *Just My Soul Responding*.
84. "Single White Man Assassinated King", *Florence Times and Tri-Cities Daily*, 5 de abril de 1968, p. 1.
85. Johnson, entrevista.
86. Marvell pertenceu àquela que talvez tenha sido a família mais famosa do R&B de Memphis. Seu pai, Rufus Thomas, era DJ e cantor, e os sucessos que gravou para a Stax incluíram "Walking the Dog" e "Do the Funky Chicken". Sua irmã, Carla Thomas, também teve uma carreira longa e bem-sucedida como cantora da Stax.
87. Marvell Thomas, entrevista feita pelo autor, Memphis, Tennessee, 3 de julho de 1996.

88. George Jackson, entrevista telefônica feita pelo autor, 14 de fevereiro de 1997.
89. Podiam-se encontrar postos avançados da política segregacionista a poucos quilômetros dos estúdios integrados. Até o fim da década de 1970, uma das facções aguerridas da Ku Klux Klan tinha sua sede nacional num vilarejo da região de Shoals, chamado Tuscumbia. O Vale do Tennessee tinha uma história de organizações da Klan que remontava ao período da Reconstrução. Uma das primeiras organizações da Klan no Alabama foi montada em Tuscumbia em abril de 1868. Algum tempo depois, nesse mesmo ano, 150 membros da Klan lincharam três negros em Tuscumbia; esses três homens tinham sido detidos por suspeita de incêndio premeditado. Ver Allen W. Trelease, *White Terror: The Ku Klux Klan Conspiracy and Southern Reconstruction*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1971, p. 122. Em 1922, a Klan fez uma reunião pública em Florence; 125 pessoas compareceram e a Klan afirmou "[q]ue havia vários membros da Klan em Florence e outros estavam sendo acrescentados ao 'Império Invisível' dessa cidade". *Florence Times*, 28 de julho de 1922. No verão de 1979, membros da Klan foram responsáveis por uma série de atos de intimidação e violência contra pessoas negras em Florence. *Shoals News-Leader*, 1º de agosto de 1979, cad. 2, p. 17. Paradoxalmente, a política segregacionista coexistiu, nessas pequenas comunidades rurais, com um cenário musical integrado. Uma geração de músicos *soul* de olhos azuis, com um profundo amor e talento para o *rhythm and blues*, trilhava, quase sempre sem saber, as mesmas ruas que os integrantes da Klan.
90. Duane Allman tinha feito gravações no estúdio da Fame e chamou a atenção de Jerry Wexler pelo pianíssimo da guitarra em "Hey Jude", na gravação de Wilson Pickett. Durante todo o ano de 1969, Allman foi o guitarrista solo habitual na Jackson Highway nº 3.614.
91. Johnson, entrevista.
92. *Idem*.
93. Hood, entrevista.
94. *Idem*.
95. Hawkins, entrevista, 28 de junho de 1996.
96. Hood, entrevista.
97. Citado em *The Congressional Record*, 17 de maio de 1979, 125, p. 63. "Ten Years of the Muscle Shoals Sound", apresentado pelo deputado Ronnie G. Flippo, do Alabama.
98. Barry Beckett, entrevista feita pelo autor, Nashville, Tennessee, 21 de junho de 1996.
99. *Idem*.
100. Citado em Rob Bowman, *Soulsville U.S.A.: The Story of Stax Records*, Nova York, Schirmer Books, 1997, p. 211.

101. *Idem*, p. 260.
102. Hood, entrevista.
103. *Idem*.
104. O disco de Simon de 1973, *There Goes Rhymin' Simon* (KC 32280), exibiu a íntegra dos créditos e uma foto do estúdio da Jackson Highway nº 3.614.
105. Designação do pessoal da técnica encarregado de transportar, montar e desmontar o equipamento de som etc. e de prestar serviços às bandas de rock nas turnês. (N. da T.)
106. Rubio, "Crossover Dreams", p. 151.
107. É revelador que Rubio recorra repetidamente ao cinema para citar seus exemplos de passagem para o outro lado, como ao se referir aos filmes *The Jerk*, *The Blues Brothers*, *The History of White People in America, partes I e II*, *The Commitments*, *Dançando com lobos*, *Sommersby*, *The Long Walk Home*, *Mississipi em chamas*, *Do the Right Thing* e *White Men Can't Jump*.
108. Walter Benn Michaels, "Autobiography of an Ex-white Man", p. 134. Quanto à discussão de Ben Michaels sobre o essencialismo racial que sublinha os debates de hoje sobre a identidade cultural, ver Walter Benn Michaels, "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity", *Critical Inquiry* 18, verão de 1992, p. 38-62.
109. Era com carvão de rolha que os menestréis brancos dos espetáculos de variedades norte-americanos, no século XIX e começo do século XX, pintavam o rosto de preto. (N. da T.)
110. Johnson, entrevista.
111. Há nisso uma ironia mais profunda, pois Muscle Shoals ganhou destaque nacional, durante a década de 1970, não por sua combinação paradoxal de segregação e multiculturalismo, mas como a terra natal do que talvez fosse a quintessência do grupo pop "pão de forma". Em 1970, o presidente da MGM Records procurou Rick Hall, na Fame, para produzir um grupo de adolescentes chamado The Osmonds. Hall aceitou a proposta e produziu dois compactos simples consecutivos, que foram campeões de música pop. O primeiro, intitulado "One Bad Apple", vendeu mais de cinco milhões de exemplares só nos Estados Unidos; foi seguido por uma canção chamada "Yo Yo". "One Bad Apple" foi escrito pelo compositor negro residente de Hall, George Jackson. O conjunto gravou dois álbuns no estúdio Fame, *The Osmonds* e *Homemade*, ambos os quais receberam o Disco de Ouro. Durante 1971, as produções de Hall venderam onze milhões de discos e, no fim desse mesmo ano, ele foi homenageado como Produtor do Ano pela revista *Billboard*.
112. Citado em "Rick Hall Explains the Method behind His Magical Ways", *The Sounds from Muscle Shoals: Cashbox*, 7 de agosto de 1977, p. 10.
113. Hawkins, entrevista, 28 de junho de 1996.
114. Isso também se aplica a muitos músicos brancos dos estúdios que gravaram

música *soul* nas décadas de 1960 e 1970. Entre os instrumentistas que depois fizeram carreira na música *country* estão Reggie Young, Bobby Wood, Bobby Emmons e Gene Chrisman. Além disso, músicos negros como Willie Weeks e Richard Tee tocaram em sessões de gravação. Reggie Young gravou com Dolly Parton, Willie Nelson e Charley Pride e, recentemente, tocou num sucesso de Steve Wariner, "Holes in the Floor of Heaven".

115. *Otis Williams and the Midnight Cowboys* (STLP 1002). O engenheiro de som dessas gravações foi o antigo guitarrista de Elvis Presley, Scotty Moore.
116. Esses sucessos incluíram "Hearts of Stone", "Ling, Ting, Tong" e "Ivory Tower", todos gravados na Deluxe Records.
117. O próprio Hank Williams Jr. é a encarnação de uma herança complexa. Em 1988, cantou um hino rebelde em cadeia nacional de televisão, "If the South Woulda Won", e gerou controvérsia.
118. Beckett, entrevista.
119. Idem.
120. Citado em Bruce Feiler, "Has Country Music Become a Soundtrack for White Flight?", *New York Times*, 20 de outubro de 1996, p. 40.
121. Pamela E. Foster, *My Country: The African Diaspora's Country Music Heritage*, Nashville, Tennessee, My Country Press, 1998.
122. "Grand Ole Opry" era o nome de um famoso programa de rádio que começou a ser transmitido em Nashville em 1925 e nas redes nacionais de rádio em 1939, havendo atraído platéias maciças para suas apresentações no histórico Auditório Ryman. (N. da T.)
123. Margaret McKee e Fred Chrisenhall, *Beale, Black and Blue*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981, p. 249.
124. Dan Penn, entrevista telefônica feita pelo autor, 30 de abril de 1999.
125. Joachim-Ernst Berendt, *The Third Ear: On Listening to the World*, Nova York, Henry Holt, 1985.
126. Citado em Gene Lees, *Cats of Any Color: Jazz Black and White*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 190 (grifo nosso).
127. Berendt, *The Third Ear*, p. 47.
128. Feiler, "Has Country Music Become a Soundtrack for White Flight?", p. 38, 40.
129. Phil Rubio, "Crossover Dreams", p. 151.
130. Zwerin, *La Tristesse de Saint Louis*.
131. Sherman Willmott, entrevista feita pelo autor, Memphis, Tennessee, 5 de julho de 1996.
132. Penn, entrevista.
133. Citado em John Fordham, "This Man Is Killing Jazz or Is He?", *Guardian*, Manchester, Inglaterra, 23 de junho de 1999, p. 14.

Pureza e perigo: raça, gênero e histórias de turismo sexual*

Vron Ware

Foi exatamente essa ânsia de (...) prazer que levou o Ocidente branco a sustentar uma fantasia romântica do "primitivo" e à busca concreta de um paraíso primitivo real, quer esse local fosse um país ou um corpo, um continente negro ou uma carne negra, percebida como a encarnação perfeita dessa possibilidade.

Bell Hooks¹

Procura-se negro das Índias Ocidentais, 30 a 36 anos, atraente, sincero, GSOH,¹ de confiança, para relacionamento pessoal. Sou branca, 48 anos, conservada, mignon, muito atenciosa e romântica.

Branca, atenciosa, 24 anos, aparência razoável, que gosta de passar noites aconchegantes em casa, procura homem de 23 a 30 anos para relacionamento amoroso duradouro. Precisa ser sincero, caseiro e de confiança.

Loot³

O engraçado, nessa história de hipocrisia e brutalidade, não é só a impossibilidade de impedir que as pessoas sintam-se atraídas por outras através de qualquer tipo de barreira racial. A verdadeira ironia é que é quase como se esses mitos tivessem sido concebidos para despertar algumas das experiências sexuais mais intensas que há.

Nenhum fruto jamais foi tão proibido. Que pessoa ferosa deixaria de ansiar por esse sabor? E como é doce esse poema de contrastes entre a reluzente pele negra e a cremosa carne rosada! Que refúgio terno do terror e da ira do mundo! Que penetrantes as intromissões da apreensão e da culpa!

Mike Phillips ⁴

Este ensaio inspirou-se, originalmente, em várias reportagens jornalísticas britânicas em tablóides de circulação nacional e local; foi o resultado da reflexão intrigada sobre as conhecidas interpretações da feminilidade branca e da masculinidade negra que aparecem na cultura popular, mas que raramente são comentadas ou criticamente analisadas pelas feministas. O racismo cru que costuma expressar-se por essas imagens é eficaz, creio eu, para continuar a moldar as percepções geralmente aceitas das identidades racializadas e separadas conforme o gênero. Minha tese, aqui, é que essas percepções recorrem a lembranças das longas histórias de escravidão racial e colonialismo, o que responde, em parte, por sua força “familiar” e “própria do senso comum”. Em minha discussão de dois conjuntos de reportagens da mídia, quero enfatizar a importância de introduzir uma perspectiva histórica numa análise dessas representações bastante rotineiras, e amiúde aparentemente triviais, da masculinidade e feminilidade negras e brancas. Na tentativa de estabelecer ligações entre a construção social da diferença racial e sexual no Reino Unido e na América do Norte, tenho consciência de que compreender a fonte e o poder dessas imagens é apenas um pequeno passo para desmontá-las. Na última parte deste ensaio, quero abordar a questão do feminismo e da ação política contra o racismo.

No filme *Jungle Fever*, de Spike Lee, que demonstra a natureza não recomendável, senão impossível, de um relacionamento sexual amoroso entre um negro e uma branca na América urbana contemporânea, há uma cena particularmente tensa, na qual a figura paterna negra faz um discurso apaixonado em que denuncia o papel da mulher branca na escravidão. Com voz de pregador, inspirado numa raiva que visivelmente embaraça sua mulher, seu filho e a nova na-

morada branca do filho, ele levanta o espectro da mulher branca, posta num pedestal pelo homem branco para controlar e humilhar o negro e para ter livre acesso à mulher negra. Esse seu discurso bem poderia ter-se inspirado num trecho da autobiografia de Malcolm X – tema de um filme posterior de Lee:

Contei como o senhor de escravos branco de antes da guerra [da Secessão] manipulava sua própria mulher, de maneira até mesmo diabólica. Ele a convencia de que ela era “pura demais” para seus torpes “instintos animais”. Com esse estratagema “nobre”, tapeava a própria esposa, fazendo-a desviar os olhos de sua evidente preferência pela negra “animalesca”. Assim, a “senhora delicada” ficava sentada, olhando as criancinhas de aparência mestiça da *plantation*, obviamente geradas por seu pai, seu marido, seus irmãos e seus filhos varões.⁵

A diatribe do pai em *Jungle Fever* tem o efeito de contribuir para a bateria de “bom senso racial” que acaba prevalecendo, destruindo a afeição que os jovens namorados pareciam sentir um pelo outro. Mas esse discurso também é útil para levar a lembrança histórica da escravidão racial à atenção não apenas de uma geração mais nova, na narrativa, mas também do público espectador, ao evocar, para essas duas platéias, imagens vívidas do pavor da supremacia branca. Nem chega a ser necessário reafirmar que essas imagens funcionam tanto através do gênero quanto da raça, e operam numa relação sistêmica umas com as outras. As masculinidades e feminilidades negras e brancas são construídas não como simples pares binários – como o da branca “pura” e da negra “animalesca” –, mas também num padrão mais complexo e assimétrico de atributos similares interligados. É importante frisar que a assimetria refere-se aos valores e privilégios codificados pela “branquidade” e pelas construções da masculinidade, embora não necessariamente pelas duas ao mesmo tempo. Em seu recente livro intitulado *Transformations*, Drucilla Cornell faz uma colocação semelhante:

[A] compreensão dessa relação assimétrica também negaria que a cor possa reduzir-se a um conjunto de características positivas, separadas da cadeia de

significantes que lhe confere sentido. Em outras palavras, não há apenas mulheres “brancas” e “negras”, que simplesmente existam e possam ser reduzidas a sua “branquidade” e sua “negritude”, como se a cor pudesse ter significação separadamente da matriz desejante em que lhe é dado sentido. O significado de ser “branca”, em outras palavras, só pode ser apreendido em relação ao privilégio de ser “branca”, na articulação diferencial da feminilidade de “branca” e “negra”.⁶

Cornell afirma, em seguida, que é importante “apreender a opressão do assim chamado sentido dado à branquidade, que ‘a’ identifica com uma desejabilidade feminina fantasiada, caracterizada pela inacessibilidade e pela chamada virtude”. Sua discussão baseia-se, em parte, nas construções da masculinidade e da feminilidade racializadas que legitimaram a prática do linchamento como forma de terror racial na década de 1930, construções estas que extraíram sua força das relações sociais e políticas da escravidão no Sul. Em *Beyond the Pale* [Para além da cerca], tentei mostrar que o próprio caráter opressivo dessa construção específica da feminilidade branca é que havia alertado algumas mulheres, quarenta anos antes, para o fato de que o racismo também podia implicar a subordinação da mulher “branca”.⁷ Vale a pena repetir aqui que esta análise da intersecção da raça e do gênero foi originalmente sugerida por uma africano-americana, Ida B. Wells, que denunciou o conceito de cavalheirismo sulista como um meio pelo qual o homem branco legitimava sua autoridade sobre as mulheres brancas e também sobre a população negra do Sul.⁸ A viagem subsequente de Wells à Grã-Bretanha, na década de 1890, para fazer campanha contra o linchamento, oferece um exemplo fascinante do diálogo transatlântico entre as mulheres sobre a política da emancipação feminina e do anti-racismo.

Embora minha intenção, neste texto, seja explorar as imagens contemporâneas da feminilidade branca que remontam a períodos históricos anteriores, creio que uma parte crucial da argumentação é mostrar como essas construções históricas – produzidas pela intersecção da dominação racial com a subordinação feminina – são articuladas (e contestadas) de maneiras diferentes conforme a época e o lugar. Até

aqui, discuti esses constructos no contexto da escravidão racial, o que é perfeitamente apropriado quando se fala da história e da memória da América do Norte, particularmente dos Estados Unidos. Embora a Grã-Bretanha compartilhe essa história de escravatura, a lembrança histórica desse sistema de dominação racial foi transformada pelos quase duzentos anos de colonialismo. Compreender os padrões contemporâneos de racismo encontrados na Grã-Bretanha requer o entendimento das histórias mais recentes de dominação imperialista e das várias formas de resistência que acabaram por derrubá-la. Com isso, não pretendo dizer que a instituição da escravatura não tenha sido fundamental para o projeto de construção do império, nem que tenha havido algum tipo de disjunção entre as duas formas de supremacia branca. Para os cidadãos britânicos de origem caribenha, certamente seria difícil separar as duas coisas, de qualquer modo. O processo de interpretar as imagens de sujeitos racializados e de gênero que se repetem na cultura britânica deve referir-se tanto à lembrança do imperialismo quanto à da escravidão racial.

Essa questão pode ser ilustrada pela situação crítica que existe hoje em algumas partes da Grã-Bretanha. Em setembro de 1993, um integrante de um grupo fascista foi eleito representante do governo local, pela primeira vez em mais de quinze anos. O Partido Nacional Britânico [BNP], que não chegara nem perto de ganhar uma eleição desde que fora fundado, no início da década de 1980, conseguiu uma cadeira na câmara, numa área do Leste de Londres conhecida como Isle of Dogs. A propaganda do partido, que inclui um boletim informativo chamado *Island Patriot*, volta-se principalmente contra a comunidade de bengaleses instalada na mesma região. Segundo um relatório da polícia, o número de incidentes raciais registrados subiu quase 300% em apenas quatro meses, depois da eleição na Isle of Dogs, e os acusados pareciam ser principalmente homens brancos na casa dos vinte e trinta anos. A violência racista certamente não é um fenômeno novo na Grã-Bretanha urbana, mas a combinação de intimidação física organizada e brutalidade, praticada por um grupo

democraticamente eleito para representar um eleitorado local, não era vista desde o fim da década de 1970. Felizmente, o vereador fascista perdeu sua cadeira na nova eleição, em maio do ano seguinte, mas o BNP continua a fazer campanha na região. Entrementes, ao sul do rio, nos municípios de Greenwich e Bexley, onde se situava a sede do BNP, quatro rapazes negros foram assassinados nos últimos anos, todos eles em decorrência de agressões não provocadas, perpetradas por gangues de homens brancos.

Um incidente particularmente atroz, ocorrido em Essex, chegou às manchetes dos jornais por um breve período, quando o caso foi levado aos tribunais em 1994. Três homens brancos foram condenados a três a cinco anos de prisão, ao serem considerados culpados de agressão a um negro e sua companheira branca. Primeiro eles insultaram a mulher, Lynn Woodard, chamando-a de “amante de tição” e vagabunda, e depois esfaquearam Ken Harris, que acorreu em defesa dela, e o atropelaram repetidamente com seu próprio carro, enquanto ele jazia ferido no chão. No julgamento, o juiz disse: “A única razão dessa agressão foi que ele era negro e ela, branca.” Estes breves detalhes pretendem fornecer um contexto para falarmos do racismo de um modo que vincule bem de perto a teoria e as questões da ação política. É claro que o racismo contemporâneo manifesta-se sob outras formas que não a violência física, mas, que papel tem o feminismo a desempenhar na política de abolição do racismo, quando os principais atores que afirmam a supremacia branca parecem ser homens – como no caso aqui citado? De que modo a compreensão do passado ajuda a criar estratégias políticas que sejam adequadas às situações infinitamente complexas e perigosas de nossos dias? Obviamente, a comunidade de bengaleses agredida no East End de Londres tem uma relação histórica com a Grã-Bretanha através do colonialismo, e não por ter sido escravizada. Os significados racistas atribuídos às formas de masculinidade e feminilidade asiáticas expressam idéias que não derivam apenas das construções de sua “raça” e sexualidade, mas também de suas religiões. Os discursos orientalistas têm forne-

cido imagens de exotismo, passividade e irracionalidade, por exemplo, que amiúde expressam a que ponto as culturas do “Oriente” (onde quer que isso fique) são imperscrutáveis e, portanto, ameaçadoras para a mente ocidental. O gênero, assim como a classe, desempenha um papel crucial nas idéias que veiculam a diferença entre os estilos de vida da Europa setentrional e da Ásia: as idéias sobre o que constitui a feminilidade e a masculinidade asiáticas, por exemplo, são formadas em relação às idéias sobre a feminilidade e a masculinidade brancas. Quando as mulheres asiáticas são representadas como submissas aos maridos e oprimidas pelas exigências de uma rede familiar patriarcal, a implicação é que as brancas, em contraste, são liberadas, independentes e livres para ir onde quiserem. Mas a questão não é identificar os significados fixos da imagem das feminilidades ou masculinidades racialmente codificadas, e sim ter consciência da inter-relação entre essas construções diferentes e o modo como elas são capazes de articular mensagens poderosas sobre a diferença cultural e a supremacia dos brancos. Jane Flax expressou a complexidade desse processo em seu ensaio “Minerva’s Owl” [“A coruja de Minerva”]:

Minha compreensão atual da raça/gênero é dinâmica e desordenada, mas sistêmica. Todo o mundo é marcado nos e pelos sistemas raciais/de gênero (embora de maneiras diferentes). As categorias e práticas de gênero e raciais e os seres históricos concretos têm uns com os outros relações múltiplas, instáveis, contingentes e profundamente determinantes.⁹

As interpretações da masculinidade e da feminilidade bengalesas – e, por extensão, indianas e paquistanesas – que emergem nos discursos do racismo, na Grã-Bretanha de hoje, foram aprimoradas ao longo dos processos de colonização, descolonização, migração e assentamento. Entretanto, apesar das diferenças entre essa história e a história dos africano-americanos, através da escravidão, da emancipação, do movimento pelos direitos civis e do racismo contemporâneo nos Estados Unidos, ainda é possível identificar semelhanças ou ligações entre essas construções “dinâmicas e desordenadas, mas sistêmicas” da

masculinidade e da feminilidade negras e brancas. Essa convergência é particularmente visível na interpretação da branca vulnerável que é ameaçada pelo negro predador, dupla esta que pode ser encontrada ao longo de toda a história da supremacia branca. A ideologia do homem negro como uma espécie de fera que cobiça a branca inocente irrompe em momentos significativos, em diferentes locais geográficos. Ela ajudou a legitimar a prática do linchamento nos Estados Unidos, após a abolição da escravidão; voltou à tona sob o rótulo de “Perigo Negro”, na África do Sul, entre 1890 e 1920, levando a Associação das Organizações da Mulher a exigir “a segregação social das raças”.¹⁰ Outro exemplo – que examinei mais detidamente em *Para além da cerca* – foi o primeiro Levante dos Indianos, também conhecido como Motim Indiano, em 1857.¹¹ Em decorrência dos boatos de que centenas de inglesas indefesas teriam sido trucidadas por sipais hindus, os indianos passaram a ser comumente designados, desde então, tanto na Grã-Bretanha quanto na Índia, como “negrada” [*niggers*].¹² A despeito da multiplicidade e da instabilidade dos significados ligados à raça e ao gênero, a imaginação dos adeptos da supremacia branca ainda é capaz apenas de um repertório muito limitado.

Nesta próxima parte, quero examinar os modos pelos quais a cultura popular contemporânea contribui para a construção da feminilidade branca – ou para o modo como as “brancas” são representadas como sujeitos racializados e de gênero. Neste caso, optei por discutir imagens que aparecem sobretudo sob forma escrita, isto é, na mídia impressa, em vez do cinema ou da televisão. Os exemplos foram extraídos de dois relatos diferentes de turismo sexual que envolveram britânicas “brancas” na África Ocidental: a primeira matéria foi publicada no *Sun*, o tablóide mais popular da Grã-Bretanha, com um público leitor estimado de cinco milhões de pessoas por dia, e a segunda, na *Marie Claire*, uma revista aparatosa que tem um compromisso com uma versão de feminismo estilo classe média, que traz as palavras “Para as mulheres do mundo” inscritas na parte interna da capa e tem uma circulação atual de 340.000 exemplares no

Reino Unido.¹³ As semelhanças e contrastes entre as representações da feminilidade branca e da masculinidade negra, nesses dois casos, são particularmente úteis para mostrar a adaptabilidade dessas construções, dependendo da “raça”, classe, faixa etária e gênero do público a que elas se destinam.

Este exercício foi inicialmente provocado por uma série em três capítulos no *Sun*. O primeiro episódio apareceu na primeira página de uma edição de segunda-feira, com esta enorme manchete: “Rato de Casebre de Barro Roubou Minha Mulher”. O texto descrevia como Sandra Anderson, de 39 anos, havia “montado residência num casebre de barro com um príncipe tribal, depois que seu marido, Frank, levou-a para passar férias em Gâmbia”. Na continuação da matéria, nas páginas internas, o texto descrevia as aventuras de Sandra – e a reação de seu marido – sob a manchete “É uma mistura de *Shirley Valentine* e *Entre dois amores...* com mais romance”.

Dias depois, nessa mesma semana, saiu o segundo capítulo da matéria, dramatizado por uma grande foto colorida de meia página, que mostrava oito negros de trancinhas, violões e sorrisos joviais, segurando uma jovem branca em posição horizontal, com as pernas e braços de fora e um sorriso radiante. A legenda da foto dizia, em letras grandes: “Tudo porque as mulheres adoram os homens da magia negra” – uma referência imediatamente reconhecível, mas invertida, a uma série de anúncios sobre os chocolates Cadbury, nos quais se vê um heróico homem branco que enfrenta toda sorte de perigos, para levar para uma amiga uma caixa de chocolates “Milk Tray”. O texto que acompanhava essa foto, introduzido por uma fotografia menor da mesma mulher com “Jimmy”, o homem que a havia “enfeitado”, trazia a legenda: “Rapaziada da praia, em Gâmbia, diz que as inglesas em férias não se cansam de fazer amor na areia.” O texto começa: “Eles são altos, negros e bonitos -- e as inglesas simplesmente não conseguem resistir à magia dos rapazes das praias de Gâmbia. Esses pedaços de mau caminho passam o dia conversando com as turistas em férias e a noite fazendo amor com elas na areia.”

A reportagem, na verdade, foi escrita pela mulher que aparece nas duas fotos: além de fornecer a comprovação fotográfica da cena que descreve, ela também se colocou como a turista inocente, para investigar as circunstâncias do “romance do casebre de barro”. Seu relato abre-se com a frase: “Enquanto eu me banhava ao sol na praia, os homens de fala mansa me mostraram porque têm tanto sucesso”, e termina por: “Mas sou uma mulher que não sucumbiu aos encantos da magia negra (...) o fotógrafo e eu tínhamos um trabalho a fazer”. A reportagem ocupa duas páginas e se compõe de entrevistas com os gâmbianos que a autora conheceu na praia, explicando por que as mulheres brancas se deixavam arrebatar com tanta facilidade pelos negros. As razões fornecidas por eles incluíram a incapacidade das mulheres de resistir a ser lisonjeadas, mimadas e enaltecidas por sua pele “de marfim”, a excitação delas ante a perspectiva de ter relações sexuais ao ar livre e a novidade de “dormir com um homem de cor”. Antes do primeiro subtítulo, a autora sentiu-se obrigada a declarar que “nenhum inglês que eu tenha conhecido seria capaz de se equiparar ao encanto ou ao atrevimento deles”. Ao longo do artigo, os entrevistados gâmbianos comparam-se aos homens britânicos, direta ou indiretamente, com comentários como “a maioria das inglesas nunca tinha estado com um negro, mas, depois da primeira vez, elas simplesmente não conseguem deixar de voltar, para repetir a dose”, ou “pelo que posso perceber, os ingleses não fazem muito isso [dizer às mulheres como são bonitas], o que, provavelmente, é a razão por que as mulheres deles não se cansam de nós” – e, é claro, lá estão os indefectíveis comentários favoráveis sobre o tamanho do pênis dos negros. Depois de descrever minuciosamente suas técnicas de sedução, o homem conhecido como “Jimmy” afirma, em tom confiante, que “não faz diferença se a mulher está com o marido, ou não: em geral, elas continuam querendo flertar e adoram a atenção que recebem dos homens daqui”.

No dia seguinte, saiu uma terceira matéria de página inteira, com a manchete “Rato Gambiano Também Roubou Minha Mulher!”

e o subtítulo “Dei-lhe até dinheiro para comprar arroz”. Fotografias de “A Esposa”, “O Marido” (que aparece lendo a reportagem original da primeira página do *Sun*, do início da semana) e “O Amante” (a imagem desfocada de um homem de uniforme e óculos escuros) introduzem os personagens desse segundo exemplo de uma inglesa fazendo o papel de “uma Shirley Valentine que foge para os braços de um amante gâmbiano”. O interessante, nesse episódio, à parte o relato bizarro de como essa mulher tomou a decisão de ficar com seu novo amante na África, são os termos em que ela é descrita: “A pudica professora Barbara Ferrier, de 42 anos, apaixonou-se por um policial negro, 19 anos mais moço (...). A grisalha Barbara está morando numa casinha primitiva de concreto, no bairro pobre de Serrakunda (...) ela cozinha num fogão a lenha (...) e o banheiro é um buraco no quintal.” Numa breve entrevista na parte inferior da página, intitulada “Amor à Primeira Vista”, ela nega ter sido “apenas o sexo” que a fez decidir-se a abandonar o marido, afirmando ter sido o “destino” que tomou conta de sua vida.



Capa do *Sun*, 12 de fevereiro de 1994.

Mais espantoso do que tudo, o *Sun* publicou, juntamente com esse terceiro episódio da série, detalhes de uma competição intitulada “Teste Seu Casamento na África”. Respondendo à pergunta “Qual é a capital de Gâmbia?”, as candidatas são “desafiadas” a submeter seu casamento “ao teste supremo”, ganhando sete noites de hospedagem num dos melhores hotéis do país. As candidatas devem ter mais de dezoito anos, ser casadas e ter possibilidade de viajar antes de uma certa data, e, por implicação, também devem ser brancas.

Esse tipo de jornalismo de tablóide é clássico em sua maneira de tornar sensacionalista uma história com componentes de promiscuidade “racial” e detalhes excitantes de contatos sexuais pouco ortodoxos. Os autores pautam-se por todas as imagens conhecidas de negros que são atletas sexuais, ingleses brancos inibidos e inglesas “pudicas”, mas passíveis de ser seduzidas. No entanto, mesmo que os dois exemplos de esposas “fugitivas” tenham sido inteiramente inventados, ainda assim a matéria se refere a um fenômeno suficientemente reconhecível, captado em formas culturais como “Smile Orange” (uma comédia teatral e cinematográfica escrita do ponto de vista de garçons jamaicanos que trabalham num hotel do Caribe, destinado a turistas brancas ricas e comumente solitárias) e, é claro, o citadíssimo filme “Shirley Valentine”, embora o amante desta não fosse negro. A relação de troca em que os homens ganham dinheiro ou são “sustentados”, por oferecer sexo e companhia a mulheres solitárias, tornou-se bastante explícita nas matérias do *Sun*. Certamente ficou claro para os homens, tanto negros quanto brancos, que era esperável que as mulheres “bancassem” seus amantes africanos em troca de suas atenções. Em momento algum foi sugerido que os homens gambianos julgassem as brancas particularmente bonitas ou atraentes, exceto por sua carteira. Isso decerto contribuiu para seu “atrevimento” e sua autoconfiança.

À primeira vista, as reportagens do *Sun* podem parecer bastante inofensivas, considerando-se que ninguém saiu machucado (exceto os dois maridos) e não se cometeu nenhum crime. Essa forma de turismo

sexual, que envolve oportunidades de exploração mútua entre adultos anuentes, difere qualitativamente da exploração e dos maus-tratos físicos a que mulheres e crianças da Tailândia e do Sri Lanka são submetidas por homens brancos do Ocidente. Entretanto, há dois conjuntos de problemas interligados que surgem desse tipo de texto. O primeiro diz respeito ao modo como as imagens de cada conjunto de atores – homens negros, homens brancos, mulheres brancas e mulheres negras – encaixam-se em toscas imagens racializadas que equiparam certos tipos de conduta a idéias essencializadas da masculinidade e da feminilidade negras e brancas. Os homens africanos são vistos como sexualmente potentes e sua superioridade em relação aos homens brancos transparece na forma e na aparência de seu corpo; são também denunciados como “ratos”, o que sugere associações com a sujeira, a doença e a miséria. Interessam-se sexualmente pelas brancas não por conta da aparência delas, mas pelo que elas simbolizam em termos de riqueza, e consideram um desafio “roubá-las” de seus maridos brancos. Nesse cenário, os homens brancos são representados pelo olhar dos africanos como pouco sofisticados no plano sexual e relativamente impotentes, uma vez que estão de férias e, portanto, longe do mundo do trabalho, da casa e de outras estruturas sociais normais. As mulheres brancas são entendidas como pertencentes a seus maridos; não têm capacidade de resistir às investidas sexuais dos profissionais (excetuada a investigadora, que não estava em clima de férias) e sua sexualidade é visivelmente reprimida, por falta de experiência e oportunidade. Embora as reportagens do jornal deixem evidente que as mulheres tomaram decisões conscientes de abandonar seus maridos e viver com outros homens, elas não são representadas como “más” nem como “excessivamente sensuais”. Ao contrário, há uma impressão curiosa de que são as vítimas inocentes da “magia negra” praticada com e dentro de seu corpo. De certo modo, as negras são a presença mais importante dessa narrativa, em função de sua completa ausência. Elas não se “encaixam” nessa seqüência de acontecimentos, o que tem diversas implicações: primeiro, que, quando em férias, é possível que elas não sejam

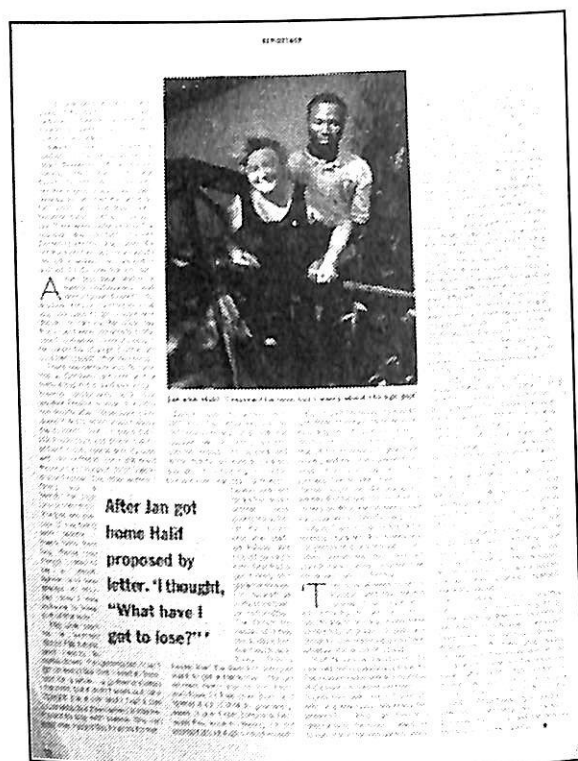
tão fáceis de tapear quanto as brancas e, de qualquer modo, não recebem o mesmo tipo de atenção; segundo, que, em seus papéis de esposas, irmãs e mães, as negras não têm acesso ao mesmo tipo de economia turística de seus parceiros masculinos; e terceiro, que elas se portam de tal maneira em casa que, na verdade, seus homens preferem misturar-se com mulheres brancas, que lhes criam menos problemas e os deixam dar as ordens. Entretanto, também poderíamos dizer que a ausência de negras reflete a marginalização de todas as mulheres nessa história específica; o verdadeiro drama talvez esteja entre as diferentes formas de masculinidade negra e branca que articulam formas rivais de poder masculino, e que as expressam através do corpo das mulheres, quando estas circulam pela fronteira da cor.

As construções de masculinidade e feminilidade racializadas que aqui sugeri representam claramente um problema, na medida em que perpetuam idéias racistas arraigadas sobre como se portam homens e mulheres. Com isso, elas dão forma a idéias de bestialidade e outros tipos de sexualidade desviante associados à diferença “racial”, que têm perturbado a imaginação dos brancos desde o surgimento do racismo moderno. O segundo conjunto de problemas decorrente disso evidencia-se quando esse discurso sobre a raça, o sexo e a sedução é cotejado com o da raça e da violência contra a mulher. Na mesma edição em que foi publicado um dos episódios descritos acima, apareceu uma pequena reportagem sobre um homem condenado à prisão por haver estuprado duas mulheres, uma freira e uma assistente social. O estuprador, descrito como “fanático sexual enlouquecido pelas drogas”, “demônio” e “viciado em crack”, não é mencionado como “negro” em parte alguma. Uma pequena foto de seu rosto, inserida no texto, é uma prova suficiente para vincular seu crime a seu tipo “racial”. Juntas, essas duas histórias diferentes contribuem para uma representação mais complexa, porém mutuamente reforçadora de categorias racializadas e de gênero. Entretanto, a importância dessas construções também é alterada pelo contexto em que elas são lidas. É óbvio que as reportagens sobre crimes são

publicadas logo depois que a imprensa toma conhecimento dos detalhes, mas, por que terá a matéria sobre os gambianos aparecido naquela semana específica de fevereiro de 1994? Talvez uma pergunta melhor seja: qual é a probabilidade de que as pessoas a lessem no cenário político de hoje? Com quem os leitores se identificariam? Que nos diz sobre a situação do racismo britânico o fato de uma reportagem como essa ter sido publicada, em três dias separados, no tablóide mais popular do país na ocasião? E será que há alguma ligação entre o racismo expresso nas páginas do *Sun* e a agressão praticada contra Ken Harris e Lynn Woodard?

Se a versão da história gambiana publicada no *Sun* funciona por apelar para uma visão populista tradicional das relações sociais entre a “raça” e gênero, o relato desse mesmo fenômeno, nas páginas da revista *Marie Claire*, parece fazer um esforço supremo para oferecer uma descrição mais crítica e isenta, apesar de usar alguns dos mesmos ingredientes: mulheres brancas com idade suficiente para ser avós, que comprem sexo e romance de rapazes negros com meios econômicos e culturais vastamente diferentes, em lugares exóticos.¹⁴ Essa versão da história funciona, nesse contexto, pela aparência de oferecer uma narrativa sensacionalista de uma sexualidade feminina afirmativa, porém vulnerável, com a qual as leitoras estariam inteiramente familiarizadas. Entretanto, a matéria começa e termina com o ponto de vista masculino, proporcionando uma visão semi-sociológica das relações econômicas que obrigam os homens a venderem seus serviços dessa forma desesperada. Embora as motivações das mulheres sejam descritas em suas próprias palavras, o efeito do conjunto da reportagem é a idéia de que a assertividade delas é uma imposição da falsidade masculina, e de que muitas continuam a ser vítimas da falsidade masculina, tanto em sua terra natal quanto em seu paraíso recém-descoberto. Apesar das diferenças muito flagrantes entre a codificação das duas histórias, o resultado final parece idêntico: os homens negros são colocados no papel de predadores, as mulheres brancas continuam a ser vítimas passivas e a conclusão é que essas ligações perigosas e

desesperadas simplesmente não podem funcionar. Além disso, a impossibilidade de a matéria da *Marie Claire* oferecer qualquer percepção das relações sociais da “raça”, bem como da classe e do gênero, sugere, como afirmarei mais adiante, a expectativa de que as leitoras utilizem seus próprios preconceitos e fantasias para compreender o que acontece.



Extraída de *Marie Claire*, maio de 1994.

Apesar de as duas terem em comum os mesmos ingredientes apimentados do sexo inter-racial, a matéria da *Marie Claire*, à primeira vista, dá uma impressão muito diferente da publicada no *Sum*, e é perfeitamente compatível com uma revista sofisticada de moda que se pretende pró-feminista. Sua manchete, para começar, é “Buscando Sexo em Gâmbia”, impressa em negrito acima de uma foto de página dupla que exhibe três mulheres brancas, cada qual abraçada a um negro. A introdução, na mesma página dupla, sugere a importân-

cia da idade nesse cenário: as mulheres são descritas como “uma negociante de arte de 58 anos”, “uma avó” e “62 anos”, enquanto seus maridos e namorados têm 25 e 26. Uma legenda à direita anuncia: “Você não procura sexo, mas os homens parecem saber que é isso que você quer. Eles dizem coisas como ‘Quer ver a África de verdade?’ É tudo muito discreto.” As duas páginas seguintes exibem grandes fotos a cores de casais se beijando de olhos fechados, uma delas com a legenda: “Fazemos amor na praia. Ebu não é muito experiente, de modo que vou-lhe ensinando umas coisas.” Destacada do texto, em letras grandes, vemos a observação: “Nas discotecas, as cabeças grisalhas cheias de laquê sacodem alegremente, ao lado das tranças balançantes.” Nas páginas de *Marie Claire*, Barbara Ferrier, “pudica” e “grisalha”, poderia afigurar-se um tipo completamente diferente de mulher.

Mais adiante na matéria, entretanto, essas imagens de uma sexualidade feminina “branca” assertiva, alegre e madura, que proporcionam visões tão cativantes para quem folheia as páginas da revista, são rompidas por um toque de dúvida, à medida que as imagens e legendas começam a sugerir a realidade de alguns dos intercâmbios que ocorrem entre os rapazes e suas diversas parceiras. A perspectiva da amizade fácil e do sexo inter-racial descontraído, retratada na primeira página do artigo, é complicada por alguns destaques do texto, tais como: “A maioria dos homens quer encontrar uma mulher que lhes mande dinheiro e os leve para a Europa”, ou “Ellen viu muitas mulheres se apaixonarem por homens gambianos. ‘Acho que é melhor do que Valium’, diz ela.” Ao nos voltarmos para o texto em si, densamente compactado ao redor das extraordinárias imagens e citações, fica mais clara a razão por que a alegria de descobrir o sexo ao sol é comprada por um preço alto.

Curiosamente, o artigo vem com o título de “reportagem”, o que sugere um estilo muito estimulante de jornalismo. Foi escrito por uma jornalista que abordou sua tarefa de maneira mais desprendida e aparentemente mais imparcial do que sua equivalente do *Sum*, na medida

em que não incluiu nenhuma referência a suas experiências pessoais. Entretanto, seu parágrafo inicial é totalmente explícito acerca de quem são os parceiros ativos desse jogo, a despeito da manchete atrevida. As leitoras são convidadas a assistir à chegada de um avião de turistas britânicas pelos olhos de dois jovens irmãos gambianos e, em seguida, imaginá-los “circulando” pela praia, “observando a ardente carne branca estirada nas esteiras” e avaliando quem são as recém-chegadas, pelo grau de brancura da pele e pela expressão ansiosa nos olhos ao serem abordadas. Ao mesmo tempo, o artigo explica que os rapazes são “vadios” que ganham a vida vendendo o sexo a turistas de meia-idade e idosas. Embora o artigo mencione que muitas européias vão a Gâmbia à procura de sexo, seu foco recai sobre aquelas que são “apanhadas desprevenidas pelos encantos dos homens gambianos”. Em outras palavras, as que sucumbem aos encantos da magia negra e são “facilmente seduzidas pelas atenções dos jovens pretendentes”.

O estranho nesse cenário é a discreta ausência de qualquer menção à “raça”. Enquanto o tablóide populista entra de sola e especula sobre os encantos relativos dos homens negros e brancos, *Marie Claire* prefere evitar todo o tema da “raça” e do racismo, concentrando-se obsessivamente na diferença etária entre os homens e as mulheres, que também se evidencia ao olharmos para seus corpos. Aliás, ao longo do texto, a única outra referência à “raça”, afora as observações sobre a carne branca no início do texto, é o comentário de que as inglesas são mais gentis do que as suecas, que “querem apenas arranjar um negro”, e de que ter uma mulher branca, seja ela velha ou moça, dá status aos homens de Gâmbia. A ênfase nos atrativos dos homens também funciona como uma codificação de sua atração exótica: “Durante o dia (...) é comum ver mulheres na casa dos cinquenta e sessenta anos, passeando de mãos dadas com belos rapazes, e, nas extensas praias de Gâmbia, com suas palmeiras enfileiradas, as mulheres andam de topless e flertam com adolescentes bonitos.” Ou então, nas palavras citadas de uma mulher: “Foi uma grande sensação de poder, como mulher, poder escolher entre

um punhado de homens bonitos.” Será que se espera que a leitora acredite que a juventude confere um grau especial de beleza física aos homens gambianos, ou será que há em sua pele negra alguma coisa que os faz parecerem tão atraentes para as européias? Nesse ponto, sem dúvida, o que se pede à leitora é que ela utilize sua própria “fantasia romântica” sobre os prazeres e perigos do “paraíso primitivo”¹⁵, em nome de algum tipo de liberação pós-feminista.

Esse silêncio ensurdecedor sobre o vértice “racial” – exceto pelo que é transmitido nas fotografias – é intensificado pela ausência de qualquer informação sobre a história de Gâmbia. A autora explica que ele é “um dos países mais pobres do mundo”, onde a expectativa média de vida é de 44 anos e a mortalidade infantil é de 135 crianças em cada 1.000. Não há nenhuma sugestão de que essas estatísticas chocantes – que situam de imediato a obsessão com a idade das mulheres numa espécie de perspectiva diferente – teriam alguma coisa a ver com o fato de Gâmbia ter sido uma das antigas possessões coloniais da Grã-Bretanha. O eixo de pós-colonialismo que hoje liga os dois países é obscurecido por se retratar o desejo dos rapazes de ir para a Europa como um oportunismo perverso, já que eles ganham suas passagens de avião vendendo o corpo às turistas. O fato de as mulheres poderem voar entre a Grã-Bretanha e Gâmbia quando bem entendem é aceito como um dado corriqueiro. Claramente, os editores de *Marie Claire* ficaram cheios de pruridos para especular sobre os atrativos da diferença cultural que seduzem as européias a freqüentarem as praias da África Ocidental, mas creio que o enquadramento de Gâmbia como um país atrasado e aparentemente sem história deixa transparecer uma ignorância mais imperdoável a respeito de como lidar com a política da raça, da classe e do gênero.

Em todo o artigo, há apenas uma voz que se arrisca a tecer um comentário crítico sobre a interação que ocorre. Uma organizadora de excursões que viu muitos relacionamentos entre inglesas e gambianos observou que:

a coisa raramente funciona quando os meninos vão para a Europa. A embaixada britânica daqui tem carradas de cartas de mulheres do Reino Unido que reclamam que os rapazes passam o tempo todo na cama, ou então desaparecem – quase sempre com alguém mais jovem. Há também histórias de terror, de rapazes mantidos prisioneiros por mulheres que só se servem deles sexualmente. Alguns desses rapazes têm apenas 16 anos; devem ficar apavorados. Isso diz muito sobre a nossa sociedade. Nós é que os corrompemos, não são eles que nos corrompem.

Esse comentário não parece harmonizar-se com as descrições fornecidas pelos homens entrevistados no artigo. A maioria deles tem uma abordagem completamente mercenária e, em função das dificuldades econômicas, é obrigada a encontrar mulheres crédulas que lhes mandem dinheiro e os levem para a Europa. Suas presas mais fáceis parecem ser as mulheres mais velhas, que estão “enfrentando a perda da juventude”, ou cujos maridos se desinteressaram do sexo ou as traíram com mulheres mais moças. A vulnerabilidade dessas mulheres transparece nas páginas da revista e, embora a maioria afirme gostar da excitação da redescoberta do sexo, é sobretudo na atenção e no companheirismo que elas dizem ficar viciadas. A facilidade com que elas se deixam levar por promessas de amor e fidelidade torna-se plausível, à luz da solidão e da frustração que elas vivenciam em casa. O último parágrafo do artigo frisa seu desespero, citando uma mulher que tem a intenção de voltar a Gâmbia para se casar e ajudar o marido a montar um negócio. “Que é que eu tenho a perder?” pergunta ela, fazendo eco a suas contemporâneas. A matéria termina sugerindo que o futuro marido dela também poderia fazer-se a mesma pergunta, e com isso consolida a imagem da mulher que foi completamente fisgada pela isca que lhe foi preparada.

Considero significativo que o artigo de *Marie Claire* deixe a leitora com um tipo de mensagem sobre a feminilidade branca e a masculinidade negra idêntica à do *Sun*, apesar das abordagens muito diversas e do público leitor diferente, uma vez que o da primeira compõe-se de mulheres assalariadas de classe média e o do segundo é formado, predominantemente, por homens e mulheres da classe trabalha-

dora, assalariados ou não. A convergência entre os dois gêneros sugere que essas construções racializadas e de gênero têm um atrativo poderoso, capaz de seduzir as diversas classes, e conseguem criar e remontar traços comuns de desejo, antipatia e identificação entre grupos de pessoas que parecem ter pouca coisa em comum.

Em minha discussão dessas representações do turismo sexual, concentrei-me nas construções racistas da feminilidade branca e da masculinidade negra que são freqüentadas por imagens e temas produzidos em períodos históricos anteriores. Aqui e noutros textos, argumentei que é necessária uma perspectiva histórica para decompor essas construções e examinar suas formas de expressão nos conflitos culturais contemporâneos. Na última parte deste ensaio, quero abordar a questão de como e por que o feminismo deve reagir a essas imagens e às formas de dominação para as quais elas contribuem. Na discussão sobre o sistema racial/de gênero a que me referi antes, Jane Flax propôs que “o modo como essas representações resultam ou penetram em relações e instituições sociais que afetam profundamente homens e mulheres concretos (de formas diferentes) pode ser crucial para os interesses feministas”.¹⁶ As feministas devem estar munidas de uma compreensão especial desse processo, uma vez que as lutas em torno da representação da feminilidade estiveram no cerne do movimento pela emancipação da mulher. Entretanto, sem um entendimento da intersecção entre o gênero e a raça, essas lutas não questionam os modos como as representações da feminilidade também podem articular o racismo. Em consonância com meu foco nas construções da feminilidade branca, quero examinar de que modo estas seriam mais eficazmente questionadas pelas mulheres “concretas” que mais são afetadas por elas. Refiro-me, em outras palavras, às estratégias que seriam apropriadas para feministas que se identifiquem como “brancas” e decidam interrogar e rene- gar sua branquidade, como parte de uma tentativa mais ampla de promover a abolição da supremacia branca. Reconheço que esta enunciação cautelosa, que enfatiza a escolha concernente à identida-

de “racial” do indivíduo, talvez pareça contornar as consequências materiais bastante óbvias da falta de opção da maioria das pessoas nesse assunto, em sua vida cotidiana, mas faço questão de evitar falar em feminismo “branco” e feminismo “negro”, o que faz com que a política feminista pareça ser inevitavelmente determinada pela cor da pele. São necessários outros termos para uma política que procure construir a solidariedade entre mulheres de diferentes identidades culturais, étnicas e de classe.

Há outro problema, concernente ao modo como o racismo costuma ser representado como afetando exclusivamente as pessoas interpretadas como racialmente subalternas, e não as racialmente dominantes. Expressões como “pessoas de cor” podem criar, entre pessoas sem “cor”, o entendimento equivocado de que, de algum modo, elas existem fora das estruturas da raça e do racismo. Chamar a atenção para a construção social da branquidade é lutar contra sua normatividade. Isto, é claro, não equivale a dizer que a branquidade seja percebida como normal ou invisível por aqueles que não foram identificados como tendo o “abre-te sésamo de uma pele da cor da carne de porco”.¹⁷ Analisar a branquidade como discurso pode proporcionar uma base para se desenvolverem estratégias políticas contra a supremacia branca, embora seja mais útil, como afirmei, analisá-la como uma categoria de gênero, e não como uma categoria abstrata, sem gênero.

Para interrogar a aparente passividade das mulheres no conflito cultural entre os homens e demonstrar como o racismo situa os grupos sociais em relações sistêmicas e hierárquicas uns com os outros — negros, brancos, masculinos, femininos —, as feministas precisam mostrar como é crucial, para uma política de emancipação da mulher, incluir a participação ativa também na política de abolição do racismo. Uma vez que a figura da mulher branca foi historicamente usada para legitimar certas formas de opressão racial, é importante estudar a relação entre as construções da feminilidade branca produzidas no passado e as que aparecem no presente. Pensar em como as mulheres (e homens) “concretas” são afetadas pelas representações da feminilida-

de branca que remontam às histórias da escravidão e do colonialismo abre espaço para que comecemos a questionar essas imagens.

Notas

1. Agradeço a Paul Gilroy por ter-me mostrado seu exemplar do *Sun* e oferecido algumas percepções úteis, e aos alunos do mestrado em Estudos Culturais da Thames Valley University pelos comentários proveitosos sobre o fenômeno de Gâmbia, quando discuti este texto pela primeira vez, sob a forma de uma palestra.
2. Bell Hooks, “Eating the other”, in *Black Looks*, Boston, South End Press, 1992, p. 27.
3. Essa sigla, muito comum em anúncios do tipo “correio sentimental”, é a abreviatura de *good sense of humor* (senso de humor). (N. da T.)
4. As duas citações vêm do caderno “Contacts UK” de *Loot* (o “jornal dos Anúncios Gratuitos”), 2 de setembro de 1993.
5. Mike Phillips, “Ebony-Ivory”, in *Elle* (Reino Unido), outubro de 1991, p. 91-92.
6. *The Autobiography of Malcolm X*, Penguin, 1964, p. 394.
7. Drucilla Cornell, *Transformations*, Routledge, 1993, p. 192.
8. Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, Londres/Nova York, Verso, 1992, cap. 4: “To Make the Facts Known”.
9. Alfreda M. Duster (org.), *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*, University of Chicago Press, 1970, esp. p. 70-71.
10. Jane Flax, *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics, and History*, Nova York/Londres, Routledge, 1993, p. 28.
11. Cecillie Swaisland, *Servants and Gentlewomen to the Golden Land*, Oxford/Providence, Berg, 1993, p. 94-95.
12. *Beyond the Pale*, p. 38-42, 138-139.
13. V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969, p. 47-48.
14. Essa cifra foi obtida no escritório de imprensa das revistas da IPC. A *Marie Claire* é publicada em várias outras línguas, como francês e espanhol, e cada uma de suas versões é editada como uma revista separada.
15. *Marie Claire*, maio de 1994, p. 12-18.
16. Hooks, “Eating the other”.
17. Flax, *Disputed Subjects*, p. 28.
18. George Schuyler, *Black No More*, Boston, Northeastern University Press, 1989, p. 35.

A miragem de uma branquidade não-marcada*

Ruth Frankenberg

Os estudiosos da raça, especialmente aqueles de nós de orientação pós-estruturalista e/ou construtivista social, frequentemente enfatizam como regra básica de nossas discussões que *raça* é um termo que, na verdade, nada tem de evidente, nada tem de “real”, no sentido positivista do termo. Para citar um exemplo, Paul Gilroy, em seu já clássico estudo sobre a história do racismo na Grã-Bretanha, enfatiza que “a ‘raça’ tem que ser social e politicamente construída, e faz-se um esmerado trabalho ideológico para garantir e manter as diferentes formas de ‘racialização’ que caracterizaram o desenvolvimento capitalista. O reconhecimento disso torna ainda mais importante comparar e avaliar as diferentes situações históricas em que a ‘raça’ tornou-se politicamente pertinente.”¹

Convém assinalar que Gilroy usa “raça” sistematicamente entre aspas, para melhor lembrar a seu público a irrealidade e a instabilidade do termo. Mas isso não significa que Gilroy questione a potência da raça como arcabouço organizador nas relações de opressão e exploração.² Essa ênfase na raça como processo, e não como coisa, foi crucial, desde o início, para minha compreensão da raça e, dentro dela, da branquidade.³ Numa linha parecida, Becky Thompson e Sangeeta Tyagi iniciam sua coletânea de ensaios que abordam o ra-

cismo contemporâneo através de autobiografias enfatizando que “[a] raça diz respeito a *tudo* – o histórico, o político, o pessoal – e não diz respeito a *nada*: é um constructo, uma invenção que mudou drasticamente ao longo do tempo e conforme as circunstâncias históricas”.⁴ Assim, a raça emerge como uma ficção terrível – digamos, assombrosa⁵ –, uma ficção que é, defensavelmente, a mais violenta da história humana. Digo “defensavelmente”, porque o gênero e a heterossexualidade obrigatória disputam o primeiro lugar com a “raça”. (A classe e a nação são dois dos outros eixos fundamentais em relação aos quais se organizam a raça, o gênero e a sexualidade.)

Assim, um dos desafios do exame crítico da branquidade está em nos atermos à irrealidade da raça, ao mesmo tempo que aderimos tenazmente ao reconhecimento de seus efeitos sumamente reais. O exame crítico da raça, do racismo e da branquidade requer um tipo de vigilância particular, bem como largueza de horizontes e a rejeição do raciocínio do tipo “ou isto, ou aquilo”. À semelhança de Gilroy, Thompson & Tyagi e outros, também defendi anteriormente que a raça fosse analisada como uma constelação de processos e práticas, e não como uma entidade delimitada, e destaquei a necessidade de prestar atenção à história, ao processo e à mudança.⁶ Como constructo social, a raça é transformável e maleável. Dada a sua fundamentação no processo histórico, entretanto, os racismos, como se pode demonstrar, enraízam-se firmemente *nesse* processo. A raça, na verdade, tem um caráter que é tudo, menos presentista. (Por “presentista”, refiro-me ao fato de ela se concentrar no momento histórico presente e emergir dele.) A rigor, os discursos racistas recorrem com demasiada frequência àquilo que é comprovado e (não)verdadeiro – ou, talvez, “*esgotado* e (não)verdadeiro”, o que, afinal de contas, difere apenas por uma letra.⁷ O muçulmano terrorista, o homem asiático assexuado, sua equivalente feminina, sempre sexualmente disponível, o jovem africano-americano intrinsecamente perigoso, e a mulher africano-americana, índia, mexicana ou de origem mexicana, sempre exageradamente fértil, tudo isso são tropos por demais co-

nhecidos.⁸ Os estereótipos seriam banais, se não fossem tão letais, tão contundentes em termos físicos, emocionais, afetivos e espirituais. A dificuldade, portanto, está em como assinalar a mudança quando ela acontece e como reconhecer a estase e a continuidade.

Enquanto isso, onde fica a branquidade nessa lista misericórdiosamente curta de velhos e tristes estereótipos? Uma resposta simples e óbvia a essa pergunta seria propor que ela é invisível ou não-marcada, como de praxe. Entretanto, é fácil demais universalizar o particular, repetir os gestos da hegemonia ao examinar a raça. Assim, faz-se muitas vezes a afirmação de que “a branquidade é invisível”, como se ela fosse representativa de uma certeza intemporal. Isso porque um dos truísmos sobre a branquidade com que frequentemente operam seus críticos eruditos, no momento, é a idéia de que a branquidade é uma categoria não-marcada.⁹ Trata-se, na verdade, de uma idéia com que eu mesma trabalhei por vários anos. Quanto mais se a examina, entretanto, mais a idéia da branquidade como norma não-marcada revela-se uma miragem, ou, a rigor, para dizê-lo em termos ainda mais fortes, uma fantasia dos brancos. A próxima pergunta interessante, portanto, indaga qual é a natureza, o caráter e a origem dessa fantasia, e quando e como se produz seu inverso – a marcação da branquidade. Na verdade, parece-me que a construção e a marcação da branquidade precisam ser esclarecidas antes que possamos começar a compreender sua *não* marcação ocasional, parcial e temporária no fim do século XX.

De fato, a branquidade encontra-se num estado contínuo de ser vestida e despida, marcada e encoberta. Isso vem ocorrendo desde a época em que o termo foi usado racialmente pela primeira vez, a meio caminho de quinhentos anos de viagens imperialistas européias pelas Américas, pela África, por partes da Ásia, pela Austrália e pela região do Pacífico, povoando-as e expropriando-as. Não detalharei aqui os processos imensamente variados e complexos através dos quais a colonização tornou-se um projeto especificamente *racial*.¹⁰ Esse trabalho foi feito noutros textos e merece muito mais espaço e

atenção do que lhe posso oferecer aqui.¹¹ Mas assinalarei diversos resultados dessa história que são especialmente pertinentes à presente discussão.

Primeiro, ao examinar o termo “branquidade”, é crucial lembrar que, no contexto da colonização, os constructos identificados como “povo(s)”, “nações”, “culturas” e “raças” passaram a ter um entrelaçamento complexo. É por isso que, no presente, continuam a fundir-se uns com os outros em termos racistas, de tal modo que “norte-americano”, por exemplo, tende a ser entendido com o significado de “branco”. Segundo, precisamos lembrar que o termo “raça” entrou no cenário lingüístico em época relativamente tardia,¹² tal como o substantivo “branco”, e que, a rigor, os dois termos foram gerados pelo imperialismo. Não se trata, portanto, de que a palavra “raça”, previamente neutra, tenha sido “corrompida” pelo colonialismo. Do mesmo modo, não é verdade que uma idéia mais ou menos benigna da “branquidade” tenha-se tornado maligna com a marcha da história. Nenhum desses dois constructos existia *antes* do colonialismo. Isso torna inteiramente deslocada, e pautada por premissas inteiramente falsas, a idéia de um “retorno” à inocência racial. É igualmente inviável a tentativa de cavar, no terreno da branquidade, espaços não estragados pelas relações de colonialismo. Aliás, o mesmo se aplica aos termos negritude, asiaticismo, indigenismo, latinismo e assim por diante. Em suma, estamos todos imersos nas águas da história, e essas águas são bastante turvas.

Terceiro, devemos observar que, tal como a palavra “raça” e a expressão “termos raciais” (branquidade, negritude e assim por diante), as palavras “cultura”, “nação” e “povo(s)” continuam a ser organizadas por sistemas classificatórios hierárquicos que remontam aos primórdios do projeto colonial da Europa ocidental. No contexto colonial, a denominação das “culturas” e “povos” esteve muito ligada à prática de denominar e marcar uma porção de Outros como seres considerados inferiores aos Eus “nacionais” que procuravam dominá-los. Além disso, esses Outros foram denominados em termos que justificavam, pelo menos na cabeça das nações saqueadoras, a legiti-

midade da colonização. Nesse contexto, não chega propriamente a surpreender que “branco” emergja como quase não-marcado, mesmo que isso se dê, repetindo, apenas do ponto de vista dos próprios brancos. E também não é de admirar que parte do projeto de denominar a branquidade tenha resultado numa seqüência mais ou menos assim: aparecer, autodenominar-se, violar, saquear, apropriar-se e tornar-se aparentemente invisível. Ou seria invencível? Misericórdiosamente, não. Esse sistema de denominação e evasão poderia até ter funcionado, não fosse os colonizados estarem observando de perto o tempo todo, não fosse a realidade das diferenças dentro da branquidade e das resultantes disputas de fronteira para o ingresso nessa categoria, e não fosse a existência de algumas pessoas de todas as raças que têm a mente, o coração e o espírito alertas.

Em quarto lugar, e ligado a todos os precedentes, a “branquidade” tem uma posição assimétrica em relação a todos os outros termos raciais e culturais, também por razões cujas origens são coloniais. A branquidade ou as pessoas brancas, sugiro, denominaram-se ao longo da história principalmente para dizer “não sou aquele Outro”. Apesar de ser tão relacional quanto seus outros, a branquidade é menos claramente marcada, exceto, ironicamente, em termos de sua não-Alteridade. Como eu e outros colegas afirmamos noutros textos, há momentos em que a branquidade parece significar apenas um grito desafiador de “não sou aquele Outro!”¹³ Aliás, é por isso que, para tristeza de alguns brancos, torna-se extraordinariamente difícil os brancos nomearem a branquidade, e é também por isso que a branquidade tem o hábito – incômodo para aqueles que tentam denominá-la – de resvalar o tempo todo para a classe e a nacionalidade.¹⁴ Com efeito, é pela mesma razão que até palavras como “humanidade” e “Homem” (com “h” maiúsculo) elidem-se muito facilmente na branquidade, com isso dando-lhe a aparência de não ter limites.

Havendo esboçado um pouco do contexto histórico do conceito de branquidade, podemos agora passar a uma discussão de seu significado nos Estados Unidos de nossa época.

Início esta parte do ensaio com uma contribuição para a marcação da branquidade. A definição de branquidade que se segue, em oito pontos, é tal que, em vez de procurar denominá-la em termos culturais, indica sua localização nas sociedades que (para usarmos a terminologia de Stuart Hall) são “estruturadas na dominação”.¹⁵ Essa definição vem-se desenvolvendo nos últimos dez anos de meu trabalho sobre esse tema e, tenho certeza, continuará a se alterar conforme for-se modificando a minha própria consciência e conforme forem também transformadas as condições e a prática da branquidade (sem dúvida, para melhor e para pior):

1. A branquidade é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquidade é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquidade é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas”, em vez de especificativamente raciais.
4. A branquidade é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes, a inclusão na categoria “branco” é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade são marcadores de fronteira da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquidade não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.
7. A branquidade é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquidade têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus

significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.

8. O caráter relacional e socialmente construído da branquidade não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos.

Súbito, a idéia de que a branquidade possa ser invisível afigura-se extremamente bizarra. Mais chocante do que o reconhecimento da existência da branquidade é a idéia de que, em algum momento, ela *não* seja vista. Sugiro que é somente na medida em que se chega a determinados tipos de hegemonia da supremacia racial que a branquidade pode aproximar-se da invisibilidade. E, mesmo nesse caso, é preciso fazer um número considerável de ressalvas. Um crítico arguto, é claro, sempre restringirá a utilização do termo “hegemonia”, assinalando a instabilidade inevitável e a ineficácia intrínseca de qualquer sistema ideológico. Mas, quando consideramos a que ponto as populações são inteiramente convencidas pelos argumentos a favor da normatividade e neutralidade da branquidade, ficamos a nos indagar se essas correntes específicas, dentro da hegemonia, são menos estáveis do que outras. A pergunta já formulada neste ensaio – “para quem a branquidade é invisível?” – é pertinente neste ponto, e voltarei a ela. Como foi observado, é lícito sugerir que a branquidade é muito visível para os homens e mulheres de cor, mesmo quando os “microclimas culturais” permitem que esse conceito desapareça da visão de alguns brancos, diluindo-se numa falsa universalidade.

Enquanto isso, fico impressionada com a extraordinária facilidade com que alguns indivíduos (especialmente brancos) conseguem resvalar da consciência da branquidade para a falta dela e, num correlato desse resvalo, da consciência para a inconsciência da raça e do anti-racismo para o racismo, seja de um ano para outro, de uma situação para outra, ou de uma frase para outra. Minha própria história, por exemplo, é marcada por uma transição da inconsciência de minha branquidade e meu enredamento no racismo para um despertar para ambos. Essa trajetória também molda as trilhas seguidas por muitos

colegas com quem compartilho a raça, a classe, o gênero e a nacionalidade.¹⁶ Mas meu despertar nunca é completo. Embora a transformação inicial tenha tido as proporções de um grande terremoto, há sempre espaço para outro tremor subsequente ao abalo principal, há sempre necessidade de um novo despertar. O anti-racismo branco talvez seja uma postura que requer vigilância pela vida afora.

Para elaborar um exemplo desse fenômeno, fiquei intrigada e “(re)abalada” ao abrir a introdução de David Roediger a sua coletânea *Negros sobre brancos: Escritores negros falam do que significa ser branco*.¹⁷ Nela, Roediger chega ironicamente perto de repetir o próprio apagamento que sua coletânea procura confrontar e questionar. (Examinando esse texto em detalhe, não por qualquer desrespeito ao autor, mas pela razão inversa: pode-se extrair o máximo de aprendizagem do exame da obra de um mestre e da indagação sobre o que ainda precisa ser aprimorado. David Roediger, a meu ver, é um dos melhores críticos brancos contemporâneos da branquidade.¹⁸) Roediger inicia o livro fazendo um convite a seus leitores: “Considere uma escrava na plataforma do leilão, à espera de ser vendida”: “Imagine essa escrava sendo vista, examinada, na verdade, pelos compradores potenciais. Imagine o que ela sentia. Imagine-a tremendo e chorando, perdendo o controle e até procurando revidar. Essas tentativas de nos imaginarmos olhando para a plataforma do leilão e sentindo empatia pelos que eram vendidos encontraram um lugar duramente conquistado na corrente dominante da cultura norte-americana. Mas pouca coisa nos prepara para ver essa escrava como alguém que olha, que estuda os compradores.”¹⁹ As linhas iniciais de Roediger são de dar calafrios. Sua maneira de retratar a mulher escravizada gerou em minha mente branca o exato horror que, muito apropriadamente, o autor procurou despertar. Em seguida, o lembrete dos olhos da mulher a fitar, de seu olhar para a branquidade, proporcionou um momento muito oportuno de abalo em minha consciência branca. Quando se é branco, ao que parece, nunca é demais lembrar que a pessoa concebida como Outro no próprio psiquismo é

não apenas um ser que sofre, mas também um sujeito pensante. Como assinala Roediger, esta última percepção é crucial e, sem ela, como o autor deixa implícito, a empatia é, quando muito, parcial.²⁰ No entanto, no que Roediger continua, é como se os antolhos voltassem a cair sobre seus próprios olhos. Quem é o grupo designado como “nós” em sua frase seguinte, quando ele observa que “pouca coisa nos prepara para ver essa escrava como alguém que olha, que estuda os compradores”? Nesse ponto, parece que se contempla um público leitor do texto de Roediger que é inteiramente branco. De outro modo, não se ousaria fazer uma generalização sobre o despreparo do público para a inteligência e a consciência da mulher escravizada.

Devemos situar o parágrafo de Roediger num conjunto de convenções narrativas cujas longas histórias vão muito além dos Estados Unidos.²¹ A representação do Outro oprimido ou ferido como sendo, em primeiro lugar, um corpo sofrido, e em segundo, uma mente que vê, é central na história da arregimentação de Eus ostensivamente mais sábios, mais conscientes, mais civilizados e mais brancos. Essa visão parte dos registros feitos por funcionários e missionários coloniais diante das piras fúnebres dos *satis* cometidos na Índia²² e percorre todo o caminho até os anúncios de organizações de caridade voltadas para o Terceiro Mundo, nos atuais jornais de domingo. Nesse esquema, o Outro prejudicado é também retirado do contexto, tipificado ou tornado genérico, em vez de lhe ser permitido preservar sua particularidade.²³ Afinal, a mulher escravizada do texto de Roediger não caiu de Marte no tablado do leilão, mas ali chegou após uma viagem pavorosa pelo Atlântico, ou, quem sabe, depois de nascer e passar seus primeiros anos de vida em uma ou mais *plantations*. Na verdade, pode ter sido levada às lágrimas e tremido de frio, medo ou raiva num determinado dia. Ou poderia encontrar-se num estado de quase catatonia. Ou qualquer outra coisa. Não posso e não devo, é claro, especular sobre o estado de espírito e os sentimentos de nenhuma mulher específica. Mas quero assinalar que a representação oferecida por Roediger provém de (e contribui para) um certo tipo de

gênero da “vítima feminina sofredora” que deve muito aos esforços oitocentistas europeus em prol de uma missão civilizadora – de mulheres indianas obrigadas a cometer o *sati*, de escravas africanas, de prostitutas inglesas e assim por diante. Talvez convenha enfatizar que isso não equivale, em absoluto, a negar ou descartar a realidade do sofrimento das mulheres na plataforma de leilão. O que pretendo, antes, é assinalar a que ponto o olhar branco se reinstaura, mesmo quando se faz um esforço para afastá-lo.

A hierarquização da mente, das emoções e do corpo derivada do pensamento platônico marcou as classificações racializadas dos povos e culturas desde os tempos coloniais até hoje, e também se associou estreitamente a uma divisão hierárquica entre o masculino e o feminino. Nesse ponto, torna-se compreensível a dificuldade de afirmar o status da mulher como vítima e, ao mesmo tempo, como sujeito pensante. É nesse contexto que o reconhecimento da inteligência e da consciência da mulher escravizada só pode aparecer no texto como um complemento. A gama semântica das palavras “tremar”, “chorar” e “perder o controle” é significativa: embora as três expressões sejam reações plausíveis em quem se vê colocado num tablado de leilão, cada uma delas conota, particularmente de um ponto de vista branco (machista?), uma debilidade e/ou fragilidade quase inescapáveis e, possivelmente, também a juventude. Do mesmo modo, nesse contexto, sucede que chorar e tremar diante do próprio destino não podem, de modo algum, ser vistos como “racionais”, mas sim concebidos como algo inteiramente distinto do status da escrava como “alguém que olha”.

Há mais coisas a serem desvendadas a respeito desse fragmento de texto, a respeito de como é exatamente que “nós”, os brancos, ficamos despreparados para reconhecer que não somos os únicos que vêm. Há muitas maneiras pelas quais os termos da representação roedigeriana da mulher na plataforma de leilão nos dizem como, mesmo em vozes confessadamente libertárias, pode-se encontrar um entrelaçamento muito complexo de racismo, colonialismo, patriarcalismo e a história da consciência européia. O discurso do

próprio Roediger espelha o do senhor de escravos, em sua referência reiterada a essa mulher *como uma escrava* (qualidade intrínseca) e não, por exemplo, como uma pessoa *escravizada* (a situação dela naquele momento). Poderíamos ir mais longe, nesse aspecto, e sugerir que a ordenação das prioridades da mulher e a concepção que ela tem de sua situação, tal como imaginadas por Roediger, refletem mais a ordenação do comprador e do vendedor que as da própria mulher. Nos termos dela, será que ela está “à espera de ser vendida”, ou, quem sabe, à espera de mais um passo em sua movimentação forçada de um local para outro?

Assim, podemos aprender muito sobre a branquidade indagando como as pessoas brancas retratam as pessoas de cor. Isso não quer dizer que Roediger esteja errado ao convocar esse tipo de descrição. Mas equivale, *sim*, a sugerir que, se ele o fizesse de modo mais consciente, se historicizasse o retrato que fornece, ofereceria ao leitor uma compreensão mais profunda do contexto e da forma das interpelações dos brancos por esses modos de descrição. Isso porque, como diz Roediger, incluir-se numa comiseração liberal pelo Outro sofredor é um avanço insignificante. Além disso, é um avanço que mantém intacto o binário Eu-Outro e não oferece nenhum discernimento da autoridade e da santidade autodesignadas do Eu.

O mesmo padrão de “aparecer e desaparecer” continua nessas primeiras páginas. No que me diz respeito, o simples exame das páginas do índice da coletânea de Roediger teve o poder de perturbar e desestabilizar algumas das certezas do discurso branco com que estou extremamente familiarizada. Para considerar apenas três autores e títulos – do “etíope” William J. Wilson, “Que faremos com os brancos?” (1860); de George S. Schuyler, “Nossa gente branca” (1927); e de Cheryl Harris, “A branquidade como propriedade” (1993) –, há em cada caso uma clara reviravolta ou inversão. Wilson identifica e marca os brancos como o problema a ser resolvido. Schuyler zomba da descendência da classe média sulista branca em suas pretensões de “possuir” e “conhecer” os africano-americanos. Por último, o título de

Harris problematiza o termo “propriedade”, instigando-nos a indagar como e quando a negritude e a branquidade podem ser compradas, vendidas, contadas ou tornadas lucrativas. E tudo isso fica patente sem que passemos sequer da terceira página do livro.

No entanto, na página quatro, quando Roediger escreve que “poucos americanos jamais consideraram a idéia de que os africano-americanos têm um enorme conhecimento dos brancos e da branquidade”,²⁴ a estrutura da frase parece apagar a presença de qualquer residente dos Estados Unidos que não seja branco. Com efeito, sugiro que, mais uma vez, ela torna normativa a branquidade. (E há nela uma outra oclusão: a de fundir “Estados Unidos”, o país, com “América”, o continente.) *Quais* americanos não teriam considerado essa possibilidade? Os sino-americanos, talvez? Mas, pensemos na descrição de fantasmas brancos feita por Maxine Hong Kingston em *The Woman Warrior [A guerreira]* e em *China Men [Homens da China]*.²⁵ Os índios americanos? Sempre me lembrarei de um incidente do romance *Love Medicine*, de Louise Erdrich. Um rapaz recorda que, por motivos desconhecidos, um professor lhe ensinara *Moby Dick* em todos os seus quatro anos de ginásio: “Isso levou a um outro mal-entendido célebre. ‘Você está sempre lendo esse livro’, disse-me minha mãe, certa vez. ‘Que é que tem nele?’ ‘A história da grande baleia branca’ [explica o narrador]. Ela mal pôde acreditar. Um pouco depois, disse-me: ‘E do que é que esses brancos têm que se lamentar?’”²⁶ O interessante aqui, a meu ver, é a simultaneidade da visibilidade dos brancos, para alguns, e a persistência de sua capacidade de desaparecer discursivamente, para outros.

Até aqui, aponte para um entrelaçamento da idéia de branquidade com a história colonial e para o imenso desafio enfrentado quando se procura desemaranhar dessa história o olhar dos brancos. Como também demonstrei, os esforços dos brancos, mesmo quando anti-racistas, caem com muita facilidade na armadilha das redes do olhar e da consciência que poderíamos convenientemente denominar, numa linguagem taquigrafada, de brancos.

Como eu disse antes, uma das idéias mais freqüentemente expressas sobre a branquidade, nos últimos tempos, é sua invisibilidade – uma invisibilidade que, como também declarei acima, deve ser imediatamente explicitada pela pergunta “para quem?”. Mas, que outra coisa se pode dizer aqui? De que outro modo poderíamos especificar o que se oculta sob essa fachada? Quais são os meios pelos quais se chega à “invisibilidade da branquidade”? Venho discutindo aqui o fenômeno do funcionamento não consciente da branquidade, de uma branquidade que não “se percebe vendo”, de uma branquidade que reivindica falsamente a transparência.

A expressão “invisibilidade da branquidade” refere-se, em parte, a momentos em que a branquidade não diz seu nome. Nessas ocasiões, como foi assinalado, ela pode simplesmente presumir seu caráter normativo. Pode também referir-se às ocasiões em que se reivindica a neutralidade ou a normatividade para alguns tipos de branquidade, sendo esta freqüentemente ligada, ao mesmo tempo, à nacionalidade. Muitas vezes, essas afirmações também demonstram a possibilidade de fissuras na branquidade. Recorrendo a minhas próprias entrevistas de pesquisa com mulheres brancas, encontrei o seguinte comentário de Helen Standish, nascida em 1950, que é ilustrativo neste ponto: “Fui criada de modo a pensar que todo o mundo que era igual a mim era americano, e as outras pessoas eram descendentes disto ou daquilo.”²⁷

Também é crucial considerar há quanto pouco tempo muitas denominações explícitas da branquidade desapareceram nos Estados Unidos. Só em 1967, por exemplo, é que a criminalização dos casamentos inter-raciais foi contestada com sucesso na Suprema Corte dos Estados Unidos.²⁸ Poucos anos antes disso, a idéia da “educação separada mas igual” (na qual o “igual”, de qualquer modo, era uma ficção) foi declarada inconstitucional.²⁹ E foi só mais ou menos na mesma época que os letreiros que assinalavam a entrada de locais públicos e comerciais como sendo “Somente Para Brancos” foram considerados ilegais. Creio não ser necessário insistir em que, em

todos esses três casos, encontraram-se meios de fugir à proibição dessas práticas. E quando, nos anos oitenta, fiz pesquisas com norte-americanas brancas, as de mais de quarenta anos lembraram-se do uso de frases do tipo “posso fazer o que quiser – sou jovem, branca e tenho 21 anos” e “isso é muito branco [civilizado] de sua parte”. Tudo isso serve apenas para acentuar os usos explícitos do termo “branco” na cultura popular. É claro que o termo “branco” e a autoconsciência do eu como branco foram e continuam a ser muito comodamente usados na cultura particular e no discurso público dos adeptos da supremacia branca.

Isso, a meu ver, implica várias coisas. Primeiro, uma certa ingenuidade, possivelmente de classe média e decididamente presentista, marca a afirmação da invisibilidade e da branquidade. Segundo, uma espécie de literalismo (às vezes intencionalmente obscurecedor) marca as afirmações de que a branquidade é invisível. Terceiro, é preciso ampliarmos nossa interpretação da palavra “branquidade” e examinarmos sua co-constituição com nacionalidade, classe, etnicidade e cultura. Por exemplo, devemos atentar para as denominações de pessoas e grupos com base na nação/classe/etnicidade/raça que possam revelar-se concernentes à branquidade. Além disso, se quisermos ser críticos satisfatórios da branquidade, devemos instruir-nos tanto sobre a história do colonialismo mundial quanto vimos tentando instruir-nos sobre a história do racismo nos Estados Unidos.

Uma ironia ao escrever sobre a invisibilidade da branquidade é que o fim dos anos noventa assistiu a um debate intenso sobre a branquidade no meio acadêmico, na mídia, nas salas de aula e em muitas esferas privadas. Esse debate continua, é claro. O desafio, portanto, passa a ser o de indagar *o que* se vem dizendo sobre a branquidade, se o que está sendo dito tem implicações mais libertárias ou mais regressivas, e de onde vem o surto atual de discursos sobre ela.

Consideremos primeiro esta última pergunta. Quanto a ela, podemos dizer que, na maior parte do século XX, nos Estados Unidos e noutros lugares, a maior atenção dedicada à branquidade correla-

cionou-se com movimentos – a rigor, decorreu deles – liderados por comunidades de cor, em favor da promoção dos direitos civis, econômicos e políticos através das fronteiras raciais e/ou de movimentos pela transformação da cultura popular para que ela reflita os conhecimentos, as afirmações, os resgates e as críticas do terreno cultural. Nos Estados Unidos, no entanto, no início do século XXI, as coisas estão ligeiramente diferentes. É que vemos a branquidade ser reafirmada pelos brancos e também submetida a um exame crítico por toda uma gama de pessoas, inclusive brancas. Essas duas coisas vêm ocorrendo paralelamente ao entrincheiramento renovado de racismos pré-existentes. O aumento das pressões contra imigrantes legais e ilegais, os esforços para abolir a educação bilíngüe e uma vasta legislação anti-afirmativa são exemplos disso. Também é de se notar que a branquidade tem sido examinada por pessoas brancas vindas como que de todas as direções. Assim, há críticos da branquidade manifestando-se persuasivamente, ao mesmo tempo que outras pessoas brancas tentam “manter-se firmes” e recusar qualquer crítica, invasão ou questionamento do domínio ou território branco, seja ele cultural, econômico ou político.

Podemos subdividir mais essas questões. O mais fácil de apontar são as “raízes” dos compromissos progressistas e/ou críticos com a branquidade. Elas decorrem diretamente do trabalho feito nas últimas décadas para transformar a cultura popular e alterar materialmente as desigualdades raciais que distinguem a sociedade norte-americana. Não é por acaso, portanto, que o trabalho dos brancos contra a dominação racial funde-se com muita facilidade, nesse aspecto, com uma atividade que tem um âmbito mais multirracial. Os ativistas têm procurado modificar as hierarquias de liderança e dos direitos nos locais de trabalho e nos grupos políticos, bem como rever os pressupostos relativos ao vestuário, à linguagem e ao estilo “corretos” nesses lugares. Frequentemente, essas mudanças são inseparáveis dos esforços para questionar o sexismo e também, vez por outra, a homofobia na esfera pública.

O já vasto compromisso intelectual com a branquidade é assinalado em muitas coletâneas e monografias recentes sobre o assunto,³⁰ trabalhos esses que são possibilitados – e representam uma contribuição – pelos estudos anteriores de sociólogos, historiadores, teorizadores do direito, críticos literários e de cinema e estudiosos interdisciplinares de várias tendências.³¹ Os focos incluem alguns dos já discutidos neste ensaio e outros mais: a crítica dos falsos universais nas esferas do gênero, da classe, da nacionalidade e da formação de cânones; a observação de práticas culturais anteriormente rotuladas de “nacionais”, em vez de “brancas”; e a explicitação e resgate de formas obscuras de branquidade anteriormente consideradas indignas de estudo, em função de sua marginalidade, seu baixo status ou até seu caráter vergonhoso.

Se existem metas comuns à maioria dos trabalhos críticos sobre a branquidade, talvez elas consistam no esforço de descobrir um modo de transpor e sair do legado histórico da branquidade, e no compromisso com a preservação de um vínculo forte entre a atenção voltada para a branquidade e um anti-racismo mais amplo. E há também uma luta pela hegemonia: a busca de um modo de atrair uma parcela suficientemente grande de pessoas brancas para a formação de um novo senso comum multirracial que seja mais equânime.

Em todo esse trabalho, uma preocupação tem atormentado os estudiosos da branquidade: o medo de que o próprio processo de engajamento crítico sirva, na verdade, para fazer o oposto do que se espera, tornando a centralizá-la, em vez de colocá-la num lugar novo em nossa (de quem?) consciência racial coletiva. Como disse Michael Apple, “esse processo pode servir à desanimadora função de dizer, simplesmente, ‘mas chega de falar de você, deixe-me falar-lhe sobre mim’”.³² Uma vez que ela envolve a atenção rigorosa e detalhada para a branquidade, essa preocupação com os estudos da branquidade é muito razoável.

Uma preocupação correlata é a tendência, especialmente na mídia impressa e na televisão, à feitura de analogias simplistas entre os

novos trabalhos curriculares e acadêmicos sobre a branquidade, por um lado, e os estudos étnicos, por outro. Eu e outros críticos da branquidade já nos vimos tentando corrigir essa falsa analogia em muitas ocasiões.³³ Outro efeito do deslizamento das discussões do trabalho sobre “o estudo crítico da branquidade” para os “estudos da branquidade” é a interpretação errônea desse estudo crítico como algo ligado a uma atividade de adeptos da supremacia branca. Isso foi algo que eu mesma experimentei, ao fazer pesquisas para meu primeiro livro, *White Women, Race Matters*.³⁴ Os organizadores da primeira conferência nacional sobre estudos críticos da branquidade, “A Fabricação e a Desfabricação da Branquidade”, em abril de 1997, também depararam com esse problema. Depois de fazerem um breve anúncio da conferência, eles se viram inundados de telefonemas da mídia; alguns desses telefonemas vinham de pessoas que esperavam ter notícia de algum tipo de reunião de adeptos da supremacia branca.³⁵ Como afirmei em outros textos, há várias boas razões para nos engajarmos criticamente no estudo da branquidade.³⁶ Às vezes, porém, a ambivalência quanto às metas do trabalho sobre a branquidade e a ânsia de redimi-la e torná-la paralela a outras localizações raciais/étnicas evidenciam-se até mesmo no contexto de trabalhos de “educadores para a diversidade”, aparentemente empenhados em mudanças sociais progressistas.³⁷

Enquanto isso, os esforços de outros brancos ficam presos na criação de uma interpretação muito mais regressiva do momento histórico, que confunde várias décadas de *discursos sobre* a necessidade de igualdade racial com a *conquista efetiva* dessa meta. Assim, os brancos (e uma pequena minoria de pessoas de cor, na qual se destacam Ward Connerly e Clarence Thomas) falam como se estivéssemos *de fato* vivendo numa meritocracia. Afirmar-se que agora funcionamos *realmente* num campo de jogo equilibrado – ao contrário de algumas pessoas que simplesmente expressaram a convicção de que seria ótimo chegar a isso, um dia. Como sabemos, acumulou-se muito capital político com esse tipo de “redação virtual da história” por

parte dos conservadores. Na verdade, ela teve tanto sucesso que chegou a configurar o campo intermediário.

Como resultado, assistimos a um novo conjunto de pressupostos falsos sobre a branquidade e as relações raciais, que incluem os seguintes:

1. Os brancos foram os opressores em certa época, mas já não o são, por causa das transformações econômicas e culturais acarretadas pelo movimento em prol dos direitos civis.
2. As conquistas de direitos civis criaram agora a possibilidade, se não ainda a realidade da igualdade racial, e existe hoje o perigo, sempre presente, de “exagerar a correção” das desigualdades passadas e submeter os brancos ao risco de serem vitimados.
3. O governo ainda não compreende com clareza que agora os brancos são um grupo oprimido, de modo que se mostra cada vez mais contrário a eles.
4. Os brancos podem e devem beneficiar-se agora do discurso dos direitos civis, usando conceitos como “racismo às avessas”, “campo de jogo desequilibrado” e “indiferença à raça”, a fim de ajudar a melhorar suas agruras.
5. Muitas pessoas de cor continuam enraivecidas. Deve ser porque: (a) elas ainda não despertaram para a nova realidade e continuam presas na história; (b) são, simplesmente, pessoas intrinsecamente raivosas; ou (c) odeiam os brancos por hábito.
6. Muitos brancos estão com raiva. Isso se deve a que as coisas foram longe demais e agora eles são vítimas de uma história que não criaram.

Permitam-me repetir que esse é um conjunto de pressupostos falsos sobre a branquidade e a raça nos Estados Unidos (e talvez não seja paranóia declarar que processarei qualquer um que venha a utilizá-los fora do contexto!)³⁸ Eles apresentam um cenário de pesadelo – as idéias aqui listadas e o reconhecimento de que muita gente acredita nelas, se não no todo, ao menos em parte. E, se quisermos imaginar

por um instante que isso é exagero, podemos considerar o contexto da bomba colocada no prédio do Governo Federal na Cidade de Oklahoma, em abril de 1995. Podemos também pensar nos “homens brancos irritados”, discutidos com muita competência por David Wellman, entre outros,³⁹ e na epidemia ainda mais perturbadora dos meninos e rapazes brancos irritados que participaram dos incêndios ateados a igrejas de negros, bem como do assassinato de colegas de escola por todo o país.⁴⁰

É nas estruturas protetoras desse extremismo que se situam as novas normatividades referentes à raça, ao racismo e à branquidade. É discutível se isso constitui um *novo* (contra)senso comum racista, ou se é simplesmente o antigo, reabilitado e trazido da ala direita para o centro do campo. Como diz o ditado, “quanto mais as coisas mudam, mais ficam as mesmas”. Ainda assim, no mínimo, vemos a branquidade novamente visibilizada para um número maior de brancos. Além disso, ao vermos a presença do novo/antigo (contra)senso comum racista atualmente instaurado – só que, desta vez, ao lado de uma comunidade florescente de críticos da branquidade –, temos a oportunidade de pilhar a hegemonia e procurar opor-nos a ela. Trata-se, portanto, de um momento muito fecundo na história da branquidade.

Data e local: Washington, D.C., agosto de 2000. A pergunta seguinte é: que devemos fazer com este momento da história da branquidade? Que é que já estamos fazendo com ele? Haverá um “nós” singular dos brancos ou da branquidade? Haverá uma separação clara entre os brancos que são “a favor” e os que são contra o racismo? E, o que é mais pertinente ao tema deste ensaio, existe uma fronteira distinta entre aqueles que enxergam a branquidade e aqueles para quem ela é invisível? Ou será que as fronteiras são indistintas? E, por último, quando a branquidade é vista, exatamente o que se vê?

Não tenho a pretensão de responder a essas perguntas em larga escala. Em vez disso, situarei meus comentários finais em relação a um local: a 95ª Reunião Anual da Associação Norte-Americana de Sociologia [ASA], que se realizou em Washington, nos dias 12 a 16

de agosto de 2000. Nessas reuniões, fiquei intrigada com a reiteração de muitos dos temas discutidos nas partes iniciais deste ensaio, bem como com as notícias novíssimas e as notícias muito repetitivas sobre a branquidade.

As coisas caminharam. A branquidade não esteve discursivamente invisível nas reuniões da ASA nem deixou de ser marcada. Um sinal claro da reformulação da formação racial nos Estados Unidos é que a branquidade constitui hoje um tema da agenda da ASA. Nessa reunião de cinco dias – que, como outras reuniões nacionais (ou, a rigor, internacionais) voltadas para campos e disciplinas específicos, foi de provocar tonteiras, pela simples quantidade imensa de painéis, seminários e debates que incorporou –, houve, todos os dias, como demonstrou o programa, uma sessão sobre a branquidade.⁴¹

Além disso, algumas das principais aspirações de muitos críticos da branquidade foram atendidas, pelo menos nessa ocasião. Primeiro, a branquidade *não* foi mencionada de maneiras que procurassem restabelecer sua dominação ou sua centralidade, mas de modos que procuraram problematizar os dois. Segundo, e relacionado com a primeira questão, a branquidade foi vista *como* um problema – como uma entidade, uma identidade e uma identificação ainda mal compreendidas e, do ponto de vista de alguns estudiosos a cujas exposições assisti, do tipo que tem uma urgente necessidade de revisão. Terceiro, embora eu não tenha podido comparecer a todas as sessões que versavam sobre a branquidade, em nenhum momento encontrei o tipo de “estabelecimento de um paralelo” entre o estudo dela e o de outros grupos raciais e étnicos, que alguns estudiosos temiam, e no qual se concentrou grande parte da cobertura da mídia em meados dos anos noventa. Ao contrário, o esforço de examinar a branquidade foi visto como uma parte inextricável do processo de enfocar outras denominações e outros grupos na formação racial contemporânea dos Estados Unidos, porém *não como idêntico a ele*. Vale a pena assinalar que a Seção da ASA sobre Minorias Raciais e Étnicas na Sociologia patrocinou vários dos encontros que discorreram sobre a

branquidade. Mas é de se presumir que isso não se tenha devido ao fato de os brancos serem vistos como uma minoria racial nem como uma minoria étnica, mas por estar claro que o estudo da branquidade é pertinente ao estudo da formação racial.

Examinar o programa da conferência é interessante, na medida em que demonstra como e onde se situava a branquidade aos olhos dos que a comentaram. Uma mesa redonda presidida por um mediador, patrocinada pela Seção sobre Minorias Raciais e Étnicas na Sociologia, da ASA, com o título simples de “Branquidade”, frisou a realidade de que esta agora existe conceitualmente, *de fato*, aos olhos do mundo acadêmico. (Isso, a propósito, não é uma evidência: ainda em 1998, precisei debater e explicar longamente o significado dessa palavra, ao tentar obter a aprovação da universidade para um curso de pós-graduação intitulado “Abordagens Interdisciplinares do Estudo Crítico da Branquidade”.)

Títulos de encontros como “Falando com os Brancos sobre a Raça” e “As Relações Raciais e o Sentido Mutável da Branquidade” deixam claro que a branquidade é vista como relacionada com a raça. Num certo nível, essa idéia parece tão óbvia que não vale a pena mencioná-la. Mas convém lembrarmos o ponto de partida deste ensaio – o exame de como, quando e por que a branquidade desapareceu da tela do radar racial, ficando os brancos isentos (na opinião de algumas pessoas) de ser definidos como uma categoria racial. Títulos de seminários como “Privilégio Racial: A Visão de Cima”, “Branquidade: Pesquisa Atual e Ativismo no Tocante ao Privilégio Racial” e “O Privilégio dos Brancos na Sociedade Democrática” alargam ainda mais as fronteiras da discussão: a branquidade existe, tem alguma coisa a ver com a raça e está particularmente ligada ao privilégio racial.⁴²

No programa dessa conferência, como já foi assinalado, a branquidade foi racialmente situada. Também se mostrou ligada ao projeto democrático no painel intitulado “O Privilégio dos Brancos na Sociedade Democrática”. Por um prisma ligeiramente diferente, o

privilégio dos brancos foi situado em relação à idéia de dominação, através de um painel especial intitulado “A Sociologia da Superioridade: Masculinidade, Heterossexualidade e Branquidade”. Apesar de não ter sido explicitamente mencionada, também podemos presumir que a branquidade estivesse em jogo num painel sobre “Os Movimentos Sociais: Movimentos de Direita”, que incluiu o artigo “Explicando a Variação nos Níveis da Mobilização Patriótica e Miliciana”.⁴³

Em suma, pelo programa da conferência da ASA, ficamos sabendo que a branquidade existe, que é um termo racial(izado) e que deve ser examinada em relação à dominação. Pelos títulos dos painéis, aprendemos que um grupo chamado “pessoas brancas” existe (fazendo um empréstimo de Marx) não apenas *em si*, mas também *para si*, donde a possibilidade de uma sessão intitulada “Conversando com os Brancos sobre a Raça”. Por fim, aprendemos que a branquidade não é necessariamente tida como estática (como se evidencia pelo painel chamado “O Significado Mutável da Branquidade”). Pode-se até sugerir, portanto, que W. E. B. Du Bois teria ficado satisfeito em ver a branquidade conceitualmente concebida como um “problema”. Aliás, à medida que os estudiosos forneceram detalhes sobre novas pesquisas etnográficas e baseadas em entrevistas, ficou claro que não apenas os sociólogos viam a branquidade como um espaço repleto de problemas, mas que o mesmo acontecia com muitos dos entrevistados brancos.

É desnecessário dizer, entretanto, que as coisas não foram uma simples oportunidade de comemoração, como poderiam sugerir as indicações acima. Nas páginas seguintes, tecerei alguns comentários sobre apenas duas sessões, “As Relações Raciais e o Significado Mutável da Branquidade”⁴⁴ e “Privilégio Racial: A Visão de Cima”.⁴⁵ Ficou claro que a afirmação de que “a branquidade é um espaço problemático” tinha significados radicalmente diferentes para os autores e para os sujeitos brancos. Os artigos desses painéis detalharam os resultados de coletas muito recentes de dados. (Dois artigos, o de Richard Zweigenhaft, que discutiu pesquisas feitas sobre profissio-

nais liberais africano-americanos, e o meu, que não se baseou diretamente em novas pesquisas, não serão examinados aqui.)

O que faço aqui é resumir os padrões e os temas que me impressionaram, ao ouvir a exposição desses cinco artigos, quer no estrado, quer na platéia. Devo enfatizar que comento esses textos como uma pessoa de fora, que não teve a oportunidade de ler a íntegra dos projetos em andamento a partir dos quais cada um deles foi preparado. Devo também esclarecer que, embora de modo algum esteja tentando fazer uma leitura revisionista desses trabalhos, estou ciente de que, vez por outra, cometo a ofensa de reordenar e, certamente, a de reduzir o alcance da análise de cada autor. Dito isto, na condição de ouvinte, fiquei impressionada com o que eles informaram, individual e coletivamente, sobre o status atual da branquidade.

O primeiro traço extraordinariamente marcante foi a que ponto os cinco artigos sobre a branquidade se mostraram paralelos em termos de suas constatações, de um modo que não pareceu ser perturbado pela classe, pelo gênero ou pela região. Pesquisas feitas em Detroit, Atlanta, Appalachia, estado de Nova York e outros lugares dos Estados Unidos trouxeram informações sobre a convicção dos entrevistados brancos de que a formação racial, neste momento da história, é injusta com pessoas como eles. Se a ação afirmativa foi considerada axiomática dessa injustiça, os africano-americanos e, vez por outra, os latinos foram vistos como os grupos que obtiveram vantagens com esse sistema de uma forma desonesta. Em contraste, os asiático-americanos foram considerados parecidos com os brancos em dois aspectos – primeiro, como imigrantes, e segundo, como trabalhadores esforçados, que lutam para se realizar nos Estados Unidos da América.

Os artigos detalharam repetidamente a impressão dos entrevistados de que, embora a “história” talvez tenha sido injusta com as “minorias” raciais e étnicas (usando aqui a terminologia preferida por alguns dos próprios entrevistados), a história era história, ponto final. Para muitos desses entrevistados brancos, essa “história” havia

acabado e, se as pessoas de cor continuavam a se sair mal, possivelmente era por sua própria falta de empenho. Aqui, o termo “história” é necessariamente grafado entre aspas. Isso porque, como os autores desses artigos deixaram claro, esse termo representou um “passado” amorfo, repleto de alguns sofrendores (que agora devem aprender a andar com os próprios pés) e de alguns beneficiários (que, na verdade, trabalharam com muito afinho para obter seus benefícios duramente conquistados). Pelo que sugeriram esses artigos, os sujeitos de pesquisa não tinham idéia das forças estruturais e dos múltiplos processos que entraram em ação ao longo do espaço que estou chamando de “história”. Ao contrário, a falta de sorte e o trabalho árduo para superá-la foram os dois motores do progresso humano que pareceram preponderar no pensamento dos entrevistados brancos. Nesse contexto, os contatos de Monica McDermott com brancos pobres, que se envergonhavam de sua posição atual num bairro proletário e primordialmente negro de Atlanta, fizeram um certo sentido.⁴⁶ Isso porque, quando esses sujeitos de pesquisa brancos sentiram vergonha de sua incapacidade de melhorar economicamente, *apesar de sua branquidade*, podemos perceber seu reconhecimento de que, de algum modo, a branquidade está ligada ao poder e ao privilégio, ainda que de uma forma que exige uma rearticulação no tocante à classe, à região e à economia local.

Essa vergonha, na verdade, aponta para um segundo tema que perpassou os artigos: uma espécie de articulação “aparece/desaparece” da branquidade e de suas relações com o poder e o privilégio, por parte dos entrevistados brancos. Esses brancos sabiam ser brancos, pelo menos o bastante para ter consciência deles mesmos como não beneficiários de conquistas obtidas após o movimento pelos Direitos Civis, como a ação afirmativa, e como o tipo de norte-americanos que chegaram lá e obtiveram sucesso graças ao trabalho árduo, sem nenhuma “esmola”. Entretanto, a ambivalência acerca desse conhecimento perpassou os cinco artigos. Além disso, a ambigüidade dos brancos sobre sua branquidade foi reiterada em seu discurso. As

evasivas literais, como a gagueira, a hesitação e mudanças freqüentes de opinião em resposta a perguntas ligadas à relação dos entrevistados com as pessoas de cor, estiveram presentes em tantos artigos, que só podem ser interpretadas como um sinal da natureza da branquidade neste momento da história dos Estados Unidos, e sugiro que esse sinal seja tomado literalmente. Podemos vê-lo como uma indicação da hegemonia em crise do retorno do recalcado. Ademais, esse tipo de falseamento da verdade talvez indique também que pelo menos alguns entrevistados brancos intuía a intimação (não se sabe ao certo de quem) de que agissem, vivessem e se portassem, na formação racial, de modos diferentes dos modos que se sentiam dispostos ou capazes de adotar. (Exemplos de inverdade e hesitação surgiram em relação a perguntas a respeito das atitudes parentais perante os namoros inter-raciais dos filhos; do desejo dos pais de colocar os filhos em escolas monorraciais; e das concepções da história, da justiça e da injustiça.)

Em 1993, no contexto de minha própria pesquisa com brancas norte-americanas, afirmei que a idéia de raça de muitos cidadãos brancos dos Estados Unidos poderia ser chamada de “evasiva quanto à cor e ao poder”.⁴⁷ Rejeitando as implicações que tendem a tornar natural a expressão mais comumente usada, “sem preconceito de cor”, assinala que muitos homens e mulheres brancos têm consciência e se esforçam por *não* ter consciência da racialização de sua vida cotidiana e sua subjetividade. Contrastei a evasão quanto à cor e ao poder com um “reconhecimento da raça” que explicita a racialização da vida cotidiana e da subjetividade. Esse reconhecimento, como enfatizei, baseia-se nas “caracterizações da diferença racial (inclusive a consciência da desigualdade estrutural e institucional [...]) que emergiram do movimento de luta pelos direitos civis e de movimentos posteriores em prol de investir as pessoas de cor de poder cultural e econômico, desde o fim dos anos cinquenta até hoje”.⁴⁸ Por último, afirmei que essas duas modalidades emergem e devem ser diferenciadas do racismo essencialista que foi e é a base discursiva da racialização nos Estados

Unidos.⁴⁹ Afirmar que todos esses três modos de ver – o racismo essencialista, a evasiva quanto à cor e ao poder e o reconhecimento da raça – circularam nos Estados Unidos da década de 1980 e começo da de 1990, mas que a evasiva quanto à cor e ao poder foi predominante nessa época. Por fim, e talvez com um excesso de otimismo, deixei implícito que os movimentos em direção ao reconhecimento da raça, por parte dos brancos, só poderiam estar correlacionados com a passagem para uma consciência anti-racista maior.

Entretanto, algo um pouco diferente parece estar presente nos Estados Unidos no início do século XXI, a interpretarmos os artigos discutidos há pouco da maneira como acabo de propor. Num certo nível, os brancos mostram-se mais conscientes deles mesmos como brancos e mais conscientes de estarem vivendo e agindo num mundo racializado. Nas entrevistas citadas, no entanto, a consciência da raça *não* se correlacionou com o anti-racismo. Ao contrário, o que observei ao ouvir essas descrições não foi nem o reconhecimento racial nem a evasiva quanto à cor e ao poder, mas, antes, um híbrido dos dois, que talvez pudéssemos chamar de “*reconhecimento racial evasivo quanto ao poder*”. Como já foi dito acima, os avanços para um reconhecimento racial progressista entre os cidadãos brancos norte-americanos podem ser explicados mediante a referência ao período da luta pelos direitos civis. Do mesmo modo, a emergência da “consciência racial evasiva quanto ao poder” pode ser compreendida, sem dúvida, em referência aos esforços para *anular* as conquistas dos direitos civis que ganharam força no fim da década de 1980 e continuaram ao longo da de 1990. E há um sentido irônico em que o essencialismo e o não-essencialismo coexistem nessa questão: os brancos já não recorrem apenas às afirmações referentes à inferioridade intrínseca das pessoas de cor quando tentam explicar (justificar) a desigualdade. Agora é possível fazer simultaneamente duas afirmações. Uma é que os africano-americanos e os latinos não precisam das “esmolas” da ação afirmativa, porque são perfeitamente capazes de se sair bem sem ajuda. A segunda é que, quando os afri-

cano-americanos e latinos efetivamente obtêm êxito ao lado dos brancos, isso não se deve a seus esforços e talentos pessoais, mas à assistência injusta que lhes é fornecida.

Portanto, todos esses três repertórios discursivos circulam nos Estados Unidos, em formas reordenadas, mas não propriamente modificadas. Também se constata que esse país continua a lutar com suas raízes para melhor e para pior, o que equivale a dizer que continua a lutar com o racismo em que a nação se alicerçou. Nesse contexto, os residentes brancos dos Estados Unidos continuam a girar em círculos cada vez menores, em torno das idéias de raça, diferença, justiça e benefícios, demonstrando ao mesmo tempo diversas coisas variadas. A primeira delas é a atenção crescente dedicada à branquidade como tal, ao lado do reconhecimento do eu branco como um sujeito racializado. A segunda é o apego a um sentimento do direito dos brancos de obter benefícios, e/ou a luta para compreender e buscar meios de questionar esse apego. A terceira é o reconhecimento da presença contínua da injustiça racial, da distopia racial e do sofrimento e do incômodo raciais (racializados) numa multiplicidade de formas (como quer que estas sejam definidas e diagnosticadas).

Tudo isso foi assinalado pela análise considerável da branquidade feita pela ASA (realizada, principalmente, mas não em caráter exclusivo, por estudiosos brancos); pelas representações do eu e do outro fornecidas pelos entrevistados brancos; e pelas dificuldades discursivas e semânticas enfrentadas pelos entrevistados, ao tentarem formular argumentos sobre o direito dos brancos a obter benefícios. Por último, para que não pareça que se está fazendo aqui uma distinção entre estudiosos brancos progressistas, por um lado, e entrevistados brancos retrógrados, por outro, convém não esquecer que, apesar de não terem sido nominalmente citados nesses dois painéis, os esforços dos brancos no sentido de cultivar uma consciência racial progressista *continuam* a ocorrer nos Estados Unidos.⁵⁰

Será uma miragem o caráter não-marcado da branquidade? Certamente. Será que a branquidade tornou-se mais marcada no início

do novo milênio? Parece que sim. Mas o que se aprende aqui, de maneira irrefutável, é que a marcação e a não-marcação da branquidade não constituem o único desafio enfrentado por aqueles de nós que lutam para chegar a um reconhecimento da raça que se correlacione com o anti-racismo.

Notas

- * Agradeço a Lata Mani por seu comentário criterioso e perspicaz sobre este ensaio, assim como aos integrantes do grupo editorial de *The Making and Unmaking of Whiteness*, por sua leitura e seus comentários cuidadosos.
1. Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, p. 38.
 2. *Idem*.
 3. Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 11 e *passim*.
 4. Becky Thompson e Sangeeta Tyagi, "Storytelling as Social Conscience: The Power of Autobiography", in Thompson e Tyagi (orgs.), *Names We Call Home: Autobiography on Racial Identity*, Nova York, Routledge, 1996, p. ix.
 5. Nesse ponto, a autora joga com os termos *awful* (terrível, apavorante etc.) e *awe-ful* (assombroso, que infunde terror ou admiração reverente). (N. da T.)
 6. Frankenberg, *White Women*, p. 11-18; 236-237.
 7. Há aqui um jogo de palavras entre *tried* (comprovado, testado) e *tired* (esgotado, cansado, extenuado, aborrecido). (N. da T.)
 8. Ruth Frankenberg, "Introduction: Local Whitenesses, Localizing Whiteness", in Frankenberg (org.), *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 11-15; Ruth Frankenberg e Lata Mani, "Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location", *Cultural Studies* 7 nº 2 (maio de 1993), p. 292-310.
 9. Uma das primeiras e influentes articulações dessa idéia encontra-se no artigo de Richard Dyer, "White", *Screen* 29, nº 4 (outono de 1988), p. 44-64.
 10. Quanto ao conceito de "projeto racial", ver Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Nova York, Routledge, 1994, p. 55-56.
 11. Ver, por exemplo, Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race*, vol. 1, *Racial Oppression and Social Control*, Londres, Verso, 1994; Tomás

- Almaguer, *Racial Faultlines: The Historical Origins of White Supremacy in California*, Berkeley, University of California Press, 1994; James Campbell e James Oakes, "The Invention of Race: Rereading *White over Black*", in Richard Delgado e Jean Stefancic (orgs.), *Critical White Studies: Looking behind the Mirror*, Filadélfia, Temple University Press, 1997, p. 145-151; George M. Fredrickson, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History*, Oxford, Oxford University Press, 1981; David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford (Inglaterra) e Cambridge (Massachusetts), Blackwell, 1993; Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981; Robert Miles, *Racism*, Londres, Routledge, 1989.
12. Horsman, *Race and Manifest Destiny*, especialmente p. 10-24, 98-115.
 13. Ruth Frankenberg, "'When We Are Capable of Stopping, We Begin to See' Being White, Seeing Whiteness", in Thompson e Tyagi (orgs.), *Names We Call Home*, p. 7; Phil Cohen, "Labouring Under Whiteness", in Frankenberg (org.), *Displacing Whiteness*, p. 244-282.
 14. Frankenberg, "Whiteness and Americanness", in Steven Gregory e Roger Sanjek (orgs.), *Race*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1994, p. 62-77.
 15. Stuart Hall, "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance", in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO Press, 1980, p. 305-345.
 16. Ruth Frankenberg, "When We Are Capable of Stopping", p. 3-17; Becky Thompson, "Time-Traveling and Border-Crossing: Reflections on White Identity", in Thompson e Tyagi (orgs.), *Names We Call Home*, p. 93-110.
 17. David R. Roediger, *Black on White: Black Writers on What It Means to Be White*, Nova York, Schocken, 1998.
 18. Ver também David R. Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics and Working Class History*, Londres, Verso, 1994, e *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991.
 19. Roediger, *Black on White*, p. 3.
 20. *Idem*, p. 3-4.
 21. Agradeço a Lata Mani por esta percepção, por nossas conversas sobre essa parte do ensaio e por sua análise dos discursos complexos e ambivalentes que enquadraram as representações coloniais do *sati* (queima de viúvas) na Índia do século XIX. Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.
 22. *Idem*, capítulo 5.
 23. *Ibid.*
 24. Roediger, *Black on White*, p. 4.

25. Maxine Hong Kingston, *The Woman Warrior*, Nova York, Vintage, 1976; e *China Men*, Nova York, Ballantine, 1981.
25. Louise Erdrich, *Love Medicine*, edição revista e ampliada, Nova York, Harper Collins, 1993, p. 124-125. [Perde-se na tradução o equívoco possibilitado pela homonímia de *whale* e *wail* na frase "A história da grande baleia branca" (*The story of the great white whale*) e "A história do grande lamento branco" (*The story of the great white wail*), tal como a frase é escutada pelo personagem da mãe do narrador. (N. da T.)]
27. Frankenberg, *White Women*, p. 198.
28. *Loving v. Virginia*, US 338, p. 1, 1967.
29. *Brown v. Board of Education*, US 347, p. 483, 1954.
30. Além dos textos citados nas notas precedentes, ver, entre outros, Michelle Fine et al. (orgs.), *Off White: Readings on Race, Power and Society*, Nova York, Routledge, 1997; Matt Wray e Annalee Newitz (orgs.), *White Trash: Race and Class in America*, Nova York, Routledge, 1997; John Hartigan Jr., *Racial Situations: Class Predicaments of Whiteness in Detroit*, Princeton, Princeton University Press, 1999; Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940*, Nova York, Pantheon, 1998).
31. Além dos textos citados nas notas acima, ver, entre outros, Bob Blauner, *Black Lives, White Lives: Three Decades of Race Relations in America*, Berkeley: University of California Press, 1989; Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Nova York, Vintage, 1993; David T. Wellman, *Portraits of White Racism*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
32. Michael Apple, "Foreword", in Joe L. Kincheloe et al. (orgs.), *White Reign: Learning and Deploying Whiteness in America*, Nova York, St. Martin's, 1999, p. xi.
33. Ver, por exemplo, os comentários de Ruth Frankenberg e Matt Wray no programa da KCSM-TV, *A Higher Education*, no segmento sobre "Estudos sobre os Brancos", 6 de maio de 1998.
34. Frankenberg, *White Women*, p. 33.
35. Annalee Newitz e Matt Wray em *A Higher Education*, "White Studies", KCSM-TV, 6 de maio de 1998.
36. Frankenberg, "Introduction: Local Whitenesses", p. 1-2; Frankenberg, "Whiteness and Americanness", p. 62.
37. Frankenberg, "Introduction: Local Whitenesses", p. 18-20.
38. O artigo "Anti-Gay Use of Research Angers Boston Doctor" [Uso Anti-Gay de Pesquisa Enfurece Médico de Boston], publicado no *San Francisco Chronicle* de 4 de agosto de 1998, afirma: "Criticando uma campanha nacional de propaganda anti-gay que se baseou numa pesquisa sua, um médico de Boston acusou

- ontem grupos religiosos conservadores de distorcerem seu trabalho para corroborar a teoria deles: a de que o homossexualismo pode ser 'curado'."
39. David Wellman, "Minstrel Shows, Affirmative Action Talk and Angry White Men: Making Racial Otherness in the 1990s", in Frankenberg (org.), *Displacing Whiteness*, p. 311-332.
 40. Para uma entrevista com Timothy Welch, um dos dois rapazes brancos da Ku Klux Klan que estão atualmente cumprindo pena por incendiar a igreja de uma comunidade africano-americana em Manning, na Carolina do Sul, em junho de 1995, ver o filme *Forgotten Fires*, dirigido por Michael Chandler (1998); Welch já não é membro da KKK. Ver também "Two Boys Found Guilty in Arkansas School Shooting", *Reuters Limited*, 12 de agosto de 1998.
 41. *Program, 95th Annual Meetings of the American Sociological Association*, Washington, D. C., American Sociological Association, 12-16 de agosto de 2000.
 42. A título de registro, convém assinalar que "Privilégio racial: A visão de cima" incluiu também um artigo intitulado "Há negros no *establishment* branco? Uma outra visão".
 43. Nella K. Van Dyke e Sarah A. Soule, "Explaining Variation in Levels of Patriot and Militia Mobilization", 95th Annual Meetings of the American Sociological Association, Washington, D. C., 16 de agosto de 2000.
 44. "Race Relations and the Changing Meaning of Whiteness", painel, 95ª Reunião Anual da Associação Norte-Americana de Sociologia, Washington, D. C., 13 de agosto de 2000; artigos apresentados: Charles A. Gallagher, "White Stories: Race Relations According to the Dominant Group"; Amanda E. Lewis, "Some Are More Equal than Others: Whiteness and Colorblind Ideology at the Dawn of the 21st Century"; Monica McDermott, "Whiteness as Perceived Stigma: Identity Construction among Disadvantaged Whites".
 45. "Racial Privilege: The View From Above", painel, 95ª Reunião Anual da Associação Norte-Americana de Sociologia, Washington, D. C., 14 de agosto de 2000; artigos apresentados: Eduardo Bonilla-Silva, "Poor Whites Are Not the Only 'Racists' in America: An Analysis of the Racial Views of Upper Class Whites in Detroit"; Ruth Frankenberg, "Contexts and Attachments: Reflections on the Psyche of Whiteness"; Richard L. Zweigenhaft, "Are There Blacks in the White Establishment? Another Look"; Rhonda F. Levine, "What White Men Think About Race".
 46. Mais uma vez, tenho consciência de estar oferecendo aqui apenas uma representação reduzida da tese de McDermott.
 47. Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 14-15.
 48. Frankenberg, p. 140.
 49. Frankenberg, p. 138-140.

50. Nesse aspecto, ver, por exemplo, Jennifer Eichstedt, "White Identities in the Struggle for Racial Justice", artigo apresentado na 95ª Reunião Anual da Associação Norte-Americana de Sociologia, Washington, D. C., 16 de agosto de 2000; Ellen K. Scott, "Creating Partnerships for Change: Alliances and Betrayals in the Racial Politics of Two Feminist Organizations", in *Gender & Society* 12, p. 4, 400-423, 1998; "From Race Cognizance to Racism Cognizance: Dilemmas in Anti-Racist Activism", in Kathleen Blee e France Winddance Twine (orgs.), *Feminism and Anti-Racism: International Struggles for Justice*, Nova York, New York University Press, no prelo; e Ellen K. Scott, "Feminists Working Across Racial Divides: The Politics of Race in a Battered Women's Shelter and a Rape Crisis Center", dissertação de doutorado, Departamento de Sociologia, Universidade da Califórnia, Davis. Ver também Becky Thompson, *A Promise and a Way of Life. White anti-racist activism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

Pondo a "ralé branca" no centro: implicações para as pesquisas futuras

Matt Wray

Introdução

Pequeno rincão de Deus, o romance sulista escrito por Erskine Caldwell em 1933, começa com uma cena arquetípica da fronteira americana: um grupo patético de homens, que são a "ralé branca", escava ouro. Com o desdobrar da narrativa, descobrimos que eles escavam ouro há mais de quinze anos, sem nenhum sucesso. Essa triste família de personagens, liderada por Ty Ty Walden, comicamente grotesco, é feita de lavradores pobres e decaídos, cujo esforço inútil de mineração destrói o pouco que lhes resta de sua terra. Eles rasgaram o terreno em volta de seu povoamento arruinado na Geórgia e escavaram a poeira, a areia e o barro como toupeiras cegas, em busca do precioso e fugidio metal dourado.

Entretanto, logo somos informados de que, segundo a sabedoria popular africano-americana do local, há um segredo simples para se encontrar ouro: é preciso ter "um adivinho". É o que afirma um homem obeso e afeminado, chamado Pluto, o plutocrata local da cidadezinha, que diz a Ty Ty que conseguir um adivinho implica capturar um albino –

um homem “inteiramente branco” que mora nos charcos e que dizem ter um senso infalível de onde se encontram os tesouros enterrados. De acordo com Pluto, é a “brancura total” do albino que representa o elemento crucial para o sucesso. Qualquer um que seja menos do que “totalmente branco” simplesmente não será capaz de encontrar ouro.

A metáfora de Caldwell, a meu ver, é bastante transparente. Se os Ty Ty Waldens, que são a “ralé branca” do mundo, quiserem algum dia realizar o sonho norte-americano de riqueza e sucesso, deverão, de algum modo, colocar a branquidade a seu serviço – deverão tê-la a seu lado. No entanto, como o resto do romance deixa claro, eles desconhecem, rigorosa e completamente, como fazer isso. São figuras trágicas e malfadadas, e seus esforços frenéticos e tolos de encontrar ouro são paralelos a seus esforços desesperados e canhestros de usar a branquidade para enriquecer.¹

Caldwell foi um dos muitos autores norte-americanos que, nas décadas de 1930 e 1940, imaginou os brancos pobres da zona rural sulista como o que chamaríamos de “proletários trágicos”. Tal como a figura do “mulato trágico”, esses proletários trágicos são retratados como presos entre dois mundos, vivendo como uma espécie de “classe tampão” entre a classe média e a elite brancas e seus outros racializados. Apesar de legalmente considerados brancos, eles têm muita coisa em comum com os negros, em termos de cultura e condição socioeconômica. A tragédia desses trabalhadores brancos pobres é que, embora sua única esperança de verdadeiro progresso social esteja na solidariedade com os negros no trabalho, eles são seduzidos a “tornarem-se brancos” por promessas de poder e privilégio. Com isso, acabam sendo traídos pela branquidade, conquistando uma módica medida de poder socioeconômico e privilégio legal em relação a seus equivalentes negros, mas sem nunca atingir a igualdade que poderiam conseguir se criassem sindicatos trabalhistas inter-raciais. Como romancista e dramaturgo, Caldwell percebeu a situação dos brancos pobres da zona rural como trágica e cômica, e assim os retratou em sua ficção.

Se dermos um salto adiante para a virada do século XXI, veremos uma percepção inteiramente diferente da imagem estereotipada da “ralé branca”. O estereótipo central continua notavelmente inalterado – uma imagem do racista empobrecido e inculto da zona rural, que é violento e sexualmente perverso. Agora, porém, há uma estranha nova aura em torno dessa imagem. Vários elementos do estereótipo da “ralé branca” despontaram como componentes fundamentais da cultura popular juvenil de hoje, com muitos brancos jovens, urbanos e suburbanos, identificando-se simbolicamente – através da roupa, da música, das modificações do corpo e do linguajar – com a imagem dos brancos rurais massacrados e oprimidos (mas ainda rebeldes). Através da força e do alcance das redes de televisão MTV e VH1, a “ralé branca”, como identidade cultural encarnada por ícones culturais tão díspares quanto Kid Rock e Bill Clinton, foi totalmente transformada em mercadoria e vem sendo embalada, comprada e vendida não só nos Estados Unidos, mas na Inglaterra, na Alemanha e também no Japão.² A “ralé branca” ficou chique. Milhões de jovens brancos abraçaram o visual “grunge”,³ que nasceu dos subterrâneos da música pop de Seattle, povoados de trágicos ícones da ralé branca como Kurt Cobain e Courtney Love. Camisas de flanela fora de moda sobre camisetas, usadas com botas de trabalho e calças de brim rasgadas e desbotadas, transformaram-se no novo uniforme *grunge* e marcaram uma espécie de orgulho e nostalgia em relação aos brancos proletários pobres. Trata-se de uma aparência sensual e desafiadora, que fascinou as agências publicitárias, os estilistas da moda, as gravadoras e os produtores de cinema, especialistas em comercializar e em transformar as atitudes rebeldes em mercadoria para consumidores jovens.

No decorrer do século XX, a “ralé branca” passou de tragicômica a sofisticada. Por quê? E que nos diz isso sobre o terreno movediço da identidade branca, ao entrarmos no século XXI?

A primeira metade deste ensaio identifica e explora algumas das forças sócio-históricas e culturais que contribuíram para produzir essa mudança. Embora essas forças sejam muitas, limito-me, em nome da brevidade, a analisar apenas duas. Começo por uma breve discussão do ciclo histórico de descobrimento e descaso que caracteriza as atitudes norte-americanas para com os pobres. Em seguida, considero algumas respostas dos brancos à política identitária do fim do século XX, que alguns caracterizaram como uma “nova consciência racial branca”. Discuto o modo como funciona a “ralé branca” na lógica dessa consciência e comparo a consciência racial branca contemporânea com a supremacia branca do século XIX e início do século XX. O ensaio se encerra com algumas observações sobre as questões e problemas atuais dos estudos críticos da branquidade.

Os brancos pobres e o ciclo de descobrimento e descaso

Em outros textos, tentei expor as origens históricas e o funcionamento passado – a invenção social e cultural – de como a *ralé branca*, como estereótipo e como categoria social, ligou-se aos padrões de formação da identidade racial, de classe e nacional.⁴ Uma preocupação central de meu trabalho tem sido demonstrar que, na lógica representacional da supremacia branca, os brancos pobres são percebidos como uma anomalia ameaçadora. São percebidos como anômalos porque, supostamente, não exibem a competitividade econômica, a aquisitividade material nem a inteligência condizentes com uma raça superior. Seus hábitos, atitudes, roupas, mores sexuais, estruturas familiares e outras práticas culturais também não são percebidos como compatíveis com os da sociedade branca dominante. Em suma, eles podem parecer brancos à primeira vista, mas há qualquer coisa de errado em sua branquidade, qualquer coisa que não é muito branca.⁵ Para os observadores adeptos da supremacia branca, portanto, o problema está em como explicar tal anomalia – a contradição dessa supremacia pela persistência e resistência dos brancos pobres.

Os estereótipos negativos dos brancos pobres forneceram um meio simbólico para resolver essa contradição. Os primeiros estereótipos, que remontam à era colonial, foram inicialmente apresentados como cômicos e, mais tarde, cercados por uma aura de criminalidade, antes de serem romanceados como desafiadores e independentes. Todos esses estereótipos incluíam referências à distinção física e cultural dos brancos pobres da zona rural e, muitas vezes, incluíam comparações desdenhosas com Outros mais claramente racializados, como os negros e os índios. No momento histórico em que a “indolência” foi racializada como uma característica da inferioridade biológica, os criados brancos preguiçosos, os colonos brancos que fugiam de seus contratos e os párias coloniais brancos não foram poupados desse denigrescimento simbólico. Assim, a imagem do “branco pobre” inicialmente proposta pela elite colonial – indolente, sexualmente promíscuo, sujo, isolado e anti-social – constituiu o núcleo em torno do qual foram acrescentadas muitas camadas de significados raciais e de classe. Num espaço de décadas, os brancos pobres mais insubordinados e menos dóceis da zona rural ganharam fama de criminalidade e violência, expressa no termo *cracker*,⁶ e, no início do século XIX, atribuiu-se aos escravos domésticos negros a cunhagem de uma nova expressão: *ralé branca*. Apesar das variações no tempo e no espaço, a imagem central manteve-se singularmente inalterada e, hoje, quase três séculos depois de seu aparecimento nas colônias, o estereótipo continua mais prevalente e popular do que nunca.

Entretanto, durante a era do Novo Sul, entre as décadas de 1880 e 1930, houve uma importante mudança representacional. Houve um distanciamento perceptível das práticas iniciais e mais simples de denominação, isto é, daquelas que haviam contribuído para diferenciar internamente os brancos do Velho Sul, legitimando as distinções hierárquicas entre os brancos proprietários e não-proprietários de terras, entre a escravocracia branca e os *busca-pés*, *capiaus*, *chapadeiros*, *montesinos* e assim por diante.⁷ Esse foi um movimento

histórico sociolinguístico rumo a uma articulação mais complexa dos discursos médico-científicos e à substituição das linguagens preexistentes da classe, da raça e da nação. Esse processo complexo, realizado predominantemente pelas práticas institucionais e discursivas de uma classe média emergente de intelectuais, profissionais liberais e executivos, foi multifacetado e contestado, e resultou em análises múltiplas e até contraditórias dos brancos pobres.

Para os eugenistas da época, a melhor maneira de entender o problema dos brancos pobres (um problema que eles não consideravam restrito ao Novo Sul) era vê-lo como um resultado da degeneração racial. Seguindo a lógica do darwinismo social, eles procuraram exterminar as linhagens mais fracas da raça através da internação institucional e até da esterilização forçada. Todavia, para muitos médicos e educadores, sobretudo os que se engajaram no esforço financiado por Rockefeller para erradicar a ancilostomose, o problema dos brancos pobres era essencialmente de natureza médica. Ao contrário do que afirmavam os eugenistas, os participantes da cruzada contra a ancilostomose acreditavam não haver um declínio racial inexorável, mas uma deterioração física reversível, que decorria do meio ambiente e das doenças que marcavam o corpo dos brancos pobres como digno de atenção e intervenção por parte do Estado.

Contudo, médicos e cientistas das duas facções de profissionais liberais da classe média – os eugenistas e os integrantes da cruzada contra a ancilostomose – acreditavam que a explicação da anomalia dos brancos pobres escondia-se em algum lugar do próprio corpo destes. Os eugenistas achavam e afirmavam, implicitamente, que o “sangue ruim” dos brancos pobres, racialmente maculado e degenerado, tornava-os semelhantes aos negros – inferiores na inteligência e na moral, impróprios para o trabalho na indústria e biologicamente ameaçadores para a supremacia racial dos brancos. Os combatentes da ancilostomose acreditavam que os brancos pobres poderiam ser plenamente brancos e plenamente norte-americanos, se fosse possível aliviá-los da doença que os transformava em “degenerados

debilóides” que “comiam terra” e tinham a “pele amarela”. Portanto, enquanto os eugenistas os viam essencialmente como semelhantes aos negros – como uma ameaça biológica à ordem nacional, racial e social –, e por isso propunham estratégias de contenção e erradicação, os combatentes da ancilostomose viam-nos como trabalhadores brancos em potencial e procuravam colocá-los, assim como ao Novo Sul, numa relação harmoniosa com os imperativos econômicos e as preocupações culturais da classe média profissional e da elite do empresariado. E, enquanto os eugenistas os racializavam como “negros”, relegando muitos deles a uma marginalização econômica ainda maior e condenando-os a existências carcerárias em hospitais e instituições do Estado, os cruzados da ancilostomose os racializavam como brancos, facultando e garantindo para muitos a sua exploração como classe no industrialismo capitalista do Sul. Em ambos os casos, a inferioridade anômala dos brancos pobres era entendida como decorrente de causas biomédicas. As explicações dos brancos pobres anômalos concentradas em fatores causais, como a exploração e a marginalização econômicas, o isolamento e a exclusão sociais, ou até a diferença e a distinção culturais, foram postas de lado, na esteira do progresso científico e médico do Novo Sul. O mundo moderno havia descoberto o branco pobre, mas não conseguia decidir o que fazer com ele.

Há nos Estados Unidos um padrão histórico segundo o qual os brancos pobres são descobertos e, depois, esquecidos. Esse padrão tem-se repetido, seguindo aproximadamente os ciclos de crescimento e declínio econômicos. Isto é uma supersimplificação, mas, falando em linhas gerais, nas épocas de rápido crescimento econômico, os brancos pobres são tratados de uma de duas maneiras: ou são negligenciados, ignorados ou responsabilizados por sua situação empobrecida, ou, alternativamente, romanceados e tornados inofensivos nos planos político e ideológico. Nas épocas de declínio econô-

mico, eles ganham maior visibilidade e novamente são tratados de uma de duas maneiras: ou são vistos como vítimas, ou como perpetradores do declínio. Assim, durante a Grande Depressão da década de 1930, os mais pobres dentre os pobres eram tidos por muitas pessoas como vítimas que precisavam de solidariedade, e com isso nasceram as políticas de redistribuição da riqueza do New Deal. Durante a década de 1960, época de prosperidade sem precedentes, os pobres (inclusive os negros pobres das zonas urbanas) foram maciçamente romanceados, de modo que “visitar os bairros miseráveis” tornou-se a grande moda dos jovens brancos de classe média. A Guerra à Pobreza, retomando o trabalho onde o New Deal o havia deixado, ampliou os benefícios da seguridade social, estendendo-os às pessoas de cor imersas na pobreza. Durante as décadas de 1980 e 1990, exceto por alguns anos de recessão, os Estados Unidos tornaram a viver um grande crescimento econômico. Dessa vez, porém, os pobres foram vistos como perpetradores do declínio. Os conservadores, tanto formuladores da política social quanto políticos, argumentaram que a “dependência da assistência social” e as “culturas da pobreza” estavam drenando a economia da nação, e Reagan, Bush e Clinton reduziram os direitos à seguridade social e deixaram os pobres ainda mais pobres do que antes.⁸

Estamos agora entrando numa nova era de descaso pelos pobres de todas as cores. Os atos nacionais de reconhecimento das necessidades dos pobres, exemplificados no passado pelas reformas políticas e econômicas da era Progressista, ou pelas metas econômicas e educacionais do programa da Grande Sociedade, mal chegam a ser considerados hoje em dia. A atual política social de negligenciar os pobres não tardará em resultar em seu completo esquecimento, até que o ciclo se renove e eles sejam redescobertos. Se redescobriremos ou não a pobreza, mais uma vez, ao nos aprofundarmos na recessão, é uma questão em aberto, mas, se a história pode servir de guia, é de se esperar que os brancos pobres da zona rural voltem mais uma vez à tona como objetos do interesse nacional. À medida que os núcleos

urbanos são abandonados e crescem as áreas suburbanas, e à medida que a população continua a migrar para o Sul e para o Oeste, o novo horizonte da ameaça e da promessa será o interior rural, situado logo adiante das fronteiras remotas (*crabgrass frontiers*⁹).

A consciência racial branca – velha e nova

Se é verdade que a cultura e a sociedade norte-americanas têm assistido a transformações cíclicas em nossas concepções da pobreza, o mesmo se aplica a nossa compreensão do que significa ser branco. Ao longo do século XIX e do início do século XX, a ideologia da supremacia racial branca moldou e refletiu o padrão de estratificação etno-racial que colocou os brancos no topo e as pessoas de cor na base da hierarquia social. No entanto, a partir da década de 1920, e cada vez mais nas décadas subsequentes à Segunda Guerra Mundial, essa ideologia foi profundamente criticada, por razões morais e de ciência social, nos campos intelectual e político. Nos Estados Unidos e noutros lugares, como assinalaram muitos observadores, existe uma “nova consciência racial branca”, que reflete as dramáticas mudanças sociais e culturais que vieram na esteira do movimento pelos Direitos Civis e dos vários movimentos contraculturais dos anos sessenta e setenta.¹⁰

Como discutirei adiante com maiores detalhes, essa nova consciência racial branca é diferente da “antiga” em diversos aspectos. Entretanto, uma diferença primária é que as versões mais antigas, que dominaram a política racial dos Estados Unidos desde os primórdios do período nacional, atravessando todo o século XIX e prosseguindo até meados do século XX, exibiam uma supremacia branca não apologética. A supremacia branca foi uma ideologia que justificou e legitimou o genocídio dos índios norte-americanos, a escravidão dos africano-americanos e a conquista do México nos séculos XVIII e XIX, além de várias formas de estratificação e exclusão raciais e étnicas no século XX. Essas versões mais antigas da consciência racial branca apoiavam-se num sistema de pri-

vilégios econômicos, jurídicos, políticos e sociais frequentemente questionado, mas ainda assim arraigado, privilégios estes que eram concedidos aos brancos e unicamente a eles. Em síntese, pelo menos em tese, a liberdade e a democracia eram apanágio dos brancos, e as minorias raciais ficavam relegadas ao status de participantes parciais e desiguais – “cidadãos de segunda classe”. Nos termos da supremacia branca, as pessoas de cor eram efetivamente categorizadas como não plenamente humanas, de modo que sua exclusão e exploração traziam poucos questionamentos morais para os brancos que, por suas práticas e atitudes, sustentavam a ideologia da supremacia branca.

Nessas versões mais antigas da consciência racial branca, todavia, pairava uma figura perturbadora – o branco pobre. Se, como exigia a lógica representacional da supremacia branca, a raça branca era moral, intelectual e espiritualmente superior, como se poderia explicar a presença e a persistência de uma classe de brancos aparentemente inferiores, nos planos moral, intelectual e espiritual? Como conciliar os ditames da ideologia da supremacia branca com as depravações e a degradação, sumamente reais, da chamada “ralé branca”? Esta não é uma pergunta fácil de responder, especialmente considerando-se que qualquer explicação baseada num exame crítico do sistema de classes da sociedade norte-americana destoa profundamente dos pressupostos meritocráticos da democracia racializada e ameaça perturbá-los.

Ao longo da história dos Estados Unidos, contudo, os observadores sociais ofereceram muitas respostas diferentes a essa pergunta perturbadora, concentrando a maior parte do foco nos brancos pobres dos estados sulistas. Durante a era colonial, os brancos pobres do Sul foram vistos como preguiçosos e cômicos e, muitas vezes, caracterizados basicamente nos mesmos termos que os índios norte-americanos e os escravos africanos. Em meados do século XIX, eles foram retratados pelos abolicionistas do Norte como vítimas de um sistema escravocrata imoral, que os marginalizava econômica e soci-

almente. E, na virada do século, foram caracterizados como geneticamente inferiores e/ou “mentalmente deficientes”, e foram escolhidos pelos eugenistas para a esterilização involuntária, ou vistos como doentes por médicos e cientistas, que procuravam curá-los e transformá-los numa força de trabalho competente e eficaz.¹¹ Os personagens tragicômicos de Caldwell são uma espécie de amálgama sedimentar dessas várias representações históricas.

Trata-se de um amálgama que não se harmoniza bem com o atual modismo da ralé branca. Isto porque, assim como a consciência racial branca modificou-se na segunda metade do século XX, o mesmo se deu com sua relação problemática com os brancos pobres. Nos Estados Unidos, os ataques à supremacia branca, liderados pelos ativistas dos direitos civis, por cientistas sociais liberais e por multiculturalistas, criaram um clima cultural em que as antigas formas da consciência racial branca passaram a ser vistas não apenas como falsas, mas também como perigosas, por serem compreendidas como a base do racismo branco e de todos os frutos maléficos, históricos e contemporâneos, que caem dessa árvore envenenada. Para muitos brancos, especialmente os que pertencem à chamada Geração X e à Geração Y, essas mudanças praticamente esvaziaram o conteúdo positivo da identidade branca. Ter consciência de ser branco, na passagem do século, implica ter uma aguda consciência das múltiplas histórias de opressão e dominação que foram postas em prática em nome da branquidade. Para a maioria dos brancos, não é moralmente aceitável orgulhar-se desse passado racista, o que torna problemática qualquer identificação positiva ou sadia com o ser branco. Não obstante, nos Estados Unidos, somos dominados pelo imperativo de nos identificarmos racialmente. A nova consciência racial branca estrutura-se em torno de um dilema central: o indivíduo deve identificar-se com sua herança cultural e orgulhar-se dela, mas, sendo branco, deve ter consciência de seu papel no legado de opressão.

Em alguns brancos, a culpa e a vergonha são as reações afetivas mais comuns a esse dilema: “Sim, sou branco, mas não me sinto

muito à vontade com isso!” Para outros, a raiva e a postura defensiva são as principais dimensões afetivas: “Sim, sou branco e com muito orgulho! Que é que você vai fazer com isso?” Enquanto este último grupo pode tender para o conservadorismo cultural – para uma defesa do que percebe como valores e legados europeus –, ou até para o extremismo do racismo branco organizado, o primeiro grupo tende para estratégias de identificação que implicam diversas formas de travestismo racial. Os jovens brancos que se sentem incomodados por ser brancos fogem da branquidade, comumente, comprando e consumindo os produtos, os estilos e os modismos culturais originários das pessoas de cor. A troca racial do vestuário converte-se na norma. Isso explica, em parte, a enorme popularidade do *rap* e do *hip-hop* entre os jovens brancos dos bairros residenciais suburbanos, os quais, ao se voltarem para as culturas negras em busca de uma fonte de identidade cultural, tentam eliminar ou atenuar a dissonância que esse dilema pode causar.¹²

Enquanto um grande número de jovens brancos volta-se para a cultura negra, em busca de uma sensação de alívio do dilema da identificação com a branquidade, outros voltam-se para uma figura perturbadora dentro da própria branquidade: a ralé branca. A começar pelo *grunge* e prosseguindo na atual fase metaleira do *rap*, alguns brancos procuraram resolver os dilemas de sua identificação racial adotando a cultura, a moda e o estilo da ralé branca. Ao que parece, as tatuagens, a pornografia e a metanfetamina fazem parte do traje necessário, nesse caso. Usar a moda da ralé branca e seus significantes culturais permite que os jovens de classe média e outros jovens brancos se identifiquem com aspectos de uma cultura branca que não faz parte da corrente dominante branca de classe média. Além disso, através de suas associações com a pobreza dos brancos, a identidade da ralé branca participa da opressão e da vitimação que se tornaram um aspecto central da política identitária norte-americana, bem como um fator necessário no estabelecimento da autenticidade cultural. Ao se identificarem como ralé branca – gesto que não é uma apropriação

racial nem tampouco uma simples afiliação cruzada de classe –, os jovens brancos conseguem resolver alguns aspectos do dilema da identificação racial; em outras palavras, eles podem ser brancos, mas também podem ser marginais. De que outra maneira poderíamos explicar a atração maciça exercida por Kid Rock e outros heróis da ralé branca?

Fora dos limites? Brancos pobres, estudos críticos da branquidade e política identitária

Mesmo em suas formas mais inclusivas, os estudos multiculturais das últimas décadas do século XX raramente abriram espaço para as discussões sobre os “brancos pobres” como um grupo sócio-histórico minoritário digno de consideração ou de estudo, e ainda mais raramente trataram sua história como digna de celebração ou resgate.¹³ Isso se aplica até mesmo à florescente literatura sobre a branquidade, grande parte da qual tem-se dedicado a estudar todos os brancos, com exceção dos mais pobres. Assim, pouquíssima coisa nessa literatura ajudou-nos a compreender melhor as formas históricas da identidade branca pobre das zonas rurais, ou contribuiu para revelar as implicações que a história pode ter para a atual política da identidade cultural.

Nas discussões da branquidade centradas nos Estados Unidos, as formas dominantes em que ela é construída como objeto de conhecimento obscurecem alguns dos aspectos cruciais que tornam particularmente problemática a categorização social da “ralé branca”. Nos Estados Unidos, a branquidade tem ocupado, historicamente, o lugar privilegiado de estado ontológico normativo e não-marcado. Todos os corpos e culturas não-brancos têm sido entendidos como racialmente marcados e racialmente Outros. Embora muitas pesquisas tenham sido dedicadas a desmontar os constructos sociais que marcam e diferenciam os corpos de cor, pouquíssimo trabalho foi dedicado à desconstrução da branquidade. Mas isso se deu, bem entendido, até recentemente, uma vez que tem havido um crescente reconhecimento

da necessidade de analisar a branquidade em todas as suas formações racializadas, estratificadas por classe e gênero.

Para fins de argumentação, podemos agrupar parte dos estudos recentes no termo genérico “antibranquidade”. A despeito de diferenças importantes de método e campos de investigação, os vários exemplos de estudos antibranquidade têm em comum os seguintes interesses teóricos e objetivos políticos:¹⁴ primeiro, o grupo antibranquidade concorda, em linhas gerais, com a teoria social construtivista no que diz respeito à raça, ou seja, concorda em que a diferença racial não é genética; ela é, antes, social e historicamente construída, constituída e encarnada por uma ampla variedade de práticas sociais. Segundo, esses estudiosos concordam em que “branquidade” é diferente de “negritude” (ou qualquer outra “racialidade”), por haver ocupado o lugar privilegiado da normatividade racial.¹⁵ Terceiro, na cabeça de muitos estudiosos, escritores e ativistas que trabalham nessa área, a branquidade é um constructo ideológico opressivo, que causa grandes prejuízos psicológicos e materiais para brancos e não-brancos. Portanto, segundo se afirma, deslocar o olhar diagnóstico dos não-brancos para os brancos permitirá que estes se concentrem melhor nos modos como o racismo branco é prejudicial a eles mesmos, bem como aos não-brancos.

Essas preocupações intelectuais e políticas resultaram (intencionalmente ou não) em duas grandes assertivas a respeito da natureza da “branquidade”. Primeiro, ela é freqüentemente apresentada como um sítio (ou *locus*) monolítico e plenamente normatizado do privilégio racial. Segundo, os brancos são percebidos como construindo sua identidade coletiva em oposição a dois grupos primários diferentes: os negros e os imigrantes. Além disso, argumenta-se com freqüência que parte dessa construção de si dos brancos envolve a apropriação das culturas daqueles que são “alterizados”. Minha alegação é que, em termos de promover nosso conhecimento das experiências históricas e contemporâneas dos brancos pobres da zona rural, as conseqüências dessas objetificações têm sido desastrosas.

No que concerne ao primeiro ponto, é importante assinalar que as definições da branquidade como norma são comumente acompanhadas pelo corolário das afirmações de que ela é “invisível” ou “transparente”. Por exemplo, num artigo precoce e sumamente influente sobre a branquidade no cinema, Richard Dyer afirmou:

Tentar pensar na representação da branquidade como categoria étnica no cinema é difícil, em parte porque o poder dos brancos garante sua dominação, fazendo parecer que ela não tem nada de especial, e também porque, quando a branquidade como branquidade entra efetivamente em foco, ela é comumente revelada como o vazio, a ausência, a negação, ou até algum tipo de morte.¹⁶

Tais definições foram utilizadas em dezenas de estudos posteriores sobre a branquidade e ganharam destaque especial nas discussões dela que se interessam explicitamente pelas metas e práticas anti-racistas.¹⁷ Embora o trecho citado de Dyer supersimplifique sua própria argumentação mais extensa sobre esse tema, ele serve para ilustrar a tendência a se interpretar a “branquidade” como um monolito, um objeto social de contornos uniformes, que ocupa um espaço fixo (“um local” ou “um ponto de vista”). Ele também enuncia claramente a idéia de que a branquidade é invisível, não-denominada e não-marcada, e de que constitui uma ausência, um espaço negativo, um vazio da cultura e da identidade.

Há problemas significativos nessas concepções analíticas da branquidade.¹⁸ Consideremo-los um a um. A primeira concepção afirma que a branquidade funciona por ser “invisível”, tão ubíqua e entrincheirada a ponto de parecer natural e normativa, e que funciona como a norma não-marcada em cotejo com a qual as outras identidades são marcadas e racializadas, com isso transformando-se no centro aparentemente sem raça de um mundo racializado. Essa afirmação apóia-se em dois pressupostos. Primeiro, a “invisibilidade” da branquidade, como conceito, baseia-se num sujeito racial branco que não conhece, não enxerga e não tem consciência de si. Segundo, ela postula uma clara distinção entre um grupo de indivíduos brancos,

reconhecidos como seus membros e incapazes de se reconhecer pelo que “realmente são”, e indivíduos não-brancos de fora, cujo ponto de vista lhes permite uma compreensão autêntica. Nenhum desses dois pressupostos admite a possibilidade de que os brancos que têm uma posição diferente na sociedade possam, de fato, ver ou vivenciar a branquidade de uma forma inteiramente diversa. Além disso, ao implicar que a branquidade é observável pelas pessoas de fora, mas invisível para as que fazem parte de seu grupo, essa afirmação também tende a privilegiar o ponto de vista dos brancos sem consciência deles mesmos, deixando sem resposta importantes indagações sobre como, quando, para quem e em que circunstâncias históricas sociais a branquidade pode tornar-se visível.

Minhas pesquisas sobre o desenvolvimento histórico do estereótipo do branco pobre sugerem que a branquidade não apenas *não* é invisível para muitos brancos, como tem sido, na verdade, um mecanismo primordial para “visibilizar” os brancos pobres. Como demonstrei noutro ponto, os brancos envolvidos na eugenia concentraram-se nos brancos pobres por eles não demonstrarem ou não exercerem identidades brancas “apropriadas”. Essa ação indica que não só a branquidade não era invisível para os brancos, mas também que, na verdade, ficava sob supervisão constante e tinha suas fronteiras maciçamente policiadas.¹⁹ A afirmação de que a branquidade é um lugar fixo, ou um monolito de vantagens raciais de contorno uniforme, é insustentável do ponto de vista histórico. A branquidade não é nem nunca foi um campo de jogo equilibrado de vantagem racial igualitária. Historicamente, ela tem sido sumamente visível, tanto para aqueles que são excluídos de integrá-la quanto para aqueles que exercem essa exclusão.

Com respeito à segunda afirmação acima, ou seja, a visão de que a branquidade é “vazia” e de que a identidade branca se estabelece sobretudo através do roubo da identidade, a “ralé branca” também representa um desafio. Essa insistência em que a branquidade como categoria identitária não tem um conteúdo “positivo” – em que se

constitui exclusivamente pela ausência e pela apropriação e é definida por aquilo que ela não é – é promovida com extremo fervor pelo trabalho dos neo-abolicionistas.²⁰ Do ponto de vista intelectual do neo-abolicionismo, a branquidade é entendida, em parte, como uma falta de distinção e autenticidade culturais. Segundo se afirma, isso leva os brancos a tentarem “preencher as lacunas” através de atos de apropriação cultural, ou do que Bell Hooks designou, em termos memoráveis, como “comer o outro”.²¹ Por exemplo, afirma-se que, através da adoção de marcadores com que os negros se conferem poder, como a moda das trancinhas ou do *hip-hop*, os jovens brancos ao mesmo tempo renegam sua branquidade e as ligações históricas desta com o preconceito e a discriminação raciais, e criam para si uma nova identidade, livre de culpa.²²

Há pelo menos três grandes problemas na afirmação “apropriacionista” de que a branquidade se caracteriza pelo vazio, pela ausência cultural e pelo roubo da identidade. Primeiro, a idéia de que os brancos não têm uma cultura própria implica que não há uma dimensão cultural no poder da branquidade, isto é, que, como dominação, ela nada tem de cultural. Isso é flagrantemente absurdo e torna sem sentido duas importantes abordagens analíticas da branquidade: a compreensão das dimensões simbólicas da dominação racial e a compreensão de como se chega à hegemonia dos brancos através da prática cultural. Houve elementos nitidamente culturais e simbólicos na imposição e na implementação da identidade branca em brancos tidos como outros.²³ Por exemplo, a própria linguagem empregada para descrever e proscriver os brancos pobres – *ralé branca* – foi uma parcela crucial da construção e da transmissão do poder cultural e simbólico da branquidade. Falando em termos históricos, o poder desta foi tão assegurado pela persuasão ideológica e cultural quanto pela coerção socioeconômica.

O segundo problema da idéia de que a branquidade nada mais é do que uma apropriação está em que ela se baseia em dois pressupostos que podem ser defensavelmente considerados falsos: o de que existem

culturas “pertencentes” a grupos raciais e, além disso, o de que existem linhas claras e identificáveis separando e demarcando, interna e externamente, os povos racializados. Embora essas sejam formas muito populares de conceber a cultura, elas não se compatibilizam, em absoluto, com as reflexões críticas sobre os processos culturais. Ou seja: a melhor maneira de compreender as culturas não é como bens, mas como processos. As teorias do hibridismo e da transculturação fazem um questionamento direto deste último pressuposto.²⁴

Um terceiro problema é que a visão “apropriacionista” da construção da identidade branca raras vezes se arriscou a sair do conhecido dualismo negro/branco das relações raciais norte-americanas. A centralização reiterada desse dualismo não só obscurece outras formas de interação racial, como também posiciona a “cultura negra” como intrinsecamente oposta à branquidade. Os críticos brancos que situam a negritude dessa maneira correm o risco de perpetuar dela uma visão acrítica, romanceada e fetichista, que privilegia a negritude como o contraponto autenticamente libertário da branquidade. Esse uso da negritude, na teoria crítica sobre a branquidade, parece-me constituir mais uma apropriação infeliz de significantes culturais negros (ainda que, desta vez, para projetos anti-racistas brancos). Os teóricos brancos dos estudos sobre a branquidade acabam verbalizando visões dos intelectuais negros sobre os brancos, numa repetição bizarra da arte dos menestréis. Essa situação é extremamente irônica, dado que esse tipo de expropriação e exploração cultural é exatamente o que os apropriacionistas condenam e buscam deliberadamente evitar.²⁵

Como acontece com todas as categorias raciais, há um caráter intrinsecamente escorregadio e instável na definição da “branquidade”.²⁶ Defini-la requer especificidade histórica e orientação espacial. Com demasiada frequência, a objetificação da branquidade pelos que a estudam criticamente tem consistido sobretudo em várias formas de *reificação*.²⁷ O que emerge dessas reificações é uma

branquidade socialmente fixa e espacialmente não fixada (isto é, uma localização social sem localização espacial), uma branquidade que é construída primordialmente em relação à negritude, e uma branquidade que se constitui primordialmente por atos de apropriação.

Em contraste, afirmo que a melhor maneira de compreendê-la é como um *processo* historicamente contingente e espacialmente específico,²⁸ que envolve formas institucionais, culturais e discursivas de poder. Essas múltiplas formas de poder compõem uma rede de operações que se estende por múltiplos campos da experiência histórica (e contemporânea) e produz efeitos desiguais e imprevisíveis. Assim, não se pode descrever a branquidade com exatidão como uma ausência. Ao contrário, há nela uma abundância de conteúdo, que pode ser encontrada no discurso e em práticas corporificadas. Concentrar a atenção exclusivamente nas operações institucionalizadas e repressivas de segregação, exclusão e marginalização praticadas pela branquidade equivale a fornecer apenas uma descrição parcial de seu poder.

Além disso, a branquidade não é construída unicamente em relação aos negros ou a outras pessoas de cor. Existem, na categoria “branco”, processos cruciais de diferenciação interna, que não podem ser plenamente compreendidos como diferenças de classe ou de status socioeconômico. As distinções regionais, étnicas e culturais continuam a ser parte integrante dos processos da branquidade e, especialmente nas regiões em que os brancos predominam, ou em que são uma minoria clara, as distinções intra-raciais (e intra-étnicas) assumem enorme importância. É por isso que a tarefa de explicar o que aconteceu com os grupos que “embranqueceram”, mas não colherem os benefícios da branquidade, deve ser uma parte importante do estudo desta. Além disso, as questões centrais, aqui, devem concernir ao modo como os próprios brancos se diferenciam internamente e ao modo como a mesma pele branca, que facilitou a integração, a assimilação e o progresso social de alguns, não garantiu que outros – como os brancos pobres ou os brancos homossexuais, para citar apenas dois exemplos – deixassem de experimentar tam-

bém a privação, a estigmatização e a subjugação.²⁹ As variadas distinções que há na branquidade não são bem compreendidas e, quando as discutimos, tendemos a fazê-lo unicamente em termos de classe e status. Todavia, ver essas distinções múltiplas como meras distinções de classe é ter uma apreensão equivocada do processo mediante o qual a classe, o gênero e as diferenças sexuais se condensam e se combinam, fundindo-se no que é comumente considerado – de maneira equivocada – um significante puramente racial: a *branquidade*.

Notas

1. Erskine Caldwell, *God's Little Acre*, Athens, University of Georgia Press, 1995. Originalmente publicado em 1933, esse romance, embora não seja tão famoso nem tão lido quanto *A estrada do tabaco* [*Tobacco Road*] (1932), ajudou a consolidar a fama de Caldwell como romancista e crítico social popular e aclamado pela crítica.
2. Kid Rock, nascido em Detroit, é um *rapper* cuja identidade, no palco e fora dele, gira em torno de sua afinidade com a música *country* “proscrita” e com o estilo e a moda da “ralé branca”, e cujo estilo musical e banda de apoio, a Twisted Brown Trucker, misturam o rock sulista com o *hip-hop*. Seu divulgadíssimo relacionamento com Pamela Lee Anderson contribui para sua reputação de herói confiável da ralé branca. Seu disco de 1998, *Devil Without a Cause*, vendeu mais de dez milhões de exemplares no mundo inteiro. À medida que astros do rock como Kid Rock e Eminem, outra ralé branca de Detroit, ganham fãs e um número imenso de seguidores pelo mundo afora, ficamos a nos perguntar se a identidade da “ralé branca” faz parte do que atrai os jovens interessados em comprar a cultura norte-americana e em ingressar nela através do consumismo.
3. O termo significa sujeira, imundície, e designa algo ou alguém inferior, de aspecto enebado, surrado, sórdido. Em português coloquial, poderíamos dar a esse estilo de vestuário o nome de “visual miserê”, ou “visual pindaíba”. (N. da T.)
4. Matt Wray, *Not Quite White*, Duke University Press, no prelo.
5. Vale lembrar que *not quite white*, na linguagem coloquial norte-americana, traz também a idéia de “não muito civilizado”. (N. da T.)
6. “Busca-pé”, “estouradinho”, “garganta”, “valentão” e similares poderiam traduzir esse termo ofensivo, usado para designar os brancos pobres da zona rural, especialmente no sudeste norte-americano. (N. da T.)

7. Não há aqui uma tradução exata, mas apenas uma adaptação aproximativa do sentido dos termos ingleses *crackers*, *pine-tackies*, *sand-hillers* e *hillbillies*. (N. da T.)
8. Ver Dalton Conley, *Being Black, Living in the Red: Race, Wealth, and Social Policy in America*, Berkeley, University of California Press, 1999.
9. A fronteira “Crabgrass” diz respeito à área onde os brancos pobres vivem, geralmente nos limites da cidade. Mas, quando se diz fronteira ‘Crabgrass’, geralmente, refere-se a um modo depreciativo de falar das famílias de classe média, que podem não ser ‘ralé branca’, como se diz, mas estão, por acaso, circulando nas imediações.
10. Na articulação desse conceito, faço alguns empréstimos de Howard Winant, especialmente de seu ensaio “White Racial Projects”, in Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene Nexica e Matt Wray (orgs.), *The Making and Unmaking of Whiteness*, Durham, Duke University Press, 2001. Para maiores informações sobre as atitudes raciais entre os jovens brancos, ver Charles Gallagher, “White Reconstruction in the University”, *Socialist Review* 24, 1 & 2, 1995, p. 165-187, e Pamela Perry, *Shades of White: White Kids and Racial Identities in High School*, Durham, Duke University Press, 2002.
11. Para uma elaboração mais completa dessa tese histórica, apresentada aqui de modo sumamente condensado, ver meu livro a ser lançado proximamente.
12. Isso não quer dizer, no entanto, que tais atos de consumo possam ser reduzidos a uma “apropriação cultural”. Ver adiante meus comentários sobre os apropriaacionistas. Este ensaio também não faz nenhuma tentativa de explorar o modo como as estratégias de identificação dos meninos brancos diferem das observadas nas meninas brancas. A “ralé branca” é um estereótipo densamente masculinizado e, portanto, a identificação com a “ralé branca” não é neutra quanto ao sexo.
13. Ver meus comentários a esse respeito em Annalee Newitz e Matt Wray, “What is ‘White Trash’? Stereotypes and Economic Conditions of Poor Whites in the United States”, in Mike Hill (org.), *Whiteness: A Critical Reader*, Nova York, New York University Press, 1997, p. 168-184.
14. Os textos primordiais que tenho em mente são: Richard Dyer, “White”, *Screen* 29, n° 4, 1988, p. 44-63; Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Noel Ignatiev e John Garvey (orgs.), *Race Traitor*, Nova York, Routledge, 1996; David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History*, Nova York, Verso, 1994; Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1992; e Mab Segrest, *Memoir of a Race Traitor*, Boston, South End Press, 1994. Dezenas de outros livros e artigos influentes poderiam ser citados aqui como exemplos.

15. Judith Levine resumiu muito bem essa tese: "A branquidade é a diferença mais obscura de todas – porque não é considerada uma diferença. Até para os pensadores norte-americanos brancos radicais, há muito tempo a branquidade assumiu o status de normalidade; tal como a heterossexualidade, ela é o centro em torno do qual gira todo o resto, o padrão em cotejo com o qual o Outro é inferior, desviante, exótico, ou simplesmente digno de nota." Ver "White Is White", *Voice Literary Supplement*, nº 128, setembro de 1994, p. 11.
16. Dyer, p. 44. Ruth Frankenberg, em seu influente livro *White Women, Race Matters*, oferece um argumento similar: "Primeiro, a branquidade é um locus de vantagem estrutural, de privilégio racial. Segundo, é um 'ponto de vista', um lugar de onde os brancos olhamos para nós mesmos, para os outros e para a sociedade. Terceiro, a 'branquidade' refere-se a um conjunto de práticas culturais, que geralmente não são marcadas nem denominadas." Frankenberg, p. 1.
17. Paul Kivel, *Uprooting Racism: How White People Can Work for Racial Justice*, Filadélfia, PA, New Society Publishers, 1995, é um desses exemplos. Quanto a trabalhos de orientação ativista anteriores aos escritos de Dyer e Frankenberg, ver Judith Katz, *White Awareness: Handbook for Antiracism Training*, Norman, University of Oklahoma Press, 1978.
18. Os parágrafos que se seguem devem muito a inúmeras conversas e discussões com membros do Grupo de Trabalho de Estudos Críticos sobre a Branquidade, da Universidade da Califórnia em Berkeley, e com membros da conferência e da equipe editorial responsável por *The Making and Unmaking of Whiteness*: Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene Nexica, Pamela Perry, Jillian Sandell e Kellie Stoddart. Tocamos em algumas dessas questões num texto de nossa autoria coletiva, intitulado "The Making and Unmaking of Whiteness: A Conference Report", *Bad Subjects* # 33, 1997: <http://eserver.org/33/whiteness.html>. Ver também a "Introdução" de Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene Nexica e Matt Wray, *The Making and Unmaking of Whiteness*, Duke University Press, 2001.
19. Wray, no prelo.
20. Ver Ignatiev & Garvey e Roediger. Para uma tese neo-abolicionista modificada, ver Vron Ware e Les Back, *Outside the Whale: Essays on Whiteness, Politics, and Culture*, University of Chicago Press, 2002.
21. Bell Hooks, "Eating the Other", in *Black Looks: Race and Representation*, Boston, South End Press, 1992, p. 21-39. Roediger também faz uma argumentação dentro desses moldes, declarando que "a branquidade não é apenas opressiva e falsa, como não é nada além de opressiva e falsa" (Roediger, p. 13). Ver também Dyer, *passim*.
22. Para uma crítica desse fenômeno cultural contemporâneo, feita por uma pessoa de dentro, ver William Upski Wimsatt, *Bomb The Suburbs*, Chicago, The Subway & Elevated Press Co., 1994. Para uma exposição mais sutil da dinâmica

- intercultural que resulta da "apropriação" branca da cultura negra, no contexto histórico dos menestrelis de rosto pintado de preto, ver Eric Lott, *Love & Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, Nova York, Oxford University Press, 1995. Ver também o levantamento perspicaz oferecido por Michael Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 27-39.
23. Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
 24. Ver, por exemplo, Shelley Fisher Fishkin, "Interrogating 'Whiteness', Complicating 'Blackness': Remapping American Culture", *American Quarterly* 47, no. 3, 1995, p. 428-466; Nestor García Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; e José David Saldívar, *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*, Berkeley, University of California Press, 1997.
 25. A reverência à negritude e à cultura negra e o apego fetichista a elas também podem ser entendidos como um "autodesapeço dos brancos". Ver Annalee Newitz, "White Savagery and Humiliation: A New Racial Consciousness in the Media", in Wray e Newitz, p. 131-154.
 26. Para uma crítica brilhante do monolitismo racial, ver Lisa Lowe, *Immigrant Acts: On Asian-American Cultural Politics*, Durham, N.C., Duke University Press, 1996, p. 60-83. Lowe oferece seus comentários no contexto de estudos sobre os asiático-americanos, mas eles também podem ser aplicados aos estudos críticos sobre a branquidade.
 27. Mas a "branquidade" não é uma coisa. Sem dúvida se pode dizer que existem alguns campos em que ela assume certas qualidades de "coisa". O discurso jurídico é um deles. Entretanto, mesmo nesse caso, é possível fazer um levantamento das dimensões históricas e culturais dessa reificação. Ver Cheryl Harris, "Whiteness as Property", *Harvard Law Review* 106, no. 1707, 1993, p. 1709-1791, e Ian F. Haney Lopez, *White by Law: The Legal Construction of Race*, Nova York, New York University Press, 1996.
 28. Nesse ponto, baseio-me conscientemente na definição que George Fredrickson dá à supremacia branca, como "um processo fluido, variável e aberto". Ver *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History*, Nova York, Oxford University Press, 1981, p. xviii. Esta concepção também deve muito à teoria da formação racial, tal como articulada por Omi e Winant, 1994.
 29. Ver Ross Chambers, "The Unexamined", in Mike Hill (org.), *Whiteness: A Critical Reader*, Nova York, New York University Press, 1997, p. 187-203. Para algumas análises de como ser pobre pode confundir e problematizar os benefícios de ser branco, ver Neil Foley, *The White Scourge: Mexicans, Blacks and Poor Whites in Texas Cotton Culture*, Berkeley, University of California Press, 1997; John Hartigan Jr., *Racial Situations*; e Wray e Newitz.

Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *media* no Brasil

Liv Sovik

A branquidade como contrabando

O preconceito racial no Brasil pode ser inequívoco, mas sua discussão freqüentemente reverte para explicações baseadas em classe social e desigualdade socioeconômica. Em movimento análogo, quando se atenta para a questão da branquidade, desloca-se para a afirmação do caráter mestiço da população brasileira. Se não existem brancos, nem linhas raciais nítidas, como pode haver preconceito? Discutir a branquidade no Brasil seria importar conflitos estrangeiros e relações raciais mais bárbaras. Mas a alfândega intelectual só acende a luz vermelha quando algumas idéias atravessam a fronteira e as obriga a abrir a mala. Em que medida a branquidade é uma importação? Como separar idéias estrangeiras das que circulam livremente? O pós-moderno foi entendido como idéia fora de lugar, a globalização da cultura, não. O estruturalismo era estrangeiro, o marxismo, não. O pós-colonial é estrangeiro, mas as escritas de Gilles Deleuze e Michel Foucault são quase brasileiras, com a vantagem adicional de permanecerem francesas.

A branquidade, nas suas versões estrangeiras, não é uma abordagem teórica, mas um objeto com “estruturas internas complexas e

medonhas” (Ware e Back, 2002, p. 1), uma “categoria de análise” (Rasmussen et alii, 2001, p. 1), “conjuntos de fenômenos locais complexamente arraigados na trama das relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas [...], um processo, não uma ‘coisa’” (Frankenberg, 1997, p. 1). Todas as definições apontam para a vinculação do conceito ao contexto, para o fato de o conceito ser construído em processos históricos, mais evidentemente do que é comum. Por causa de seu arraigamento em circunstâncias, a branquidade é um problema, uma questão que precisa ser teorizada, mais do que um conceito já pronto para ser modificado e adaptado a novos contextos.

Por que adotar essa problemática para entender o discurso brasileiro sobre as relações raciais? Em parte, porque a branquidade, como a negritude, é produto da história pós-1492, na qual o Brasil tem lugar e interesse garantidos. Com a tese de Paul Gilroy, em *Atlântico Negro* (1993), que a troca cultural transatlântica da diáspora africana é uma boa forma de entender a modernidade, existe também a possibilidade de pensar as afinidades e diferenças entre as configurações institucionais e culturais da superioridade branca em torno do mesmo Atlântico. A comparação transatlântica já está sendo feita desde diversas perspectivas disciplinares e comparativas por autores como Anthony Marx (1998) e os autores de Hamilton et alii (2001). Estudar a branquidade, com a consciência que existem, sim, semelhanças entre o quadro dos Estados Unidos e o brasileiro, é um imperativo da investigação do assunto.

A branquidade tem uma história autóctone, brasileira. É um ideal estético, segundo Guerreiro Ramos (1995/1957). Muniz Sodré afirma que a civilização européia é uma espécie de “modelo identitário das elites nacionais” (1999, p. 32); para Kabengelê Munanga, a cor não é uma questão biológica, mas uma das “categorias cognitivas herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível” (1998, p. 18) e, para o autor de um livro-depoimento sobre ser branco, foi “uma muleta para me firmar

como pessoa” (Frenette, 2001: 21). Diversos ensaios sobre branquidade, desde uma perspectiva da psicologia social, vêm aparecendo nos últimos anos, por exemplo, Bento (1999) e Piza (2000); um livro a respeito da branquidade saiu no ano passado: *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquidade e branqueamento no Brasil* (Carone e Bento (orgs.), 2002). Nesse livro, a branquidade é entendida por Bento como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das idéias sobre branqueamento” (p. 25) que tanto afetaram o senso de nacionalidade brasileira. A autora está preocupada em reverter a examinação do “problema do negro”, que isenta o branco de questionar suas relações sociais. Edith Piza, em seu trabalho “Porta de vidro: entrada para a branquidade”, no mesmo livro, trabalha com o conceito de branquidade da norte-americana Ruth Frankenburg: “um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo” (p. 71). Novamente, pela citação de uma norte-americana, a idéia importada se coloca em cena.

O próprio livro oferece respostas à crítica baseada no bordão “aqui, ninguém é branco”, que tantas vezes se pronuncia para evitar a examinação do pólo branco da gama racial brasileira. Por um lado, invoca o entendimento do militante negro Eduardo de Oliveira e Oliveira, de que o mulato, ou sua “construção sociológica”, é “um obstáculo epistemológico. [...] um impedimento ao conhecimento verdadeiro” (p. 186) da desigualdade das relações raciais. Por outro, publica uma discussão das respostas ao quesito de cor nos censos brasileiro, em que se entende que a cor é uma variável dependente, pois a auto-identificação se faz comparativamente e o contexto familiar, de classe, regional (que pode mudar através da história) define o leque das respostas possíveis. Fulvia Rosemberg e Edith Piza concluem que a relação entre a autodenominação e o contexto da afirmação de identidade racial no Brasil precisa de maiores pesquisas e que o fato de a autodenominação depender de mui-

tas variáveis não invalida as estatísticas censitárias como base dessas pesquisas (p. 117). Desistir prematuramente do estudo de identidades raciais, por demasiado complexas e numerosas, é fazer concessão à ideologia da mistura como antídoto ao racismo. Em lugar de aderir à tese do branqueamento como resultado da mistura racial, adere-se à mistura racial enquanto tal e o branco continua ocupando posições de prestígio e poder.

Guerreiro Ramos como início de conversa

O presente trabalho não parte, como o faz *Psicologia Social do Racismo*, do que passa com os indivíduos em contexto social para chegar aos discursos públicos. Ele estuda a questão da representação das relações raciais e os meios de comunicação, procurando formas de analisar a hipervalorização implícita do branco. Para os efeitos deste trabalho, vamos supor que haja um consenso inicial em que ser branco exige pele clara, feições européias, cabelo liso; que ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automáticos, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não exclui “ter sangue negro”. Quanto ao elemento indígena ele aparece de vez em quando, discursivamente, como fator de complexidade que toca a história e a identidade nacional na mesma medida em que afeta a herança genética brasileira – quase nunca a cultural – de brancos e também de negros. A pré-história da figuração do branco brasileiro na produção cultural do país poderia encontrar-se nas escritas de Machado de Assis, Lima Barreto, Cruz e Souza, Manoel Bonfim ou, indo mais longe, Gregório de Mattos e a literatura colonial. Mas um ponto de partida para o pensamento sobre essa figuração encontra-se em uma obra sociológica, “A patologia do ‘branco’ brasileiro”, de Alberto Guerreiro Ramos, publicada pela primeira vez em 1957.

Para Guerreiro Ramos, a multiplicação de estudos do negro por “brancos” brasileiros, sobretudo do Norte e do Nordeste, é sintoma

da patologia branca da sociedade brasileira. Na colonização escravagista,

a minoria dominante de origem européia recorria não somente à força, à violência, mas a um sistema de pseudo-justificações, de estereótipos, ou a processos de domesticação psicológica. A afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da cor negra era um dos suportes psicológicos da espoliação. (1995, p. 220)

O patológico surge da permanência desses dogmas após a Abolição, quando se produz uma situação de absorção quase que completa da minoria branca, por um “processo de miscigenação e de capilaridade social” (p.220). Guerreiro Ramos estuda os dados censitários, a ambivalência do uso de “pardo” como autodesignação e os esforços do IBGE em contornar o problema das categorias raciais e seus diversos graus de prestígio. A proliferação de estudos do “negro-tema” – diferente de um “negro-vida”, protético, que não se deixa imobilizar (cf. p. 215) – por autores clássicos do Norte e do Nordeste, como Sylvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Thales de Azevedo, é analisada por Guerreiro Ramos como um “protesto”. O protesto, nos termos de Adler, surge quando um sentimento de inferioridade convive com um desejo de superioridade. A patologia-protesto consiste no “branco”, que não é branco segundo critérios europeus, afirmar-se por duas vias: lembrando ansiosamente seus antepassados europeus e estudando o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada. A possibilidade de superação desse quadro encontra-se, segundo Guerreiro Ramos, em uma maior “autenticidade étnica”, na qual a quase não-existência dos brancos é reconhecida e os brasileiros “simpatizam” (hoje se diria “se identificam”) uns com os outros, integrando socialmente os descendentes de escravos com descendentes de donos de escravos. As condições para essa integração, ele supõe, estão presentes na geração dos anos 50, para quem a escravidão é uma memória distante e que é capaz de se inter-relacionar pelo “sentimento singenético [...] cujo substrato físico é o fato percebido da semelhança física e intelectual” (p. 233).

O texto de Guerreiro Ramos é ultrapassado em pelo menos dois aspectos. Primeiro, alia-se ao lado europeu do conflito entre setores brancos em torno da natureza da branquidade. Cita um europeu que, em seu relato de viagem, zomba de um chefe de seção do Itamaraty que, apesar de ter um “tipo brasileiro”, lembrou com “frequência excessiva” uma avó francesa. Cita também um livro de Henri Michaux que diz ter encontrado a “‘inteligência cafeinada [dos brasileiros]’, sempre ‘em reflexos e jamais em reflexões’” (p. 230-1). Guerreiro Ramos não questiona os valores que embasam o desprezo do observador europeu: só os europeus teriam direito a seu eurocentrismo. Com as recentes ondas de migração que mudaram a face de Europa e a crescente consciência da secular mistura de populações, a definição da branquidade pela pureza do patrimônio genético europeu torna-se menos importante: a branquidade abre suas asas sobre muitos mestiços sociais, culturais e biológicos, enquanto a Europa não é mais um continente que possa se imaginar como branco.

Em segundo lugar, o texto de Guerreiro Ramos é datado porque, quase 50 anos mais tarde, nossa sensibilidade não se orienta com tamanha segurança para o potencial de superação e progresso. Portanto, os resquícios da história colonial parecem menos relíquias do passado, a serem superadas, do que peças usadas no jogo de poder e prestígio, em ambientes domésticos e públicos. A expectativa de Guerreiro Ramos de que houvesse crescente integração social, na medida em que a memória da escravidão esmaecesse, cedeu lugar à percepção de que a mudança e a melhora nem sempre são companheiras. Assim, o brasileiro branco se constrange cada vez menos com a marca da miscigenação, com o “pé na cozinha” que “todos têm”, e reconhece até com certo orgulho a existência de uma avó negra, mas isso não necessariamente diminui o poder e o prestígio da branquidade, entendida da mesma forma em que Piza e Frankenberg a entendem: um lugar de fala confortável, privilegiado e inominado, de onde se tem a ilusão – poderia acrescentar-se – de observar sem ser observado.

É um texto anacrônico, mas nem tanto. Guerreiro Ramos abriu frentes que ainda estão presentes na atual discussão da branquidade no Brasil. As autoras de *Psicologia social do racismo*, conforme vimos, usam os censos como ponto de partida e preocupam-se em reverter a discussão das relações raciais, tradicionalmente focada na negritude. Guerreiro Ramos encarou argumentos sobre a relação entre classe e raça que permanecem em cena; sua consciência da história da branquidade no Brasil fundamenta sua resposta, de que “não há *mais* entre nós coincidência entre raça e classe” (1995, p. 220 ênfase minha). A afirmação é seguida de uma nota: “Entre vários sociólogos e antropólogos brasileiros é corrente a tese de que nossos problemas raciais refletem determinadas relações de classe. Esta tese é insuficiente, a meu ver. Explica apenas aspectos parciais da questão.” (p. 237, n.11) O fato de que classe e raça nascem como gêmeos na escravidão, é destacada. As barreiras de classe – muitas vezes entendidas, até hoje, como mais tratáveis e sujeitas à resolução “científica” ou política – são colocadas em perspectiva de sua histórica vinculação às barreiras erguidas pelo racismo.

Guerreiro Ramos ainda é atual, também, porque o relato do europeu, cioso de seu acesso exclusivo à branquidade, tem eco contemporâneo, pois uma origem norte-americana ou européia é um trunfo, dentro do sistema mundial de prestígio pós-colonial, como se a verdadeira classe dominante só pudesse morar fora do país. Além disso, a definição inicial da branquidade de Guerreiro Ramos – antes da discussão da patologia social, o censo e a psicologia social adleriana do protesto – aponta para uma branquidade que não se baseia na genética. Fala da divergência entre os “fatos” e a “estética”: “No plano ideológico, é dominante ainda a brancura como critério de estética social. No plano dos fatos, é dominante na sociedade brasileira uma camada de origem negra, nela distribuída de alto a baixo.” (1995, p. 216) Assim, a branquidade não é genética, mas uma questão de imagem. Portanto, tem um de seus principais campos de estudo nos meios de comunicação.

Imagens de brancos, som de negros

Os produtos culturais de massa veiculam a cultura hegemônica, em sua articulação instável de diferenças internas à sociedade. O resultado, em geral, é de aparência branca, pois a branquidade continua sendo uma espécie de projeto para a Nação. Resultado: na televisão, até os negros são brancos, conforme demonstra a dançarina baiana Carla Pérez. Nem sua lourice foi dispensável ao seu sucesso, nem a discussão das origens afro-brasileiras de seus movimentos, considerados, ao mesmo tempo, de mau gosto e derivados da mais venerável tradição afro-brasileira, o samba de roda. O carnaval baiano de 2002, com o tema “Carnaváfrica”, não foi diferente. Apesar do aval oficial à identidade africana e ao movimento que reivindica reparações pela escravidão, os rostos na transmissão televisiva eram brancos, mostrando a possibilidade de exercer um *Gesichtskontrolle* (controle de rostos) a céu aberto, controle que, Muniz Sodré explica, é “a decisão cotidiana sobre quem pode entrar em clubes, boates, restaurantes de luxo ou mesmo ser aceito para seguros de automóveis” (Sodré, 1999, p. 17). Exemplo semelhante pode ser observado no Carnaval do Rio de Janeiro, onde as escolas de samba têm componentes das comunidades da periferia, em sua maioria negros, mas os “destaques” que são os focos de atenção nos carros alegóricos ou no papel de rainha da bateria muitas vezes são aquela suposta raridade, na população brasileira, louras: Adriane Galisteu, Daniela Sarahyba, Dayse Hermosa, Suzana Werner, Manuela do “Big Brother Brasil”, Deborah Secco são algumas dessas louras do carnaval carioca de 2003. Essas figuras femininas chegam às escolas de samba por convite, a participar no evento em que mais se ouve a palavra “beleza”, e muitas vezes têm que estudar dança com as mulheres das comunidades para desempenhar seu papel: não é por saber sambar que são convidadas. Se incluir no censo racial das grandes estrelas do carnaval as não-louras, como Cláudia Valenssa, irmã de Valéria da vinheta da TV Globo, Luma de Oliveira, e Luiza Brunet, o número de sambistas negras com nome e apelido é pequeno.

Como pensar o fato de que os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que esse fato não parece criar constrangimentos? Como pensar, pois, a hegemonia do branco como ideal estético? Stuart Hall, argumentando contra uma visão que entenda que as idéias e filosofia de uma determinada classe ou conjunto de classes são impostas quando essas classes chegam ao poder, argumentando a favor de um conceito gramsciano de hegemonia, em que o acúmulo histórico de um senso comum é o terreno da luta ideológica, escreve:

As idéias só se tornam eficazes se, no fim das contas, *conectam* com uma constelação específica de forças sociais. [...] As idéias dominantes não encontram sua garantia em um acoplamento já dado com as classes dominantes. Em vez disso, o processo de luta ideológica destina-se ao acoplamento eficaz de idéias dominantes ao bloco histórico que adquiriu o poder hegemônico em um período específico. (Hall, 1996, p. 44)

A idéia eficaz sobre raça que nos interessa, neste trabalho, é que aqui ninguém é branco, enquanto as louras reinam nos espaços públicos. A hipervalorização silenciosa do branco consegue fazer sentido, não porque as classes hegemônicas são uniformemente brancas, mas porque nos permite reconfirmar que estamos diante do poder (ou da “beleza”), na forma que assumiu durante o processo histórico que começou com a colonização européia; porque faz parte do senso comum, constituindo o “terreno” atual, na palavra de Hall e de Gramsci, ou os termos em que se pode falar de poder hoje, no Brasil e no estrangeiro. Quanto mais silenciada a branquidade, mais difícil e no estrangeiro. Quanto mais silenciada a branquidade, mais difícil combater fora do terreno em que ela reina. A constatação da mestiçagem da população brasileira é uma forma de falar da diferença brasileira, quando comparada ao europeu. Essa diferença gerou reações, desde o discurso do branqueamento até a valorização do “pé na cozinha”, passando pelo antropofagismo e o homem tropical, que tiveram diversos contextos e impactos sobre as relações sociais de seus tempos. Atualmente, a afirmação de todo brasileiro ser mestiço permite que, sob certas condições econômicas e sociais, o papel so-

cial ideal associado a ser branco possa ser desempenhado por não brancos, e as hierarquias se preservam. Assim, o papel de destaque da branquidade na etnicidade dominante se hegemoniza, conseguindo a aceitação de setores subalternos predominantemente negros e negro-mestiços. O fato da existência de identidades intersticiais não perturba os valores eurocêntricos que se acoplam ao bloco histórico. A exclusão racial no Brasil fala em duas vozes: o valor da branquidade, vigente e silencioso, e a noção que cor e raça são de importância relativa, em uma população não branca, pronunciada em alto e bom som.

Mesmo assim, a voz da branquidade vem sendo mais ouvida, nos últimos anos, adotando novos discursos diante da pressão dos negros. A reação conservadora às cotas raciais para as universidades, o funcionalismo público e nos meios de comunicação (a televisão e a publicidade do governo federal) faz ressaltar os esforços em manter a hegemonia dos brancos na construção da etnicidade dominante. A imposição, por ato do governo federal brasileiro, durante a III Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, em Durban, em setembro de 2001, do princípio de quotas raciais no acesso à educação superior, deu ao governo uma imagem de consciência da desigualdade racial no país, que se ampliou com a aplicação de cotas raciais às contratações de servidores públicos pelos ministérios. Em novembro de 2001, a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro acrescentou uma lei que destinava metade das vagas nas universidades estaduais do Rio a alunos de escolas públicas, um dispositivo para fazer com que a população estudantil tivesse a mesma feição racial da população em geral: 44% negra ou parda. No vestibular para o ano letivo que começa no primeiro semestre de 2003, 643 vestibulandos que se declararam negros ou pardos se classificaram a partir de cotas, ou seja, antes de alunos brancos com notas superiores. Isso criou não só debate, mas uma batalha jurídica em torno da legalidade das cotas raciais. De repente, os brancos começaram a anunciar-se como tais,

a questionar afirmações de identidade racial negra que poderiam ser “mentirosas”: brancos fingindo ser negros para conseguir vantagens. Em lugar de afirmar a mistura racial, volta-se contra eventuais ambigüidades. A reafirmação da mistura racial, essa idéia eficaz, e a maior aceitação de análises baseadas em classe do que raça, ainda encontram um lugar na resistência menor a cotas para os alunos de escolas públicas, que agride menos o poder e privilégio do brancos.

Voltemos, então, à questão de raça nos próprios meios de comunicação. Sob o título, “Publicidade do governo vai respeitar cota racial”, *O Estado de São Paulo* relatou em sua edição de 24 de fevereiro que um ofício-circular do Ministro de Comunicação do Governo, Luiz Gushiken, regulamenta que “Toda a publicidade do Executivo federal deverá contemplar a diversidade racial brasileira, sempre que houver o uso de imagens de pessoas. [...] Os casos excepcionais deverão ser justificados, com base em critérios técnicos.” O próprio *Estadão* não demorou para condenar, em editorial, o que poderia parecer, a outros olhos, um esforço de garantir que o governo espelhe para a população sua própria imagem. Em editorial intitulado “Oficializam a discriminação racial”, contra cotas raciais em qualquer área, publicado na edição de 5 de março, disse:

Na Administração Pública o sistema de cotas raciais – que igualmente rompe o critério do mérito pessoal – vem sendo introduzido desde o tempo do governo Fernando Henrique Cardoso, mas sob o governo Lula tende a se ampliar e expandir, em todos os setores. Ofício do ministro de Comunicação, Luiz Gushiken, obriga a observância da “diversidade racial” (eufemismo para as “cotas”) em todas as peças publicitárias da Presidência da República, dos ministérios, das estatais e das autarquias federais.

Mas no momento do conflito, os velhos dispositivos da valorização silenciosa do branco aparecem de novo. Cioso dos sentimentos dos beneficiários da medida, o editorial termina: “essa febre ‘cotista’ fere algo muito acima de quaisquer valores materiais – ou seja, o sentimento de orgulho e dignidade dos negros.” A preocupação de Gushiken é condenada por associação, pelo *Estadão*, com o projeto

de lei do deputado federal petista negro, Paulo Paim, aplicando quotas raciais aos elencos dos programas de televisão (25%) e comerciais (40%).

Depois das discussões de mídia e raça nos anos 90 focalizarem a denúncia da ausência e da estereotipia (Subervi-Velez and Oliveira, 1991; Rial, 1999), o projeto Paim procura tomar medidas corretivas. Uma reportagem de capa da revista *Bravo*, em seu número de fevereiro de 2002, discute o projeto, apresentando as principais perspectivas sobre a questão, fazendo crítica à sub-representação e estereotipia do negro na televisão. Papéis que corresponderiam a negros são desempenhados por brancos. Como contraponto, o dossiê da capa conclui com um artigo de Aguinaldo Silva, co-autor de uma novela em que aconteceu precisamente isso. *Porto dos Milagres*, transmitida em 2001 pela Rede Globo, baseada na ficção de Jorge Amado e localizada na Bahia, foi alvo de críticas por ter poucos atores negros, embora ambientada em uma região marcadamente negra. Aguinaldo Silva (2002) se posiciona contra as cotas nas telenovelas. Suas posições ajudam a resumir os principais argumentos e contra-argumentos sobre cotas, a desigualdade racial e a mídia.

1. Silva enfatiza a figura do *mestiço* como desestabilizador de certezas produzidas em países onde existem números razoáveis de "arianos". A essa ênfase, os favoráveis às quotas tendem a não ter proposta clara para a reconcatenação da identidade nacional que leve em conta a extensão do território intersticial e a improbabilidade da sua conversão ao sistema binário de identificação racial, conforme Antonio Sérgio Guimarães apontou em um artigo sobre a história do termo "democracia racial" (2001).
2. Silva se queixa da artificialidade de cotas por imporem restrições à criatividade, avalizando uma visão romântica da liberdade artística que, aparentemente, se aplica até entre contratados de uma rede televisiva de grande porte. A acusação de artificialidade focaliza a ação afirmativa enquanto invenção dos EUA. Pode-se responder que o uso da lei como instrumento coercitivo tem uma

longa história na cultura ibérica e ibero-americana, com efeitos diretos e indiretos sobre as relações e ethos sociais.

3. Silva separa a ficção (a novela) da realidade (luta social) e depois as reconecta através do realismo (a novela retrata as relações sociais do jeito que são). Expressa uma visão literalista de como o poder político e econômico negro seria refletido na televisão. Conclui: "Acho que os negros, entre os quais orgulhosamente me incluo, devem correr atrás do prejuízo, sim... mas na vida real. E quando esta for modificada, podem estar certos de que a dramaturgia televisiva o será também" (Silva, 2002).

No último ponto, o debate volta a atenção mais uma vez à questão da negritude: seu lugar, seu sentido. Surge novamente a pergunta: será que a discussão de branquidade não distrai da problemática central, a redefinição do lugar do negro no discurso midiático brasileiro? A resposta se encontra em experiências recentes. A novidade na cultura de massa da última década é o lugar de destaque que o negro conseguiu ocupar, a partir da valorização da cultura afro-baiana e, mais recentemente, do hip hop e funk das grandes cidades: pouco a pouco e por dinamismo e ativismo do próprio negro, a justiça racial parece fazer-se. Mas quase cinquenta anos depois da publicação do ensaio de Guerreiro Ramos, o caso da cultura afro-baiana ainda é ilustrativo de como essa impressão pode enganar. Mesmo com toda a ênfase, em políticas culturais oficiais, na valorização da cultura negra, o lugar do branco no centro do poder da Bahia está assegurado. A diferença do passado é que desse lugar todos, brancos e negros, assumem o direito – hoje a "honra" – de se afirmar filhos de santo, filhas da África.

A branquidade sob a lupa

O saldo da expansão da presença cultural afro-baiana na mídia local, estadual e nacional não foi inteiramente negativo. Mas por que as pressões do que Aguinaldo Silva chama de "vida real", na forma de um movimento cultural forte que promovia a diferença e a digni-

dade dos afrodescendentes, não foi o suficiente para interromper o contínuo do poder político branco na Bahia? Para encontrar uma resposta, é necessário analisar a articulação silenciosa da hegemonia branca. Quais são as figurações do valor da branquidade, nos meios de comunicação, fora o contencioso em torno das cotas? Em discursos reconhecidamente hegemônicos, que não falam de identidades raciais? Propõe-se a seguir dois estudos de como se reafirma o privilégio branco indiretamente, sem aparentá-lo.

Já dissemos que o discurso hegemônico sobre relações raciais no Brasil tem duas particularidades que se destacam: o valor que se atribui a uma herança cultural de convivência inter-racial pacífica, a chamada democracia racial; e a afirmação da mestiçagem, presente em todas as famílias, como obstáculo biológico à polarização branco-negro e, portanto, às formas mais violentas do racismo. São dois estereótipos, dois relatos interpretativos da experiência. Na mídia, onde esses discursos se reproduzem e se renovam, têm o caráter de ficção, projeção, fantasia, conforme Stuart Hall nos lembra:

A cultura de massa, mesmo que mercantilizada e estereotipada como é, não é, como às vezes pensamos, a arena onde encontramos quem realmente somos, a verdade da nossa experiência. Ela é uma arena que é *profundamente* mítica. É um teatro dos desejos populares, um teatro das fantasias populares. É onde descobrimos e jogamos com as identificações de nós mesmos, onde somos imaginados, representados. (Hall, 2001, p. 159)

Estamos no campo das crenças que têm efeitos materiais, os discursos que articulam a coesão social, provendo polos de identificação a indivíduos e grupos, a partir de contextos econômicos, políticos, sociais diferentes.

O primeiro discurso em que será observada a formação de uma primeira pessoa plural em que o branco é valorizado, invisivelmente, se encontra em uma frase reconhecidamente brasileira, corrente como ditado popular e usada, fora de contexto, pelo colunista da *Folha de S. Paulo*, José Simão: “nóis sofre mas nóis goza”. Já comentei brevemente a frase em outro momento (Sovik, 2002),

mas vale a pena retomá-la, pois ela representa a face pacífica e “carinhosa” do discurso dominante. Nela, a desigualdade é entendida como um absurdo cotidiano que define a nacionalidade, unificando rico e pobre em um consenso alegre. É típica a citação seguinte: “E sabe quais são os três próximos grandes projetos do Don Doca FHC? Ajudar o sistema financeiro, ajudar o sistema financeiro, ajudar o sistema financeiro! E nós com o sistema nervoso. Rarará. Nós sofre, mas nós goza. Hoje, só amanhã. Acorda, Brasil! que eu vou dormir! UFA!” (16/6/2000) É a clássica afirmação do gozo contra a tensão gerada pela pobreza. Mas o sofrimento com gozo pode também ser a base de uma perspectiva que, por estar fora do eixo do poder, é lúcida: “E a música que toca no horário [político] do Partido da Causa Operária é a mesma da abertura do Windows 98. O Bill Gates é comunista? O Bill Gates é do eixo do mal? Rarará. Nós sofre, mas nós goza.” (22/8/02).

A frase evoca um povo atento, inculto e despreocupado. É o povo da rua na dança do carnaval, o povo a um só tempo desiludido e feliz em sua sensualidade. É aquela massa homogênea e distensionada que é o objeto do populismo, do pitoresco e dos quadros humorísticos que, desde pelo menos o império romano, fazem do pobre objeto de gozação. O povo é o popular, como em “populares se preocupam com égua que caiu em uma ribanceira”, matéria passada no programa “Aqui Agora”, da Rede Record de televisão, dias depois do sequestro do ônibus da linha 174 e a morte do seqüestrador e de uma refém. A conclusão da matéria televisiva apontou as virtudes de um povo que, apesar da miséria do bairro periférico de São Paulo onde a égua caiu, não gera violência, mas solidariedade. Ou seja, nós sofre mas nós goza.

A frase ainda evoca o turista estrangeiro que visita o Brasil e enfrenta a necessidade de definir a diferença brasileira de uma forma amena, que dê conta de seu prazer em vivenciá-la e da injustiça da qual é testemunha. “São pobres, mas sabem se divertir melhor do que a gente” é uma versão desse discurso. Existe a mesma fala no

discurso mais autorizado de todos, a filosofia. Clément Rosset, um filósofo nietzschiano francês que faz “a crítica da ilusão” e da negação dos aspectos trágicos da vida. Em entrevista realizada na ocasião de uma visita ao Brasil, Rosset afirmou que se sente muito à vontade no país, pois “É um país onde existe uma convivência extraordinária entre a alegria e o caráter trágico da vida” (Trigo, 2001). Por outro lado, há porta-vozes brasileiros do mesmo discurso, que afirmam que a Bahia é a terra da felicidade e o brasileiro um povo alegre. Carmen Miranda, com seu *tutti frutti hat*, era embaixatriz da cultura brasileira, personificando a pendência para o lado prazeroso da frase de Simão; seu retrato mais fiel talvez seja um desenho animado.

Sufrimento e prazer, resignação e gozo: a combinação é ligada a representações do feminino, como o apelido do ex-presidente. Fernando Henrique Cardoso, “Don Doca FHC”, indica. Mas faz parte do senso comum que o sofrimento não combine com prazer. Simão reitera, reafirma ansiosamente o que já se sabe; dessa maneira, aciona um estereótipo, de acordo com a conceituação elaborada por Homi Bhabha. O estereótipo age sobre “uma alteridade que é, de uma vez, o objeto de desejo e de desprezo” (1994, p. 67). Este clichê da prioridade sobre o sofrimento de uma experiência consoladora de prazer tem história, no Brasil. Em *Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária* (2000), Marilena Chauí faz um apanhado das características psicológicas do brasileiro, desenhadas por diversos autores. Afonso Celso (1860-1938) identificava as seguintes características com os negros: sentimentos afetivos, resignação, coragem, laboriosidade, sentimentos de independência. Manoel Bonfim (1868-1932) já encontrou “afetividade passiva” e “dedicação morna, doce e instintiva” na influência negra sobre as características psicológicas do brasileiro. Para Gilberto Freyre (1900-1987) havia “sexualidade exaltada” entre índios, “maior bondade” entre os negros, “riqueza de aptidões incoerentes, não práticas” nos portugueses, com o resultado para os brasileiros, entre outros, de “sadismo no grupo dominante, masoquismo nos grupos dominados”.

Na frase que estereotipa a identidade brasileira, Simão põe em choque gozo e sofrimento, associando-os à submissão como intrínseca à condição brasileira, feminina e subalterna. A aparente abrangência da frase se desintegra, ela não é cega à cor e gênero, na medida em que Simão aciona estereótipos da mulher, do negro e do índio da tradição cultural, cuja síntese densa é a mulher mestiça, sexualmente disponível e sem grandes ambições ou capacidades produtivas. Simão, brincalhão, presume que a classe média que lê a *Folha de S. Paulo* faça parte dessa mesma massa meio bestificada em sua aceitação dos absurdos e injustiças da vida cotidiana e do autoritarismo político. Faz uma crítica ideológica irônica e auto-irônica do discurso hegemônico encapsulado na frase, desmantela-a, deixando seus dois componentes à vista, como cacos. Então o articulista pode se retirar, displicentemente murmurando um *non sequitur* colhido do cotidiano, como “hoje, só amanhã”. A branquidade emerge como lugar de fala de um narrador descomprometido, um espectador que, na brincadeira, até assume a identidade da subalternidade pela lucidez irônica que pode trazer.

A narrativa dos *media* serve não só para repetir o que todos já sabem, os clichês da vida cotidiana, mas para explicar os momentos em que a violência das relações sociais se impõe. Um acontecimento colocou duramente à prova a capacidade dos meios de comunicação de produzir um discurso identitário, apesar das diferenças sociais abismais: o seqüestro do ônibus 174 no Rio de Janeiro em 12 de junho de 2000. A revista *Bundas* traz uma indicação do problema enfrentado pelos meios de comunicação. Em seu número de 20 de junho, publicou um charge de Quinho: o tenista Guga em tons desbotados levanta a taça de primeiro colocado atrás do seqüestrador ameaçando a refém, em cores. Sobre outro contexto, o da América do século dezesseis, Stephen Greenblatt enfatiza o aspecto não verbal do encontro da cultura dominante com seu Outro. “A cultura europeia experimentou algo como o ‘reflexo de susto’ observável em crianças: olhos arregalados, braços esticados, respiração suspensa, o

corpo momentaneamente convulsionado” (Greenblatt 1996, p. 31). Greenblatt cita Colombo, que concilia discursivamente dois mundos, absorvendo a América e seus habitantes no mundo imaginário europeu. Enquanto os índios que encontrou (um “rei” e seus “conselheiros”) “não me entendiam, nem eu a eles”, o decobridor da América conclui que o cacique “dizia que, se algo me agradava naquele lugar, toda a ilha estava à minha disposição” (Colombo *apud* Greenblatt, 1996, p.13). De forma paralela, as narrativas jornalísticas tiveram que absorver o Outro que surgiu de repente, na Rua Jardim Botânico, no Rio de Janeiro. O interesse aqui é entender as narrativas disponíveis para essa tarefa.

Trata-se das três principais revistas semanais brasileiras de notícias, naquele momento, *Veja*, *IstoÉ* e *Época*, que saíram seis dias depois dos acontecimentos. Em uma análise semiótica completa do discurso das três semanais, José Luiz Aidar Prado (2002) procura diferenciar seus pontos de vista. Nota que a reportagem da *Veja* adota um tom de um especialista e enfatiza a necessidade de melhor armar e treinar a polícia, vista como incompetente. Somos convidados a identificar-nos com a refém Geísa, a vítima indefesa. Retrata Sandro, o seqüestrador, como criminoso tresloucado que emerge do nada, um homem sem origem definida, que usou vários nomes e cujo corpo foi reconhecido por alguém que alegou ser, mas não era, sua mãe.

Época, segundo a análise de Prado tem um narrador onisciente. A refém poderia ser qualquer um, diz a revista, enquanto busca fazer dos acontecimentos uma história única, destacando detalhes biográficos e relembrando cada passo de seqüestrador e refém no dia 12 de junho, o Dia dos Namorados. O seqüestrador é entendido como produto de sua biografia e condições sociais. Foi sobrevivente da chacina das crianças na Candelária, em 1993, e morava na rua. Não só a política de segurança, mas a política social precisa de reformas. *IstoÉ* adota uma estrutura semelhante, publicando perfis dos principais atores, inclusive Marcelo, um infeliz, mas bem-intencionado policial,

amarrado a um emprego mal remunerado, sem formação e equipamento adequados. O governo deveria ser mais ágil, queixa-se *IstoÉ*. *IstoÉ* e *Época* domesticam o terror ao construir o Outro como o mesmo, como alguém que poderia ter sido qualquer um, se tivesse vivido nas mesmas condições.

Só *Época* faz menção verbal à identidade racial, mas não de Sandro. No final da reportagem cita um jovem revistado por policiais depois de entrar em um ônibus na mesma linha 174, dias mais tarde: “Tinham de fazer isso antes. [...] Só vieram em cima de mim porque sou negro.” As fotos em todas as revistas mostram Sandro gritando, apontando e abanando um revólver, e detido por policiais. Em *Época* e *IstoÉ*, sai uma foto do grupo ao qual Sandro fez parte na infância: os sobreviventes da Candelária, crianças negras todas, junto com Ivone Bezerra de Melo, artista plástica branca que trabalhava com eles na rua. Desta vez, como em outras, a cor e as relações raciais se vivem em silêncio, mas estão em evidência nas fotos.

Tomadas como um conjunto, as três revistas fazem de Sandro uma figura estranhamente parecida com o estranho familiar, o duplo ou sombra de Freud (1958/1919), que Miriam Chnaiderman (1995) já propôs como interpretação da psicologia social brasileira do racismo. A reação ao estranho familiar deveria ser compreendida como intolerância de uma semelhança excessiva, de uma humanidade comum, diferente da noção clássica da intolerância do Outro enquanto diferente, exótico. Vejamos os paralelos.

- Freud relacionou o estranho familiar com uma *incerteza em torno da humanidade de uma figura* e dá os exemplos de um autômato e uma boneca. Sandro é conduzido por uma força irresistível, seja da droga, da falta de droga, da intimidade com a violência – seja como louco ou como vítima. Essa explicação está mais presente na versão da *Veja*; a figura do criminoso e tresloucado não se elimina tanto quanto se explica, nas outras duas revistas.
- O estranho familiar de Freud é, ainda, um duplo que se transformou em *visão de terror, por ter relação com o medo da morte*. É

relacionado com a fase infantil, quando o pensamento mágico prevalece. O que seria pior do que imaginar uma morte violenta e, por isso mesmo, causá-la? As discussões de políticas públicas pelas revistas semanais, em tons pouco esperançosos e até de resignação diante da ineficácia do Estado, responde ao dilema da polarização entre o conforto e a privação, que os leitores de classe média conciliam através da resignação a uma vida dupla dos prazeres do consumo e a certeza da vulnerabilidade.

- O estranho familiar é associado à *repetição involuntária, ao mau olhar, à imputação (razoável) de inveja ao outro*. Em *Época* e *Istoé*, o relato da infância sofrida de Sandro, a menção de sua falta de antecedentes de violência e a cadeia de acontecimentos em que Geísa foi morta, o apresentam como assassino relutante, se não involuntário. “Poderia acontecer com qualquer um” é uma forma de falar da repetição involuntária e do reino do acaso e, também, de reiterar a alternância da convivência cordial e indiferente entre grupos raciais. Pois se o acaso reina, a identidade não importa e o conflito não tem causas consistentes. Diante da arbitrariedade dos acontecimentos, a imputação razoável de inveja ao outro é um cálculo cotidiano de parte dos privilegiados, que começa e termina com o ter e não ter, como se fosse um acaso.
- O estranho familiar ainda *traz à tona o que deve permanecer oculto*. “Qualquer afeto emocional, não importa sua natureza, é transformado pela repressão em ansiedade mórbida.” (Freud, 1958, p.148). A perspectiva hegemônica é que a violência não deveria transbordar as fronteiras dos bairros pobres. A narrativização procura tranquilizar o leitor, mas não consegue esconder o que vem à tona: o Outro violento e o fato de que o funcionamento azeitado do sistema social oficial nada tem a ver com a vida cotidiana de largas faixas da população. Faixas caracterizadas pela pobreza e o desamparo, diz o texto, e por ser vítimas e pelo potencial violento, dizem as fotos.

O número de características comuns entre o perfil do estranho familiar traçado por Freud e as histórias de Sandro mostra como a familiaridade pode coexistir com o terror, dentro de uma retórica da proximidade, indistinação e fraternidade. A discussão de Chnaiderman da psicologia social do racismo é particularmente adequada às ficções do discurso midiático. Pois Freud nota a relativa abundância de narrativas ficcionais do estranho familiar – na ficção misturamos mais facilmente imaginação e realidade – em comparação com nossa experiência cotidiana. Explica: “o narrador tem uma influência particularmente diretiva em nós; através dos estados de espírito em que consegue nos colocar e as expectativas que provoca em nós, é capaz de guiar nossas emoções, represá-las ou fazê-las fluir, tomando em outro rumo” (p.160). Medo e estranhamento, que não são facilmente vivenciados nas relações cotidianas de proximidade e troca, tomam um lugar preciso nas ficções midiáticas. Assim, sem mencionar as cores branca ou negra, vincula-se a negação da igualdade do afrodescendente a uma relação de afeto com quem é o duplo do branco, com quem, em uma frase comum entre brancos quando descrevem empregados e agregados negros que conhecem desde a infância, é “quase família”. Que impacto teria nas narrativas de relações sociais violentas se uma figura como Sandro não fosse mais considerado um irmão perdido, mas uma pessoa outra, de um planeta igualmente real ao dos leitores das revistas? Ou se fosse, mesmo, considerado um irmão perdido?

Os usos da branquidade

A branquidade faz parte de uma ficção, um discurso identitário pouco explícito e não por isso menos poderoso. Levar em conta a branquidade, no contexto brasileiro, implica em uma releitura do conhecimento e dos posicionamentos sobre relações raciais, em que a negritude sempre foi o foco, fazendo estudos dos contextos, relações e conjunturas que definem as identidades raciais e os valores que as sustentam. Como todos os discursos identitários brasileiros,

tem simultaneamente um público interno e outro estrangeiro, procura estabelecer semelhanças e diferenças. Marca a aliança do Atlântico branco, centrada na Europa e baseada na herança colonial e presume um consenso em torno dessa herança, para reproduzir hierarquias internas. O interesse em analisar a branquidade não é de traçar o perfil de um grupo populacional até então ignorado, mas de entender como, há tanto tempo, não se prestou atenção aos valores que o definem. O estudo da branquidade pode esclarecer as formas mais cordiais, menos explícitas do racismo brasileiro, as maneiras de suavizar os contornos de categorias raciais enquanto se mantêm as portas fechadas para afrodescendentes. No contexto dos relatos implícitos nos meios de comunicação, a discussão da branquidade levanta o desafio de reinventar e também de derrubar as ficções de irmandade e parentesco que sustentam o racismo brasileiro.

Referências

- Bento, Maria Aparecida. "Institucionalização da luta anti-racismo e branquidade". In: Rosana Heringer (ed.). *A Cor da Desigualdade: desigualdades raciais no mercado de trabalho e ação afirmativa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ierê/IFCS-UFRJ, 1999.
- Carone, Iray e Bento, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquidade e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Chauí, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.
- Frankenberg, Ruth (org. e intro.). *Displacing Whiteness: essays in social and cultural criticism*. Durham, NC: Duke, 1997.
- Frenette, Marco. *Preto e Branco: a importância da cor da pele*. São Paulo: Ed. Publisher Brasil, 2001.
- Freud, Sigmund. "The Uncanny". In: Benjamin Nelson (ed.). *On Creativity and the Unconscious*. New York: Harper & Row, 1958 (1919).

- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, MA: Harvard, 1993.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Guerreiro Ramos, Alberto. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995 (1957).
- Guimarães, Antonio Sérgio. "Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito". *Novos Estudos Cebrap*, n. 61, novembro de 2001, pp. 147-162.
- Hall, Stuart. "Who Needs Identity?" In: — and Paul du Gay (orgs.). *The Questions of Cultural Identity*.
- Hall, Stuart. "What is this 'black' in black popular culture?" In David Morley & Kuan-Hsing Chen (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Hamilton, Charles V. et alii. (orgs.). *Beyond Racism: Race and Inequality in Brazil, South Africa and the United States*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2001.
- Marx, Anthony W. *Making Race and Nation: a comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Munanga, Kabengelê. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Piza, Edith. "Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu." In: Antonio Sérgio Alfredo Guimarães and Lynn Huntley (orgs.). São Paulo: Paz e Terra/SEF, 2000.
- Prado, José Luiz Aidar. "A construção semiótica da violência em *Veja*: por uma ética da não fidelidade do leitor". *Revista Signos*, n.º 2, abril 2002. Gedisa, Madrid.
- Rasmussen, Birgit Brander et al. (orgs.). *The Making and Unmaking of Whiteness*. Durham, NC: Duke, 2001.
- Rial, Carmen Sílvia. "Japonês está para a TV assim como mulato para cerveja: imagens na publicidade no Brasil". In: Cornelia Eckert e Patrícia Monte-Mór (orgs.). *Imagem em Foco: novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS/Editora da Universidade, 1999.

- Silva, Aguinaldo. "Espelho Distorcido". Revista *Bravo*. Ano 5, fevereiro 2002, p.70.
- Simão, José. "Guerra! Vampiro Brasileiro ataca jugular do Bonitão!" *Folha de S. Paulo*, 22 agosto 2002.
- . "Vou abrir uma clínica de micoaspiração!" Caderno Mais, *Folha de S. Paulo*, 16 junho 2000.
- Sodré, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Sovik, Liv. "What a Wonderful World: música popular, identificações, política anti-racista". In: Ramos, Silvia. *Mídia e racismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- Subervi-Velez, Federico A. e Oliveira, Omar Souki. "Negros (e outras etnias) em comerciais da televisão brasileira: uma investigação exploratória". Revista *Comunicação e Sociedade*. Ano X, No.17, agosto de 1991, Editora IMS.
- Trigo, Luciano. "A felicidade do trágico". *O Globo*, Literatura. 10 agosto 2001.
- Ware, Vron e Back, Les. *Out of Whiteness: color, politics and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Créditos dos autores e referência dos artigos

David R. Roediger é professor de História na Universidade de Illinois, Urbana-Champaign, EUA. Seu último livro sobre branquidade é *Colored White: Transcending the Racial Past* (Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 2002). Seu texto "On Autobiography and Theory" foi originalmente publicado em *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londres & Nova Iorque, Verso, 1991).

Matthew Frye Jacobson é professor associado de Estudos Americanos na Universidade de Yale, EUA. Seu último livro é *Barbarian Virtues: The United States Encounters Foreign People at Home and Abroad 1876-1917* (Nova Iorque, Hill and Wang, 2000). O texto "Free White Persons in the Republic, 1790-1840" é reproduzido aqui com a permissão da editora do livro *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, por Matthew Frye Jacobson, pp.15-38 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Copyright 1998 by The President and Fellows of Harvard College).

Peter Rachleff é professor de História no Macalester College, St. Paul, Minnesota, EUA.

Melissa Steyn é diretora do Institute for Intercultural and Diversity Studies of Southern Africa, da Universidade da Cidade do Cabo, África

do Sul, e co-editora de *Cultural Synergy in South Africa: Weaving Strands of Africa and Europe* e *Whiteness Just Isn't What It Used to Be: White Identity in a Changing South Africa* (Cidade do Cabo, SUNY Press, 2001). Seu texto "New Shades of Whiteness: white identity in a multicultural, democratic South Africa" foi originalmente publicado em *Communitas*, vol. 1, nº 7, 2001.

Ghassan Hage é professor de Antropologia na Universidade de Sydney, Austrália. É autor de *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society* (Sydney, Pluto Press, 1998). Seu texto "'Asia' and the Crisis of Whiteness in the Western World" foi originalmente publicado em *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 1, nº 1, abril de 2000.

Deborah P. Britzman é professora associada na Faculdade de Educação da Universidade de York, Toronto, Canadá. Seu texto "Difference in a Minor Key: Some Modulations of History, Memory, and Community" foi originalmente publicado em *Off White: Readings on Race, Power, and Society*, eds. Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell, L. Mun Wong (Nova Iorque, Routledge, 1997).

Sarah Nuttall é pesquisadora sênior no Wits Institute for Social and Economic Research (WISER), na Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul. É co-editora, juntamente com Cheryl-Ann Michael, de *Senses of Culture: South African Culture Studies* (Cidade do Cabo, Oxford University Press, 2000). Seu texto "Subjectivities of Whiteness" foi originalmente publicado em *African Studies Review*, vol. 24, nº 2, setembro de 2001, pp. 115-140.

Les Back é professor de Sociologia e Estudos Urbanos no Goldsmith College, Universidade de Londres, Reino Unido. É autor de *New Ethnicities and Urban Culture: Racisms and Multiculture in Young Lives* (Nova Iorque, St. Martin's Press, 1996) e co-autor de *Out of Whiteness: Color, Politics, Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 2002). Seu texto "Out of Sight: Southern music and the Coloring of Sound" foi originalmente

publicado em *Out of Whiteness: Color, Politics, Culture*, Vron Ware e Les Back (Chicago, University of Chicago Press, 2002).

Vron Ware é especialista em Sociologia e Estudos de Gênero na Universidade de Yale, EUA. É autora de *Beyond the Pale: White Women, Racism and History* (Londres & Nova Iorque, Verso, 1992) e co-autora de *Out of Whiteness: Color, Politics, Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 2002). Seu texto "Purity and Danger: Race, Gender and Tales of Sex Tourism" foi originalmente publicado em *Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies*, ed. Angela McRobbie (Manchester, Manchester University Press, 1997).

Ruth Frankenberg é Professora Associada de Estudos Americanos da Universidade da Califórnia, Davis, EUA. É autora de *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism* (Durham, Duke University Press, 1997). Seu texto "Mirage of an Unmarked Whiteness" foi originalmente publicado em *The Making and Unmaking of Whiteness*, eds. Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica e Matt Wray (Durham, Duke University Press, 2001).

Matt Wray é professor de Sociologia na Universidade de Nevada, Las Vegas, EUA. É co-editor de *White Trash: Race and Class in America* (Nova Iorque, Routledge, 1997) e *The Making and Unmaking of Whiteness* (Durham, Duke University Press, 2001).

Liv Sovik é professora adjunta da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.