

**BRANQUITUDE, ESTUDOS CULTURAIS E A VONTADE DE
VERDADE ACADÊMICA**

Liv Sovik

Escola de Comunicação – UFRJ

livsovik@terra.com.br

Resumo: O trabalho apresenta reflexões sobre o processo de pesquisa e os contextos dos textos, assim como as posições ou conceitos elaborados em uma pesquisa sobre branquitude, ou o valor de ser branco, sobretudo na música popular brasileira. Almeja suscitar um debate sobre nossas “vontades de verdade” acadêmicas, principalmente na zona de influência dos Estudos Culturais de Stuart Hall. Apresenta os principais pontos da pesquisa, como a conceituação de uma branquitude brasileira, a rediscussão da mestiçagem e a comparação (quase obrigatória) entre as relações raciais brasileiras e dos EUA. Apresenta ainda os trabalhos elaborados a partir de pesquisas das subjetividades presentes na música popular, retomando *Noites do Norte*, de Caetano Veloso; diversas formas de identificação de músicos brancos com a cultura negra durante os últimos 15 anos; e, nos anos 50, o complexo de criação musical que determinou o moderno sentido de cosmopolitismo brasileiro, em que a Garota de Ipanema é emblemática de uma imagem positiva do Brasil no mundo.

Palavras-chave: branquitude, Estudos Culturais, música popular brasileira

I.

Tradicionalmente, os trabalhos apresentados em grupos de trabalho da COMPÓS serão ou poderiam ser capítulos de livro. Balões de ensaio, propostas de interpretação específicas, apresentações de achados de pesquisa, os textos têm um alcance limitado pelo número de páginas e tendem a chegar à etapa de publicação mais robustos, melhor retalhados e pensados, em parte como fruto da discussão no GT. Com este texto proponho algo um



pouco diferente. Exatamente por causa dos capítulos terem sido feitos para diversas audiências e por motivos diferentes, me interessa sobremaneira uma discussão com meus pares no final e não durante mais uma etapa da construção de uma pesquisa. Com o texto quero suscitar um debate sobre nossas “vontades de verdade”, na área de Comunicação, principalmente na zona de influência dos Estudos Culturais. Explicito: quero falar da separação do verdadeiro do falso que é “algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, sistema institucionalmente constrangedor)”.¹ Mais: quero colocar em debate o “verdadeiro” produzido: mesmo defendendo-o, disposta a ouvir questionamentos. Meio relato de pesquisa, meio apresentação de livro e nenhum dos dois exatamente, submeto à discussão do GT reflexões sobre o processo de pesquisa e os contextos dos textos, assim como as posições ou conceitos elaborados.

Trata-se de um projeto de pesquisa, financiado pelo CNPq entre 2003 e 2005, intitulado “Aqui Ninguém é Branco: discursos da etnicidade dominante e música popular no Brasil”. Sua pré-história data de um trabalho apresentado no congresso da ABRALIC em Salvador em 2000, “Afeto, diferença e produção de identidade”. Diferença e identidade são correntes em nosso meio. Mas o afeto muitas vezes se confina aos estudos da estética, na área de Comunicação. Ao contrário desses estudos, que lançam mão de um repertório conceitual ligado à hermenêutica e semiótica, queria abordar o afeto em seu sentido mais corriqueiro, como afeição, amizade, amor, como abertura não verbal para o mundo, pendendo em minhas reflexões mais para o social do que para a Arte. O afeto tem um papel importantíssimo no discurso identitário brasileiro. Os conflitos, as diferenças e a distância entre as exigências da auto-estima nacional e o panorama cotidiano resolvem-se retoricamente em termos afetivos. Vemos isso (1) no chamado do Estado desenvolvimentista ao esforço coletivo a favor do progresso (expressão populista do afeto no discurso hegemônico, que é ligado à imagem do povo alegre e capaz de fazer de um limão, limonada); (2) na sensação de deficiência sintetizada na frase “idéias fora do lugar” de Roberto Schwarz, porta-voz de toda uma visão do Brasil em que há um conflito afetivo,

¹ Michel Foucault. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996 [1971], p.14.



uma separação entre o pensamento e a vivência social, causado pelo eurocentrismo brasileiro; (3) ou, até, nas diversas incitações à pacificação da sociedade pelo movimento do “Basta”, no Rio de Janeiro (o grito de uma elite econômica que, ao que parece, quer reinstaurar a afetividade subalterna, como solução à violência).

Depois de 2000, a minha preocupação com a afetividade na identidade brasileira convergiu crescentemente com a percepção de que o afeto é uma tônica dos discursos hegemônicos dos meios de comunicação sobre os conflitos provocados pela desigualdade racial contemporânea, fruto da história colonial e a escravidão. O laço afetivo é um valor quase inquestionável no cotidiano do país e por isso sua presença nesses discursos tende a naturalizar o *status quo*. Postulei que as declarações de ligação afetiva agem como "cola" social entre setores sociais e que estudar essas declarações com especial atenção à questão de "cor" ou "raça" levaria a uma des-naturalização das hierarquias. Qualquer iniciativa para definir políticas comunicacionais e culturais alternativas deve compreender – não simplesmente denunciar – o afeto no discurso sobre as relações raciais. O que pretendo, a seguir, é passar em revista o que consegui colocar em debate para a "comunidade acadêmica" (que às vezes parece ser a própria voz enquanto penso alto) e para os ouvintes de palestras e apresentações em âmbitos diferentes.

II.

Uma questão central que coloco para discussão com o GT é da natureza política de um trabalho feito no espírito dos "O legado teórico dos Estudos Culturais",² texto em que Stuart Hall fala dos valores e paradigmas, mesmo que provisórios, que nortearam a construção dos Estudos Culturais ingleses, à luz da história vivida e dos problemas que enxergava no contexto dos EUA de 1990. A ponte conceitual, metafórica e histórica de Stuart Hall, entre o passado e o futuro, Birmingham e Champaign-Urbana, suscitou uma

² Stuart Hall. “O legado teórico dos Estudos Culturais”. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFRJ, 2003. Outros textos de Stuart Hall mencionados neste texto também se encontram nesse livro.



outra pergunta: na transplantação dos Estudos Culturais de uma antiga metrópole imperial, a Grã Bretanha, e da "América" (anglófona) para Terra Brasilis, cada uma com uma história diferente, o que é válido e quais são os passos dados em falso? No texto, Hall conta a história intelectual de produção de conhecimento nos Estudos Culturais em termos de tensões entre os interesses no mundo das instituições acadêmicas e da política. Parte da produção da minha pesquisa foi incentivada pelo interesse por ela de ativistas sociais, em particular do movimento negro, que valorizavam a excentricidade da perspectiva: o problema racial como problema do branco. Como se verá mais adiante, trabalhar em resposta aos convites e questões desses setores e grupos sociais acaba colocando em cheque algumas regras disciplinares sobre o tipo de sofisticação teórica necessária para um discurso intelectual, talvez por causa do que Hall chama de “mundanidade” ou a “sujeira” da vida institucional e política. Até aí, o trabalho não estrapola a perspectiva do “Legado teórico”. O texto ainda fala da importância do “intelectual orgânico” cuja formação era uma metáfora para a finalidade dos Estudos Culturais: sua importância surge em parte porque Gramsci entendia que esse intelectual tinha que ter a capacidade de se comunicar com não-intelectuais e ao mesmo tempo trabalhar “na vanguarda do trabalho teórico intelectual” (p.206-7). Finalmente, enquanto fazia o trabalho apresentado aqui, lembrava que, em “O problema da ideologia”, Hall afirma que o problema geral da ideologia é “um problema teórico, *por ser também* um problema político e estratégico” (p.266 ênfase minha). Problematizo o meu trabalho, então, desde duas perspectivas: a analítica de Foucault, na tentativa de abrir uma discussão dos critérios históricos e institucionais de nossas “verdades” e dos postulados e posições de Hall, pelos quais tento nortear meus esforços.

Foi respondendo a um convite de um grupo composto por ONGs, movimentos sociais e alguns centros de pesquisa da Universidade Candido Mendes que apresentei o texto "*What a Wonderful World: música popular, identificações, política anti-racista*",³ para um seminário preparativo da Conferência da ONU contra o Racismo, realizada em Durban em

³ Liv Sovik. "*What a Wonderful World: música popular, identificações, política anti-racista*". In: Silvia Ramos (org.). *Mídia e Racismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.



2001. O público era de militantes, ativistas, estudantes e professores universitários e até colegiais. Nessa ocasião, discuti uma questão de interesse dos ativistas, que participavam de uma aliança multi-racial em função da conferência: por que um branco passaria a se posicionar contra o racismo, criticando as vantagens de sua cor? Quando isso acontece, qual é o papel da cultura de massa, ou seja, como relacionar essa cultura, com seu papel conservador, com uma posição individual contra-hegemônica? A consciência política se processa em meio à cultura de massa, que por sua vez é uma condição da vida pública e privada: é entretenimento e é discussão pública. Daí vem um velho problema para pesquisadores, de como conjugar a sociologia da cultura com os prazeres gerados pelo texto cultural. E também para o público leitor ou consumidor, que muitas vezes consome com prazer o que sente que "não deveria". Barthes já discutia isso em *Mitologias*⁴, quando fala das "dificuldades de sentimento" do "mitólogo" quando desvenda uma alienação, sua relação sarcástica com o mundo, sua condenação ao ideologismo.

No trabalho, depois de retomar a tensão entre análises sociológicas e estéticas, tentei reabrir a discussão na própria interseção da hipervalorização do branco na cultura de massa com a consciência crítica. Relembrei um caso marcante onde o prazer é uma chave para o compromisso político, o de Charles Black Jr., advogado constitucionalista dos EUA. Recordando o momento em que viu Louis Armstrong pela primeira vez, em 1931, disse: "É impossível exagerar a importância de um jovem sulista de 16 anos ter visto o gênio pela primeira vez na cara de um negro"⁵. Essa visão, segundo Black, estava na origem de sua atuação histórica no movimento dos Direitos Civis, como advogado da equipe de Thurgood Marshall no histórico caso de dessegregação argüido diante da Corte Suprema dos EUA, *Brown X a Junta de Educação* em 1954.

O texto postula o exercício do gosto como possível ponto não verbal de origem de uma

⁴ Roland Barthes. *Mitologias* (9ª. ed). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993 (1957), p.175-8.

⁵ *Apud* Norman Oder. "Faculty: The Poetry of Law" (profile of Charles Black Jr.). *Yale Alumni Magazine*. Vol. XLVIII, No.5, March 1985.



prática política que, por sua vez, tem uma lógica discursiva mais rigorosa. Sobre a recepção da cultura de massa que não têm o sentido da incorporação à hegemonia, o trabalho de Vera França,⁶ apresentado neste GT, faz uma abordagem mais sofisticada teoricamente. Eis um primeiro limite desse texto para o uso na teoria da comunicação: embora seu objetivo seja entender a recepção, é um texto em que se procura vislumbrar uma possibilidade política em pequeníssima escala.

A partir do exemplo individual, o texto ainda pressupõe que Black possa ser modelo não científico, de receptor, mas político, de um ator branco que se distingue pela modesta ambição pelo poder. Ele não foi líder da luta pelos direitos civis, mas parte do sistema de apoio. Black tampouco foi ambicioso com relação ao saber, em comparação com os muitos brancos que, ao se interessar pelo tema do racismo, se tornam, como diz uma amiga do movimento negro, “negrólogos”. Black afirmou que a luta contra o racismo, depois de uma certa época de sua vida, não era mais central para sua vida intelectual (escreveu livros importantes sobre a lei marítima e o impeachment no sistema constitucional americano e no final da vida teve o hobby de estudar sagas islandesas), nem cultural, que incluía tocar gaita, atuar em uma produção profissional de Shakespeare e publicar poesia. Mas sim continuava no centro de sua vida moral. O afeto continuou em pauta: Black afirmou alguma vez que, “Quando você fala que é contra o racismo, imediatamente você começa a conhecer pessoas simpaticíssimas. O mesmo vale para a pena de morte.”⁷ A despreensão desse branco seria o “pessimismo do intelecto, otimismo da vontade”, frase de Gramsci tão freqüentemente citada por Hall? Ao perguntar, traduzo um comentário comum para a linguagem da crítica político-cultural, dialeto do “grego” teórico que nós da COMPÓS falamos, para que seja mais reconhecível em seu gênero. Enquanto questiono a política de alguns de meus textos, faço a pergunta sobre os usos da teoria. Qual é o valor da tradução ao teórico? Como transitamos entre a linguagem comum e as categorias consagradas da

⁶ Vera França. “Programas “populares” na TV: desafios metodológicos e conceituais”. Texto apresentado no GT Cultura das Mídias. XIII Encontro Nacional da COMPÓS, junho de 2004.

⁷ “Noted legal scholar and humanist Charles L. Black Jr. dies”. *Yale Bulletin and Calendar*, 18/05/01, Vol.20 No.30. Disponível em: www.yale.edu/opa/v29.n30/story9.html .



análise da cultura e da comunicação?

Volto à arena da cultura de massa e da pesquisa e as tentativas de explicitar valores sociais, mais amplos: quais são os valores da branquitude que passam despercebidos, por constituir o já-dado, o que “todos sabemos”? A questão inicial sobre afeto, coesão social e identidade foi reformulada para focalizar a maneira em que o valor de ser branco no Brasil está presente na mídia sem suscitar estranhamento. O resultado foi publicado em “Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *mídia* no Brasil”,⁸ e, em versão para estrangeiro, “We Are Family: whiteness in the Brazilian media”.⁹ A tradução do título é significativa, pois na impossibilidade de traduzir literalmente o título do português, pois leitores do texto em inglês não necessariamente reconheceriam que o Brasil “não ter brancos” é um lugar-comum, recorri ao refrão de um grande sucesso de 1979, do grupo de música disco Sister Sledge. Diz: “We are family / I got all my sisters with me”, uma declaração afetiva em carregado sotaque negro. A tradução talvez revele que a noção da grande família brasileira pela qual se afirma a proximidade em que “raça” não importa mesmo em uma sociedade racista, tem forte componente cultural da diáspora negra, em que o parentesco se declara por companheirismo e afeto (*sister, brother, mano*) para além de consangüinidade. Paradoxalmente, o discurso hegemônico que desmobiliza a militância ou consciência racial negra no Brasil e afirma que o elemento afetivo do cotidiano compensa as injustiças do *status quo* é tomado emprestado do discurso solidário dos descendentes dos que foram obrigados a reinventar a noção de família no bojo da escravidão.

Podem objetar que o argumento não vale: isso de “mano”, entre negros, seria uma importação dos EUA. Assim, a tradução do título ainda explicita um problema subjacente a toda a pesquisa. Em que condições uma pessoa com uma formação, sobretudo uma formação política norte-americana discute temas delicados da cultura brasileira? Como

⁸ Liv Sovik. “Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *mídia* no Brasil”. In Vron Ware (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

⁹ Liv Sovik. “We Are Family: whiteness in the Brazilian media”. *Journal of Latin American Cultural Studies*. (London) Vol.13, No.3, December 2004.



definir a branquitude *brasileira*? Implícito no trabalho “Aqui ninguém é branco” está a necessidade de identificar referenciais nacionais brasileiros. Depois de passar por “A patologia do ‘branco’ brasileiro”, texto de 1957 de Guerreiro Ramos¹⁰ e pelo que entendo ser suas atualizadoras na área de psicologia social¹¹, meu texto procura entender como a força da hegemonia branca se faz presente em discursos identitários que não mencionam raça explicitamente, tomando como exemplos uma frase cômica e uma tragédia:

- (1) o bordão de José Simão presente na linguagem popular e, originalmente, dito por Lampião em entrevista, “nóis sofre mas nóis goza”. Quais seriam suas conotações de gênero e raça? Meu texto contextualizou a frase em textos históricos sobre as índoles das “três raças”, relatados por Marilena Chaui,¹² por uma leitura simples do texto de José Simão: o “nós” é a população brasileira, o Brasil, a nação.
- (2) as reportagens de revistas semanais (*Veja, Istoé, Época*) sobre o seqüestro do ônibus 174 em junho de 2000, onde as imagens falaram alto da raça do seqüestrador, enquanto o texto o entendia como alguém “que poderia ser qualquer um” que tivesse passado tanto sofrimento. Nesse caso, a leitura se baseou no estudo semiótico de José Luiz Aidar Prado¹³ das mesmas reportagens, em técnicas de análise do New Criticism literário e no “Estranho Familiar”, de Freud, usado para entender quem é esse “outro” que ao mesmo tempo é “qualquer um de nós”.

O propósito era identificar as maneiras em que a branquitude se reafirmava sem menção a cor ou raça. O resultado foi uma discussão acadêmica de como a afirmação de vínculo e familiaridade pode conter, também, menosprezo e até horror. Desta vez, o “grego” da teoria dá novas luzes, mas o resultado é acadêmico: o público mais presente sou eu mesma,

¹⁰ Alberto Guerreiro Ramos. “Patologia do ‘branco’ brasileiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

¹¹ Iray Carone e Maria Aparecida Bento (orgs.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

¹² Marilena Chaui. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

¹³ José Luiz Aidar Prado. “A construção semiótica da violência em *Veja*: por uma ética da não fidelidade do leitor.” *Revista Signos*. No.2, abril 2002. Gedisa, Madrid.



em solilóquio provocado por questões que me parecem vitais.

A questão da diferença cultural Brasil-EUA não foi equacionada, nem para esse público reduzido de mim mesma. Foi com o propósito de pensar eventuais implicações para políticas culturais de meus estudos da branquitude na *media*, para aprofundar o estudo das alternativas ao discurso da mestiçagem apaziguadora presente, inclusive, no discurso de posse do Ministro da Cultura Gilberto Gil em 1º de janeiro de 2003, assim como entender a própria história de relações raciais norte-americanas, formadora em parte de minhas perspectivas sobre a igualdade racial, que fui bolsista no Woodrow Wilson International Center for Scholars, em julho e agosto de 2003. WWICS é um "*think tank*" orientado às políticas públicas e à ciência política. Minhas questões eram, quais são os valores que o Ministério da Cultura poderia representar, em suas ações e discursos promocionais, que ajudassem a abalar hierarquias raciais? Elaborei uma referência para a comparação Brasil/Estados Unidos que não fugisse do Brasil como valor, ao estudar e comentar trechos de uma entrevista que Caetano Veloso me concedeu em 2002 para discutir sua obra, *Noites do Norte*. Usar Caetano como referência me parecia possível porque ele defende sempre o Brasil a partir de uma cultura *mainstream* sofisticada. O resultado foi “Joaquim Nabuco e a ontologia do Brasil – uma entrevista comentada de Caetano Veloso”.¹⁴ Destacou-se a “história gloriosa do Brasil” que Nabuco e Caetano querem promover. Uma diferença brasileira a ser equacionada é a do lugar acordado ao movimento negro. Perguntei, “Será que um herdeiro legítimo da cultura globalizada como o movimento negro brasileiro continuará sendo considerado (excessivamente) sujeito a influência estrangeira?”

As pesquisas trouxeram uma definição, além do poderio econômico e político, da força do discurso sobre relações raciais americanas: essa força é moral. O discurso oficial dos EUA reconhece o movimento dos direitos civis, inclui a minoria negra e valoriza sua luta, mesmo que, ao enfatizar a participação multirracial, reembranqueça o fenômeno histórico. Uma

¹⁴ Revista *Margens/ Márgenes*. (Belo Horizonte/Buenos Aires/Mar del Plata/Salvador) No.3, julho 2003, p.22-29.



leitura de Skrentny¹⁵ revelou que as pressões pós-guerra contra o segregacionismo no sul dos EUA, tão parecido com o anti-semitismo nazista, foram um dos determinantes da política adotada pelo governo federal contra a opinião de sua base majoritariamente branca. Ou seja, o discurso moral tem força, mas ao mesmo tempo tem condicionantes históricos que são esquecidos. O discurso moral norte-americano tem força, mas ao mesmo tempo se enfraquece porque qualquer discurso moral é rígido, voluntarista e normativo: é proposto como modelo, uma camisa-de-força que todos devem experimentar. O discurso da mestiçagem brasileira é mais flexível, menos moralista e, com essa característica consegue enorme prestígio não só no Brasil, mas no exterior. O trabalho apresentado no final do estágio procurou repensar a mestiçagem de tal forma que não seja a rota de fuga à discussão do racismo e, ao mesmo tempo, seja reconhecida sua importância histórica para a cultura e identificações brasileiras. É importante ressignificar a mestiçagem para deslocar o branco do centro do poder. É importante também entender que a mestiçagem é um campo de luta, da mesma forma em que Stuart Hall entende o "popular" como campo de luta, em "Notas sobre a desconstrução do 'popular'", de Stuart Hall (2003).

Qualquer ilusão que pensar políticas é influenciar políticos foi desfeita pelos debates que seguiram a apresentação do trabalho final do período, "Decentering whiteness in Brazilian cultural policy", no quadro do Seminário do WWICS em 12 de agosto de 2003 sobre "Race and Social Equality: Color, Class and Culture in Brazil and the U.S."¹⁶ Através de videoconferência com link entre participantes no Woodrow Wilson International Center for Scholars e o Ministro da Cultura Gilberto Gil em Brasília, com seus assessores Juca Ferreira e Antonio Risério, e Ubiratan Araújo, da Fundação Palmares. Antonio Risério, sob o olhar sorridente do ministro, defendeu como vinha fazendo em livros e discursos (inclusive o de posse do Ministro) uma versão das relações raciais brasileiras que, por

¹⁵ John D. Skrentny. *The Minority Rights Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

¹⁶ Uma versão revista e em português do trabalho do Woodrow Wilson Center foi apresentada em evento acadêmico sob o título, "Além da mestiçagem: políticas culturais nacionais e identidade étnico-racial" (I Seminário Internacional "Palavras, Sons e Imagens da Subalternidade", Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Candido Mendes/Escola de Comunicação da UFRJ. 4 de novembro de 2003).



contraste com a história dos EUA de segregação e perseguição dos negros, seria de conciliação e convivência pacífica. Segundo a nota no site do MinC, assinada por Luis Turiba, Risério disse: “Nós não tivemos Klu Klux Klan, nem ‘apartheid’[...]. Apesar do nosso racismo, tivemos e temos espaços de convívios, até entre árabes e judeus. Nossa mestiçagem é digno de registro histórico. Houve de fato uma mistura cultural.”¹⁷ Ou seja, no caso que o modelo é dos EUA (hipótese que se nega ao mesmo tempo), o Brasil tem ótimas relações raciais, ponto. Apesar do racismo.

A politização do discurso acadêmico via Estudos Culturais é inócua, então? Ainda fiz uma tentativa de entrar em campo onde os sentidos da mestiçagem são debatidos, tentando definir como ele é incontornável e de que maneira poderia ser desnaturalizada, elaborando um brevíssimo texto baseado nessa pesquisa maior, “Alô alô mestiçagem”. Foi apresentado o seguinte breve texto em novembro de 2003 em um painel do IV Diálogos Contra o Racismo, realizados entre ONGs e movimentos sociais na esteira da Conferência de Durban.

Alô, alô, mestiçagem

A identificação do Brasil como país mestiço foi, no início do século XX, uma resposta da auto-estima brasileira à ideologia do embranquecimento, uma inovação emancipatória no discurso de identidade nacional. E continua sendo, de certa forma, quando se trata das relações com o eurocentrismo.

Em um país mestiço, os brancos são irrelevantes, pois a questão é de misturar-se, deixar-se misturar, reconhecer-se como produto da mistura, o que, paradoxalmente, sempre é possível sem deixar de ser branco. Pois ser branco no Brasil é ter a pele relativamente

¹⁷ Luis Turiba. “Cultura, raça e desigualdade”. <http://www.cultura.gov.br/>. Acessado em 27 de agosto de 2003.



clara, funcionando como uma espécie de senha visual e silenciosa para entrar em lugares de acesso restrito. O branco aparece como problema, hoje, porque a militância cultural e política negra e as estatísticas oficiais informam que o Brasil não é só um país de mestiços, mas de negros-e-pardos, de um lado, e de brancos, do outro.

Nesse sentido, cabe aos brancos uma renovada reflexão sobre seu lugar na sociedade brasileira, para preceder uma ação *também* de brancos contra o racismo. A tarefa de reflexão e ação é a que os Diálogos Contra o Racismo entre brancos e negros vêm encarando. Pois é necessário encontrar não só formas concretas de combater o racismo juntos, mas de tirar o peso do argumento que, em um país mestiço, está tudo (relativamente) bem.

Os brancos tendem a considerar que as “queixas” dos que estão do lado de fora são chatas, feitas por quem não sabe entrar nos circuitos do poder. Agrega-se a isso o fato de que é mais fácil para os brancos conviver passivamente com hierarquias sociais racistas, muitas vezes abençoadas pelo discurso de todos serem mestiços, do que relembrar a escravidão e sua vinculação à injustiça presente, um dos principais estímulos éticos à mudança. E, ainda, os brancos resistem a acatar a liderança negra, ficar na sombra, quando participam de um grupo racial misto, e entender que não detêm o principal poder de reflexão e mobilização política nesse tema.

Algumas dessas resistências brancas estão sendo enfrentadas. O resultado desse processo de enfrentamento – por rappers, funkeiros, organizações e lideranças negras e pessoas negras na vida cotidiana - já se faz sentir, com a crescente consciência da questão racial brasileira entre brancos de classe média. Mas é preciso elaborar um discurso não só sobre ajustes políticos necessários; nem é suficiente valorizar a cultura negra sem discutir o lugar da branquitude nas relações raciais. É preciso enfrentar a versão conservadora da mestiçagem. Para mudar o quadro de aceitação da rotina racista, é preciso inventar uma nova versão do Brasil.



Por ser uma estrangeira arraigada no Brasil, me preocupa particularmente a necessidade de reinterpretar a mestiçagem na imagem do país no exterior. Lá, como cá, ela faz sucesso como indicação da singularidade das relações raciais brasileiras, cuja característica principal seria uma falta de conflito aberto e a convivência pacífica de sofrimento e gozo. “São pobres, mas sabem se divertir melhor do que a gente”, diz o turista estrangeiro que vem ao Brasil. Vai visitar favelas, frequenta shows de mulatas, agora orientados especialmente para estrangeiros e faz, até, turismo sexual. São várias as versões de “nóis sofre mas nóis goza”, a frase de Lampião que José Simão adotou como bordão. O discurso mais autorizado de todos, o da filosofia francesa, diz coisa muito semelhante: o nietzscheano Clément Rosset declarou, em uma passagem pelo Rio de Janeiro, que havia aqui “uma convivência extraordinária entre a alegria e o caráter trágico da vida”. Há portavozes brasileiros da mesma mensagem, que afirmam que a Bahia é a terra da felicidade e o brasileiro um povo alegre. Carmen Miranda, com seu chapéu *tutti frutti*, uma branca com torço de baiana, é outra imagem da cultura brasileira colorida e alegre; seu retrato mais fiel talvez seja um desenho animado.

Enfim: a imagem do Brasil no exterior tem gênero e cor, é uma mestiça. Nesse sentido é importante retomar a história da mestiçagem, pois ela é patrimônio cultural nacional e global. Retomar essa história implica em ver que a valorização da mestiçagem não data só das primeiras décadas do século XX. No Brasil Colônia, os mestiços eram valorizados porque eram considerados mais adaptados ao trabalho nos trópicos e porque teriam meio caminho andado entre o mal do negro e o bem do branco. Impossível pensar o Brasil sem essa história; impossível pensá-lo sem a mestiçagem, historicamente engendrada pela violência e a dominação, assim como pela resposta que os dominados deram. Um exemplo de como a mestiçagem não significa fusão entre elementos iguais se encontra na máscara católica sincrética do candomblé. Essa máscara nunca aderiu completamente. Hoje, depois que a repressão oficial ao candomblé passou, entende-se que Santa Bárbara representa Iansã, mas Iansã não é Santa Bárbara: as relações são assimétricas e dificilmente o discurso



da identidade negra atual será re-encapsulado pelo da mestiçagem.

São necessárias novas políticas culturais e de turismo que derrubem o mito da mestiçagem apaziguadora. É preciso reformular a mestiçagem para projetar uma identidade que promova a igualdade racial sem abandonar os termos históricos do imaginário em que a mistura sempre teve um lugar privilegiado. A divulgação da diferença brasileira no exterior poderia ter novas palavras de ordem, tais como: o Brasil é um país que parece familiar, para o turista estrangeiro, mas na verdade é difícil de entender; o Brasil é um país multivocal, cuja cultura abarca a ironia e a auto-ironia. As novas políticas terão que valorizar essa complexidade, da qual fui lembrada quando desembarquei no Aeroporto do Galeão em agosto de 2003, depois de dois meses no exterior.

Depois de sair da alfândega e atravessar a multidão de pessoas esperando o desembarque, passei perto de um balcão com vários guichês de empresas de táxi. No mais próximo estava uma mulher com cabelo preto e batom vermelho; era vestida de blusa branca com um amplo decote, encostado no balcão. Esticou sua mão para o buraco do guichê e gritou para um homem de meia-idade, de terno e sapato brilhoso: “Venha, estou te chamaando!” Foi impossível saber o quanto era paródia, o quanto auto-paródia, o quanto estratégia de vendas de comprovada eficácia.

É preciso repensar a mestiçagem sem tentar ordenar uma cena cultural tão complexa quanto a brasileira, recolocando na pauta mundial sua exuberante criatividade moderna e pós-moderna, sua potência sutil e pujança múltipla. Central para esse esforço é o fim da naturalização do alto prestígio social do branco.

.....

Até aqui, as convenções do meio acadêmico misturadas com a vontade de ter um impacto político formaram a vontade de verdade de meu trabalho. O *corpus* foi delimitado em cada caso em função das questões às quais queria responder, e não houve a pretensão de



conhecer exaustivamente nenhum arquivo ou conjunto de textos. Faço a autocrítica e convido à crítica, mas sem deixar de comentar que em textos como o que trata da branquitude brasileira de forma mais conceitual, fiz algo que se faz com frequência nos ensaios convencionais, isto é, usei imagens para explicar imagens, elaborações de Freud para explicar o racismo implícito em textos silenciosos sobre as relações raciais, usar a história de discursos identitários para explicar um fragmento de um discurso atual, de José Simão. Nisso, podemos afirmar que somos muitos os herdeiros de Benjamin ou daquele irracionalista, Marshall McLuhan. Para ir mais longe, somos também herdeiros da divisão retórica/enciclopedismo dos primórdios da universidade.

III.

Também nessa pesquisa elaborei textos mais claramente dentro da disciplina acadêmica. Escrevi leituras da música popular em que investiguei a música popular como registro histórico das figurações com as quais, afetivamente, o público se identifica. Nas elaborações desse tipo, esperei encontrar respostas à questão de como é ser branco em um país que se diz não branco. Escolhi três obras ou dimensões e possivelmente haverá mais uma quarta e quinta. Em cada caso, adotei um *corpus* restrito e o investiguei com minhas questões e leituras. Todos os textos procuram causar estranhamento em torno de algo familiar: o Nordeste/Norte como cena romântica, enluarada; a identificação branca com a cultura negra; e o cosmopolitismo bossa-novista. Seguem breves descrições desses textos.

“Vozes ouvidas nas *Noites do Norte*: etnicidade dominante na obra recente de Caetano Veloso”. VIII Congresso Internacional da ABRALIC Associação Brasileira de Literatura Comparada. Belo Horizonte, 23 a 26 de julho de 2002.

O trabalho propõe-se a fazer uma *close reading* do CD e o show *Noites do Norte*, nos quais Caetano Veloso produz reflexões sobre as relações raciais e a visão das elites brasileiras acerca da história da escravidão. A disciplina do método se instaura a partir da limitação do *corpus* a um único disco e do uso das técnicas do New Criticism. Caetano canta Nabuco, a



suavidade e a gratidão ao afrodescendente. É a suavidade da música de Caetano, combinada com a sensibilidade paternalista do abolicionista, que chocam e chamam a uma leitura mais cuidadosa da obra. Como ler com cuidado e simpatia os sentidos complexos de Caetano Veloso sem ficar somente na apreciação estética? Ou, resguardando-se desse "perigo", como evitar o moralismo da crítica sociológica? A saída que se desenhou entre a cruz do moralismo e a espada do esteticismo foi uma imagem da qual lembrei, da noite no hemisfério norte. “Que Deus nos livre das coisas que fazem ruídos surdos à noite” (“*God deliver us from things that go bump in the night*”), dizia uma oração tradicional escocesa anterior à regulamentação ocorrida com o *Book of Common Prayer* anglicano, de 1559: a referência só pode ser a fantasmas. Não podemos perder o humor, conclui, mas tampouco podemos dispensar o imaginário ligado ao medo da retribuição. O trabalho segue os moldes da crítica literária, pois concluir com uma imagem não é inconsistente com o método adotado, enquanto se insere na vontade de verdade acadêmica, o valor em si do discurso verdadeiro e sua presumível repercussão extra-muros.

"O travesti, o híbrido e o integrado: identidades brancas na Música Popular Brasileira". In: Miguel Pereira, Renato Cordeiro Gomes e Vera Lúcia Follain de Figueiredo (orgs.). *Comunicação, Representação e Práticas Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004, p.231-241.

Se é comum afirmar o valor da mestiçagem, mais raro é um branco identificar-se como negro. Embora raro, acontece na música popular, onde não produz estranhamento. Este texto explora o discurso de três músicos brancos que se apropriam do valor da cultura negra: Daniela Mercury, Gabriel o Pensador e Marcelo Yuka. Suas posições, dentro do discurso musical, constituiriam, afirmo, alternativas disponíveis aos brancos na sociedade brasileira. Em “A Cidade”, Daniela Mercury canta “a cor dessa cidade sou eu”, abraçando a cultura musical negra de Salvador e devolvendo-a com o acréscimo de seu prestígio de estrela pop branca na curva ascendente de sua popularidade. Representa menos uma hibridização de branco e negro do que uma espécie de travestismo racial. Gabriel o



Pensador assume como colegas mais próximas as bandas de hip hop enquanto se dirige aos valores de suas origens brancas. Segundo suas admoestações aos brancos, todos são produtos da miscigenação e, se houvesse consciência disso, não haveria racismo. Yuka parece apontar para uma nova possibilidade, dentro do campo discursivo do branco: a do branco reconhecer que está incrustado em uma realidade predominantemente negra, é parte integral dessa realidade: em lugar da classe social ser uma explicação alternativa do racismo, ela é ponto de partida para uma consciência de que “Todo camburão tem um pouco de navio negreiro”. Com ou sem brincadeira, diria que a vontade de verdade aqui é semelhante à do pregador: tem um texto consagrado pela opinião pública, uma mensagem a ser desvendada a partir do texto. No entanto, não me parece impossível que esse regime de verdade caiba na academia. Penso, por exemplo, no texto de Fredric Jameson, “O pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio”.¹⁸ Suas conclusões, sobre a necessidade de um “mapeamento cognitivo” da sociedade em redes é um projeto de política intelectual e artístico.

“The girl from Ipanema takes a look around: bossa nova’s cosmopolitanism, *mestiçagem*, diáspora”. Apresentado na conferência sobre “Culture, Politics, Race and Diaspora: the thought of Stuart Hall”. University of the West Indies, Kingston, Jamaica, 17-19 de junho 2004.

A bossa nova parece flutuar por cima das hierarquias e conflitos raciais, uma figuração paradoxal da excelência cultural branca com o samba negro em seu coração, paradoxo da mestiçagem para exportação. O trabalho examina a “Garota de Ipanema” como emblema da ambição cosmopolita da cultura brasileira. A bossa nova ainda é um modelo a seguir? Como pensar essa ambição hoje, em meio à globalização? O trabalho identifica na “Garota de Ipanema” o aval a uma posição brasileira pela qual, em troca da admissão ao clube cosmopolita da época, a identidade cultural brasileira fora da Zona Sul carioca passa em branco: “Nós também somos homens brancos”, a música parece dizer. Com a

¹⁸ Fredric Jameson. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. London: Verso, 1991.



referência a esse trabalho, feito em homenagem a Stuart Hall, concluo este texto. Talvez “The Girl from Ipanema takes a look around” seja o trabalho que mais gostei de ter escrito, nos últimos tempos. O que me leva a uma reflexão tangencial: qual é o papel do prazer, qual é o prazer do texto que nós produzimos e como esse prazer faz parte do sistema histórico, sistema institucionalmente constrangedor de nossa produção do verdadeiro? Reconciliação com a impotência ou a satisfação da boutade bem apontada?

