

Pureza e perigo: raça, gênero e histórias de turismo sexual <i>Vron Ware</i>	283
A miragem de uma branquitude 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 branquitude: “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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude”. 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 branquitude no Brasil e que estratégias anti-racistas seriam apropriadas para subvertê-las?

Mas, como começar a analisar um tema tão vago quanto a branquitude, em contraste com a supremacia branca⁴ ou o racismo branco? Como os contornos de uma nuvem amorfia, o conceito de branquitude 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 branquitude) 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude, 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 branquitude 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 branquitude, de trabalhar contra a branquitude como um aspecto integrante do anti-racismo radical.

Em seu segundo livro, *Towards the Abolition of Whiteness (Pela abolição da branquitude)*,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 aqueles 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 branquitude 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 branquitude”, a partir do início da década de 1990. Lá, os novos estudos sobre a branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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-

pés,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 desse tipo de 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, à sua cultura de massas, aos seus corpos perfeitos, ao culto das celebridades do cinema, à tiranização da heterossexualidade, à ubiqüidade 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. Afirmei há pouco que a negritude e a branquitude 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 branquitude como uma tela enganosamente branca, contra a qual se destacam em silhueta as construções da negritude e de outras formas de não-branquitude. Richard Dyer, cujo trabalho sobre o poder de representação da branquitude 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 branquitude pode tornar-se invisível para todos os que são apanhados em seu clarão

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 destacar o efeito buscado da branquitude 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 fitar obsessivamente seu traseiro de latina.

Uma leitura crítica cuidadosa da reluzente cultura global confirma a necessidade de manter as definições da negritude e da branquitude relacionadas entre si, analisando-as como abstrações, sem perder de vista as situações e contextos específicos em que a raça éposta 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 branquitude que direcione o foco para a identidade racial dominante, as maneiras como o racismo esconde 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 branquitude. 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 branquitude

Esta coletânea representa uma multiplicidade de vozes que falam da branquitude 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 branquitude,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 branquitude” desenvolveram uma genealogia própria. Alguns dos artigos e excertos deste livro se convergem 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 branquitude 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. Entretanto, a dependência britânica da mão-de-obra livre e a abolição mais precoce da escravatura na África do Sul deveriam ter resultado em 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 europeias, 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 infastoso 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 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 branquitude que nos interessa neste livro surgiu como um projeto anti-racista. O sentido de nos voltarmos para a branquitude, 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 branquitude. 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 subjuguar 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. Entretanto, 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 branquitude 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 branquitude: *Os salários da branquitude*, 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 dúvida 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 eminent estudo africano-americano foi o primeiro a identificar a importância da “branquitude 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 escravatura 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 branquitude, *Branquitude 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 branquitude 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 raramente 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 branquitude, 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 escravatura, 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 “Branquide: 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 branquide, 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 branquide.

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 branquide 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 branquide: 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 branquide 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 branquide 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 “branquide pós-moderna”. A fragmentação da narrativa colonial determinante do que significaria ser considerado “branco” lhe permite vincular a análise euro-americana da branquide 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 branquide. Em “A ‘Ásia’ e a crise da branquide 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 comparação, 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

branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 branquitude”, 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 branquitude 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 branquitude’. (...) A branquitude 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 branquitude 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 branquitude. 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 éposta a serviço da construção de um cenário em que homens negros de Gâmbia exploraram 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 exacerbção 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 exibe 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 branquitude, 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 branquitude 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 branquitude 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 “consciência racial branca” e avalia o trabalho de outros estudiosos da branquitude como projeto político. Em particular, critica o movimento que pretende abolir a branquitude, o qual, como sugeriu, motivou o trabalho mais radical do projeto norte-americano. Wray demarca sua distância desse movimento e oferece uma análise alternativa, que enfatiza a branquitude como um “processo historicamente contingente e espacialmente específico, que envolve formas de poder institucionais,

culturais e discursivas”. A branquitude, 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 branquitude 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 branquitude, 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 branquitude 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 enfocar a branquitude 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 branquitude não é, de fato, um fenômeno recente no país. Ela sugere a releitura de certos autores, por seu discernimento sobre a branquitude 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 branquitude 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 branquitude 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 ‘branquitude’, 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 branquitude 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 branquitude” talhada para os discursos locais do poder, da marginalização e da exclusão. Em sua conclusão, ela observa que, em escala global, a branquitude dos brasileiros, como quer que se configure, é obscurecida pelos brancos “verdadeiros” do Norte, que os suplantam por sua proximidade do centro de valores europeus. “Precisamente por causa dessa hierarquia internacional e da maneira como o termo ‘branquitude’ evoca os modelos norte-americanos de relações raciais”, escreve Sovik, “a branquitude tem que ficar em suspenso, tem que permanecer como um problema a ser resolvido.”

Esta coletânea de ensaios sobre a branquitude oferece uma visão em corte desse novo campo e deve ser lida como uma introdução, e não como uma exposição abrangente. Aqui e noutras textos, afirmei 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.
5. 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 publicado).

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 devia saber que ele tinha. “Isto”, 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 anotecer. 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