

Por que tenho razão: branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade acadêmica

Liv Sovik

O trabalho almeja debater nossas vontades de verdade acadêmicas (Foucault), a partir da zona de influência dos Estudos Culturais de Stuart Hall e seu texto "O legado teórico dos Estudos Culturais". Apresenta reflexões sobre o processo de uma pesquisa sobre a branquitude na mídia, particularmente a música popular, e os contextos em que seus principais textos foram produzidos. Expõe alguns avanços: conceitos elaborados de branquitude brasileira, uma proposta para a rediscussão da mestiçagem e um posicionamento sobre a comparação, que parece quase obrigatória, entre as relações raciais brasileiras e dos EUA. Analisa ainda alguns trabalhos elaborados durante a pesquisa sobre as identidades implícitas na música popular e propõe novas metáforas para o trabalho acadêmico.

Branquitude - Estudos Culturais - música popular brasileira

This article discusses our academic "wills to truth" (Foucault), from within the zone of influence of Stuart Hall and his "Cultural Studies and its cultural legacies". It presents reflections on the research process in a study of whiteness in the Brazilian media and mass culture, especially popular music, and on the contexts in which papers were commissioned and findings were made public. Some results are described: conceptualizations of Brazilian whiteness, a proposal for the

* Professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora do CNPq. (livsovik@terra.com.br)

Liv Sovik

rediscussion of the meaning of *mestiçagem*, the traditional description of Brazilian racial identity, and a reflections on what can be won from the comparison, which seems almost obligatory in discussions of race relations, between Brazilian and US race relations. Finally, it analyses some papers that focus specifically on white identities in popular music and proposes a discussion of the metaphors for producing truths in communications research in Brazil.

Whiteness - cultural studies - Brazilian popular music

No trabalho acadêmico das ciências sociais, se vive sob a tensão de ser inútil. Para que serve estudar, escrever e publicar? Que estatuto de verdade têm nossos textos? Em resposta a essas questões, muitas vezes, uma aposta: que uma torre de marfim pode ser menos um refúgio do que está acontecendo "lá embaixo" do que um posto de observação privilegiado. A verticalidade da metáfora antiga não condiz com a produção contemporânea do conhecimento: existem hoje parcerias e redes entre governo e universidades, empresas e centros de pesquisa, ativistas sociais e professores. Uma alternativa à torre de marfim seria, então, a metáfora da rede que envolve e configura a sociedade. Em ambas as metáforas, ainda está pouco discutida a relação – ou se aposta que uma conexão se fará – entre autor, texto e público no dia-a-dia do trabalho acadêmico. Neste texto quero refletir em público sobre as "vontades de verdade" que orientaram um projeto de pesquisa e escrita na área de Comunicação, na zona de influência dos Estudos Culturais. Necessariamente, inclui um relato sobre o que foi feito, na pesquisa, mas destaca algumas questões que possam contribuir para uma discussão mais sistemática do tipo de verdade que produzimos. Assim, se de um lado é necessário falar da trajetória de uma pesquisa e das suas principais conclusões, um dos objetivos, aqui, é de colocar para o debate o processo de afirmação do verdadeiro, que é "algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, sistema institucionalmente constrangedor)" (Foucault, 1996: 14).

A pesquisa em questão, financiada pelo CNPq entre 2003 e 2005, se intitula "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" e da percepção de que a valorização da cultura e diferença negras não necessariamente alteram as regras sociais racistas. 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 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); 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, uma separação entre o pensamento e a vivência social; 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, nos 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 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. Queria ir além da denúncia do discurso afetivo como forma de disfarçar o racismo, para poder entendê-lo suficientemente bem para propor discursos e até políticas comunicacionais e culturais alternativas. A seguir, uma discussão do que consegui colocar em debate, para a “comunidade acadêmica” e para os ouvintes de palestras e apresentações em âmbitos diferentes, ligados a ONGs e movimentos sociais.

A pesquisa foi feita à luz de textos de Stuart Hall, em especial “O legado teórico dos Estudos Culturais” (2003)¹, em que o autor relem-

bra os valores e paradigmas, mesmo que provisórios, que nortearam a construção dos Estudos Culturais ingleses, à luz da problemática “fluência teórica” dos Estudos Culturais dos EUA de 1990. A ponte conceitual, metafórica e histórica de Stuart Hall, entre o passado e o futuro, entre Birmingham e Champaign-Urbana, suscitou uma 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 de setores nas instituições acadêmicas e na 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. Nesse sentido, a relação entre a política na sociedade e o trabalho acadêmico é análoga à que Hall descreve no “Legado teórico”.

Trabalhar em resposta aos convites e questões de grupos ligados a movimentos sociais acaba colocando em cheque algumas regras disciplinares sobre o tipo de sofisticação teórica necessária para um discurso intelectual. Entre esses setores ativistas, se valoriza mais o ético-político e a utilidade prática das idéias para a produção de discursos no cotidiano, menos a definição nítida de conceitos ou sua genealogia (Curioso, para o intelectual acadêmico, é que na área social se favorece o esquecimento da origem das idéias: na luta contra-hegemônica, é melhor que todos se sintam autores das mesmas). Mas ambos os setores, social e acadêmico, valorizam pequenas guinadas discursivas como parte de um esforço coletivo e ambos os públicos vivem no meio ao que Hall chama de “mundanidade” ou “sujeira” da vida institucional e política, cada um com suas particularidades e consensos. A vontade de responder aos desafios desses dois mundos, o acadêmico e o militante, era também a vontade de responder ao desafio do texto de Hall quando ele definiu a importância do “intelectual orgânico” (cuja formação era uma metáfora para a finalidade dos Estudos Culturais) como sendo

sua capacidade de se comunicar com não-intelectuais e ao mesmo tempo trabalhar "na vanguarda do trabalho teórico intelectual" (Hall, 2003: 206-7). Finalmente, enquanto fazia o trabalho da pesquisa, 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): o trabalho teórico, segundo Hall, não se mede pelo seu grau de abstração, onde mais abstrato, melhor. Gostaria de problematizar 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 tentei 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*" (2002a), para um seminário preparativo da Conferência da ONU contra o Racismo, realizada em Durban em 2001. O público era de militantes, jornalistas profissionais, 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? Traduzi a pergunta para a área de Comunicação: qual é o papel da cultura de massa, ou seja, que relação têm essa cultura e sua tendência conservadora com uma posição individual contra-hegemônica? Se a consciência política se processa em meio à cultura de massa, que é uma condição da vida pública e privada, entretenimento e é discussão pública, enfrentamos um velho problema para pesquisadores em Comunicação, de como conjugar a sociologia da cultura com os prazeres gerados pelo produto 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* (1993: 175-8), quando fala das "dificuldades de sentimento" do "mitólogo" quando desvenda uma alienação, sua relação sarcástica com o mundo, sua condenação ao ideologismo.

No trabalho que apresentei, depois de retomar a tensão entre análises sociológicas e estéticas, relatei um caso surpreendente onde o prazer é uma chave para o compromisso político, o de Charles Black Jr., jurista constitucional norte-americano. Recordando o momento em que assistiu 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". (*apud* Oder, 1985) Essa experiência, segundo Black, estava na origem de sua atuação no movimento dos Direitos Civis, como advogado da equipe de Thurgood Marshall no histórico caso de segregação argüido diante da Corte Suprema dos EUA, *Brown X a Junta de Educação*, em 1954. Argumentei, então, que o exercício do gosto é um possível ponto não verbal de origem de uma 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 (2004) faz uma abordagem mais sofisticada teoricamente. Eis um primeiro limite de "*What a Wonderful World*" para o uso na teoria da comunicação: embora seu objetivo seja entender a recepção, é um texto sobre um caso atípico. Sua busca é por uma informação ou clareza ético-política, conforme mencionado acima, antes do que uma previsão de comportamento do grande público.

A partir de seu exemplo individual, o texto pressupõe que Black possa ser modelo não científico, de receptor, mas político, de um branco. Além da atuação no caso de *Brown*, se distinguiu pela modesta ambição pelo poder. Ele não era 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 "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 simpaticísimas. O mesmo vale para a pena de morte." (*Yale Bulletin*, 2001). 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 acadêmicos 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 análise da cultura e da comunicação?

Depois desse *excursus* no campo da reflexão político-cultural, voltei à arena da cultura de massa e às 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" (Sovik, 2004b), e, em versão para estrangeiro, "We Are Family: whiteness in the Brazilian media" (Sovik, 2004d). 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 inconfundível 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, então, o discurso afetivo

sobre as relações raciais - que muitas vezes termina uma discussão antes dela realmente começar ou faz com que a consciência negra pareça algo restrito aos truculentos e ressentidos -, ao afirmar que o elemento afetivo do cotidiano compensa as injustiças do *status quo*, é tomado emprestado do discurso solidário de descendentes dos que foram obrigados a reinventar a noção de família no bojo da escravidão.

Pode-se 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 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 Ramos (1995) e pelo que entendo ser suas atualizadoras na área de psicologia social (Carone e Bento, 2002), 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 três versões de uma tragédia:

- (1) A frase é "nóis sofre mas nóis goza", o bordão de José Simão presente na linguagem popular. O "nós" é a população brasileira, o Brasil, a nação: quais são as conotações de gênero e raça? Meu texto contextualizou a frase nas afirmações de pensadores sobre o Brasil e suas "três raças", analisadas por Marilena Chauí (2000).
- (2) As três versões são as reportagens em 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 Prado (2002) 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, 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 história das relações raciais norte-americanas, formadora em parte de minhas perspectivas sobre a igualdade racial e ponto de comparação permanente no debate brasileiro, que fui bolsista no Woodrow Wilson International Center for Scholars, em julho e agosto de 2003. WWICS é um “*think tank*” em Washington, um instituto de pesquisa 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? Como a distinção entre as relações raciais nos Estados Unidos e no Brasil e a representação de suas respectivas histórias pode ajudar a pensar a base para essas ações e discursos? Elaborei um referencial para a comparação Brasil/Estados Unidos, 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, de uma forma sofisticada e amplamente aceita no Brasil. O resultado foi “Joaquim Nabuco e a ontologia do Brasil – uma entrevista comentada de Caetano

Veloso” (Veloso e Sovik, 2003). Destacou-se a “história gloriosa do Brasil” que Nabuco e Caetano querem promover e a necessidade de partir do Brasil como valor, como referência primeira e não uma versão sempre deficiente da situação norte-americana. Foi nesse contexto que retomei uma diferença brasileira, que se sobressai, mesmo em uma comparação que entende que o modelo para o Brasil é brasileiro: qual é o lugar que se deve atribuir ao movimento negro, na história do país. Será que um herdeiro legítimo da história brasileira e da cultura globalizada como o movimento negro brasileiro continuará sendo considerado (excessivamente) sujeito a influência norte-americana?

O discurso oficial dos EUA reconhece o valor para a nação do movimento dos direitos civis, fala da inclusão da minoria negra e valoriza sua luta (mesmo que, ao enfatizar a participação multirracial, embranqueça a história, dando destaque a heróis brancos). Skrentny (2002) apresenta outra versão, menos heróica, dessa história. As comparações do segregacionismo no sul dos EUA com o nazismo, feitas na arena internacional no período depois da Segunda Guerra Mundial, foram um dos determinantes da política adotada pelo governo federal nos anos 60, contra a opinião de sua base majoritariamente branca. O discurso norte-americano que usa a história do movimento de direitos civis para explicar as relações raciais, tem a força de sua moral e de seu ponto de origem imperial, mas ao mesmo tempo é vulnerável por ser, como todos os discursos moralistas, voluntarista e normativo: o movimento pelos direitos civis norte-americano é proposto como modelo, muitas vezes, pelos norte-americanos, mas na ausência das mesmas condições históricas e culturais, de fora se vê como camisa-de-força que esses americanos parecem crer que todos devem experimentar.

O discurso da mestiçagem brasileira, que funciona também como explicação da identidade racial, é mais flexível, menos moralista e, com essa característica consegue prestígio não só no Brasil, mas no exterior. Ao contrário do segregacionismo americano, a convivência racial brasileira não é fácil de comparar com o racismo nazista. O trabalho apresentado no final do período em Washing-

ton procurou repensar a mestiçagem de tal forma que não fosse uma rota de fuga à discussão do racismo – como muitas vezes é, quando comparado à história americana - e, ao mesmo tempo, reconhecesse sua importância para a cultura e identidades brasileiras, como muitas vezes os críticos da democracia racial não fazem. No trabalho, conclui que é importante dar novos sentidos à 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 United States”. O trabalho foi apresentado em videoconferência 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, presidente 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 contraste com a história dos EUA de segregação e perseguição dos negros, seria de conciliação e convivência pacífica. Segundo nota no site do MinC, 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 digna de registro histórico. Houve de fato uma mistura cultural.” (Turiba, 2003) Ou seja, se o modelo é os EUA (hipótese que se nega ao mesmo tempo), o Brasil tem boas relações raciais.

Se não influencia a política, a politização do discurso acadêmico via Estudos Culturais é inócua? Ainda tentei entrar em campo onde os sentidos da mestiçagem são debatidos, elaborando um brevíssimo

texto baseado no trabalho feito em Washington. "Alô alô mestiçagem" foi apresentado em novembro de 2003 em um painel do IV Diálogos Contra o Racismo,² 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 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 a 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 juntos o racismo, 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, freqüenta 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 porta-vozes 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 mestiça-

gem, 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; estava vestida de blusa branca com um amplo decote e se encostava 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. A cena me lembrou o quanto essa figura que sofre mas goza, que é imaginada como mulher mestiça e sensual, também domina seu ambiente; reluz na fantasia dos outros e também coloca em cena seu próprio roteiro.

É preciso repensar a mestiçagem levando em conta a complexidade da cena cultural brasileira, recolocando em 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 que silenciam sobre as relações raciais, usei interpretações da história de discursos identitários para explicar um fragmento de um discurso atual, de José Simão. Ao fazer isso, esses ensaios se afiliam a uma tradição em que também se encontra Walter Benjamin e não são tão extravagantes quanto os textos intuitivos do consagrado autor de teoria da Comunicação, Marshall McLuhan, que citava Shakespeare para demonstrar a verdade de suas teorias sobre os meios de comunicação e os sentidos.

Também nessa pesquisa elaborei textos mais classicamente formados pela disciplina acadêmica. Escrevi três interpretações da música popular em que a investiguei 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. Todos os textos procuram causar estranhamento em torno de algo familiar, a esse respeito: o Nordeste como paisagem enluarada, romântica

e, também, identificada com a escravidão, em *Noites do Norte*, de Caetano Veloso; a identificação branca com a cultura negra, na obra de vários artistas contemporâneos; e o cosmopolitismo bossa-novista, identificado com a Zona Sul do Rio de Janeiro e sintetizado na "Garota de Ipanema".

"Vozes ouvidas nas *Noites do Norte*: etnicidade dominante na obra recente de Caetano Veloso" (Sovik, 2002b) 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, uma imagem poética da noite, no hemisfério norte. "*God deliver us from things that go bump in the night*" ["Que Deus nos livre das coisas que fazem ruídos surdos à noite"], dizia uma oração tradicional da Cornúlia, mais antiga do que a regulamentação litúrgica do *Book of Common Prayer* anglicano, de 1559: a referência só pode ser a fantasmas. Mais uma vez, usei a comparação para afirmar uma diferença fértil, um contraste que destaca o que não se percebia com tanta clareza, antes de uma falta e sugeri que fosse interessante, na discussão das relações raciais, não dispensar o medo da retaliação dos oprimidos. Metodologicamente, o trabalho segue os moldes da crítica literária, ao concluir com uma imagem, enquanto se insere na vontade de verdade acadêmica, que postula o valor do discurso verdadeiro e sua repercussão extra-muros.

Tratei versões do lugar ocupado pela cultura negra no imaginário hegemônico em "O travesti, o híbrido e o integrado: identidades

brancas na Música Popular Brasileira” (Sovik, 2004a). 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, constituem 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 reconhece rappers negros como companheiros mais próximos, enquanto se dirige aos valores de suas origens brancas. Segundo suas admoestações aos brancos, todos os não brasileiros são não-brancos (Caetano também diz isso, mas sempre em contraste com os brancos do norte) e, se todos tivessem consciência disso, não existiria 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”. O procedimento e vontade de verdade aqui são semelhantes aos de qualquer hermenêuta: a música popular é um texto consagrado pelo público, cuja “mensagem” é lida e relida por ele e cujos sentidos podem ser desvendados por especialistas que sabem o que destacar. Faz parte de longa tradição acadêmica entender que a interpretação que convence é, pelo menos provisoriamente, verdade.

“The girl from Ipanema takes a look around: bossa nova’s cosmopolitanism, *mestiçagem*, diáspora” foi apresentado em uma conferência em homenagem a Stuart Hall, em Jamaica em junho de 2004, e em versão brasileira, na Escola Superior de Propaganda e Marketing, em São Paulo, em maio de 2005. 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, a mestiçagem para exportação. O trabalho examina a "Garota de Ipanema" como emblema da ambição cosmopolita da cultura brasileira. 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. A bossa nova ainda é um modelo a seguir? Como pensar a ambição cosmopolita hoje, em meio à globalização? Talvez "The Girl from Ipanema takes a look around" seja o trabalho que mais gostei de escrever, nos últimos tempos. O que me leva a uma reflexão tangencial: qual é o papel do prazer do texto que nós produzimos e de que maneira esse prazer faz parte do sistema histórico, sistema institucionalmente constrangedor de nossa produção do verdadeiro? É nosso ponto de fuga dos rigores disciplinares ou, como sensação, uma garantia que, finalmente, acertamos a bola de tênis da Verdade no meio da raqueta e alguém verá ou, até, rebotará?

Essa nova metáfora é um dos frutos da presente análise. É lúdica, talvez até frívola, quando comparada com as metáforas usadas por Hall em "O legado teórico": do trabalho intelectual como uma luta com os anjos, da formação do intelectual orgânico como produto ideal dos Estudos Culturais dos anos 60 e 70, da entrada do feminismo no âmbito dos Estudos Culturais como se fosse um ladrão à noite e aproveitou o momento. Mas o espírito deste texto não é frívolo. Procura trabalhar com os Estudos Culturais para além de suas metodologias em estudos de recepção ou a utilidade de seus textos principais em pesquisas: sem prejuízo desse uso, procura trabalhar com eles além de sua dimensão escolar. Reflete sobre a tradução ou transplantação dos Estudos Culturais para o Brasil, em uma pesquisa específica. Tenta responder ao desafio colocado por Stuart Hall e Michel Foucault de posicionar-se sobre a produção de verdades.

Para não terminar com algo frívolo, talvez seja interessante retomar metáforas mais antigas do conhecimento. Os trabalhos aqui

relatados são afiliados à tradição da retórica e da lógica, antes da enciclopédica. Um próximo trabalho poderia investigar a forma em que as controvérsias sobre o saber especificamente comunicacional, na área de Pós-graduação em Comunicação no Brasil, podem ser entendidas como choques entre as tendências mais retóricas e mais enciclopédicas, isso em um momento em que ambas essas veneráveis tradições estão em cheque. A proliferação da informação e das perspectivas sobre a verdade, gerada pelas condições políticas e as novas tecnologias de informação na segunda metade do século XX, fez com que a primeira tradição, mais filosófica, jurídica e literária, perdeu a autoridade que a ascendência da alta cultura ocidental proporcionava; a segunda, mais ligada a um modelo classicamente científico, é questionada em sua premissa de que os fatos são estáveis e, portanto, sujeitos a um registro permanente. Em ambas as tendências, instalam-se inseguranças com relação à utilidade do conhecimento acadêmico, mencionadas no início deste texto. Defende-se, neste trabalho, a tradição mais retórica que norteou a pesquisa sobre branquitude – mesmo reconhecendo suas vulnerabilidades, sua tendência ao ensimesmamento. Acredito que a pesquisa não incorreu nesses excessos e que levou a elucidações de objetos socialmente reconhecíveis, antes mais opacas. Ainda pergunto: quais seriam as metáforas que descrevem e circunscrevem a relação entre as verdades dos universos acadêmico e social, no trabalho de pesquisa em Comunicação cujos conceitos parecem mais estáveis e cujas metodologias, menos escorregadias?

Notas

¹ Todos os textos de Stuart Hall mencionados neste artigo se encontram na mesma coletânea, *Da diáspora: identidades e mediações culturais* (org. Liv Sovik). Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Unesco, 2003.

² Diálogos contra o Racismo começou como debate sobre o que fazer, entre ONGs do movimento negro e ONGs não negras, para dar continuidade à ação conjunta durante a preparação e realização da conferência de Durban. Relatos das discussões falaram de conversas francas e, às vezes, duras. Chegou-se à conclusão de que uma atividade comum possível era uma campanha publicitária contra o racismo e é assim que surgiu a campanha "Once você guarda o seu racismo?", pergunta criada para evitar a negação do próprio racismo enquanto se afirma que o racismo é um

problema social. Hoje, os Diálogos mantém um site www.dialogoscontraoracismo.org.br e a campanha publicitária continua a divulgar a discussão. Enquanto isso, para pesquisadores de Comunicação, surgem novas perguntas sobre os destinos publicitários dos debates sociais e políticos na sociedade contemporânea.

Bibliografia

BARTHES, Roland. *Mitologias* (9ª. ed). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993 (1957), p.175-178.

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

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

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996 [1971].

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

GUERREIRO RAMOS, Alberto. "Patologia do 'branco' brasileiro". *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Unesco, 2003.

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

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

PRADO, José Luiz Aidar. "A construção semiótica da violência em *Veja*: por uma ética da não fidelidade do leitor". *Revista Signos*. Madrid, n.2, abril 2002.

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

SOVIK, Liv. "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, 2004a, p.231-241.

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

_____. "Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e mídia no Brasil". In

Vron Ware (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004b.

_____ "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 2004c.

_____ "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 2002b.

_____ "We Are Family: whiteness in the Brazilian media". *Journal of Latin American Cultural Studies*. (London) Vol.13, No.3, December 2004d.

TURIBA, Luis. "Cultura, raça e desigualdade". <http://www.cultura.gov.br/>. Acessado em 27 de agosto de 2003.

VELOSO, Caetano e SOVIK, Liv. "Joaquim Nabuco e a ontologia do Brasil". Revista *Margens/ Márgenes*. (Belo Horizonte/Buenos Aires/Mar del Plata/Salvador) N.3, julho 2003, p.22-29.

Yale Bulletin and Calendar. "Noted legal scholar and humanist Charles L. Black Jr. dies". *Yale Bulletin and Calendar*, 18/05/01, Vol.20 No.30. www.yale.edu/opa/v29.n30/story9.html Acessado em 19 de maio de 2005.