



Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)

ISSN: 1984-6487

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ)

Alexander, Bryant Keith; Raimondi, Gustavo Antonio
Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa
da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon) 1
Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), núm. 37, e21303, 2021
Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ)

DOI: <https://doi.org/10.7440/res64.2018.03>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293369761023>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UERJ redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

DOSSIÊ

Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon)

Bryant Keith Alexander¹

> bryantkeithalexander@lmu.edu

ORCID: 0000-0001-7382-6696

Gustavo Antonio Raimondi²

> gustavo.raimondi@gmail.com / gustavo_raimondi@ufu.br

ORCID: 0000-0003-1361-9710

¹California State University
Los Angeles, Estados Unidos

²Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia, MG Brasil

Tradução de Gustavo Antonio Raimondi, Marcos Vinícius Rodrigues Silva e Nelson Filice de Barros.

Copyright © 2021 Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Resumo: Este artigo usa o icônico texto *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon como um tropo metonímico para examinar a natureza dos “Estudos Brancos” por meio do enquadramento autobiográfico de um crítico Negro. O artigo está estruturado em três componentes. Em primeiro lugar, a identidade socialmente construída de “Branquitude” como incorporada, emergente e criticada por aqueles no (e do) projeto dos “Estudos Brancos”. Em segundo lugar, é abordada a questão de como os “Estudos Brancos” servem como um projeto para “sustentar a Branquitude”, à luz da crescente crítica social e cultural da Branquitude. Em terceiro, o artigo apresenta um argumento para a natureza performativa da Branquitude que cruza as fronteiras de raça e etnia. O artigo também aborda questões de autenticidade embutidas na política e nas interseções da performatividade de raça e cultura, ao mesmo tempo em que estende a noção de Branquitude, bem como de Negritude, como uma realização performativa.

Palavras-chave: Performatividade; Estudos de Branquitude; Sustentabilidade; Autenticidade; Frantz Fanon.

Black skin/white masks: the performative sustainability of whiteness (with apologies to Frantz Fanon)

Abstract: This article uses the iconic text *Black Skin/White Masks* by Frantz Fanon as a metonymic trope to examine the nature of White Studies through the autobiographical frame of a Black critic. The article is structured around three components. First, the socially constructed identity of “Whiteness” as embedded in, emergent from, and critiqued by those in (and of) the project of White Studies. Second, it addresses the question of how White Studies serves as a project for “sustaining Whiteness,” in light of increasing social and cultural critique of Whiteness. Third, the article initiates an argument for the performative nature of Whiteness that crosses borders of race and ethnicity. The article also address issues of authenticity embedded in the politics and intersections of performing race and culture while extending the notion of Whiteness, like Blackness, as a performative accomplishment.

Keywords: Performativity; White(ness) Studies; sustainability; authenticity; Frantz Fanon.

Piel negra/máscaras blancas: la sostenibilidad performática de la blanquitud (con disculpas a Frantz Fanon)

Resumen: Este artículo utiliza el icónico *Black Skin, White Masks* de Frantz Fanon como un tropo metonímico para examinar la naturaleza de los “estudios blancos” a través del marco autobiográfico de un crítico negro. El artículo está estructurado en tres partes. Primero, la identidad construida socialmente de “Blanquitud” como incorporada, emergente y criticada por aquellos en (y desde) el proyecto de “Estudios Blancos”. En segundo lugar, aborda la cuestión de cómo “estudios blancos” sirven de proyecto para “sostener a la Blanquitud” a la luz de la creciente crítica social y cultural de Blanquitud. En tercer lugar, el artículo presenta un argumento a favor de la naturaleza performativa de Blanquitud que cruza los límites de la raza y la etnia. El artículo también aborda cuestiones de autenticidad incrustadas en la política y en las intersecciones de la performatividad de la raza y la cultura, al tiempo que amplía la noción de Blanquitud, así como de Negritud, como un logro performativo.

Palabras clave: Performatividad; Estudios de blanquitud; Sustentabilidad; Autenticidad; Frantz Fanon.

Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon)¹

Usamos a máscara que sorri e mente. Ela esconde nossas bochechas e protege nossos olhos. Essa dívida que pagamos à astúcia humana; com corações dilacerados e sangrando, nós sorrimos e com uma boca com miríades de sutilezas. Por que o mundo deveria ser diferente, contando todas as nossas lágrimas e suspiros? Não, que eles apenas nos vejam, enquanto usamos a máscara. (Paul Lawrence Dunbar, 1993).

Em uma época em que a dúvida cética tomou conta do mundo, em que, segundo os dizeres de um bando de cínicos, não é mais possível distinguir o senso do contra-senso, torna-se complicado descer a um nível onde as categorias de senso e contra-senso ainda não são utilizadas. (Frantz Fanon, 1967, p. 9).

Acho que pela aparência sou meio que à prova de suspeitas, de qualquer maneira. Você se lembra de como eu costumava ter dificuldade na escola tentando convencer os professores do que eu era realmente “colorido”... Desde que comecei a me passar por Branco, ninguém jamais duvidou que sou Branco. Onde eu trabalho, o patrão é sulista e está sempre falando mal de Negro na minha presença, sem perceber que eu sou um. É para rir! (Langston Hughes, 1962, p. 51).

Como professor Negro², alguns Negros me acusaram de “agir como Branco”. Essa acusação é diferente da prática de “passar por Branco” – consideran-

¹ Este artigo foi originalmente publicado com o título “Black Skin/White Masks: The Performative Sustainability of Whiteness (With Apologies to Frantz Fanon)” na *Qualitative Inquiry*, Volume 10, Number 5, 2004: 647-672.

² O presente artigo recorre ao uso de iniciais maiúsculas em termos como ‘Negros’ e ‘Branco’ a fim de realçar a dicotomia presente em ambos os termos. Alguns termos são apresentados com todas as iniciais maiúsculas devido à construção original do manuscrito que busca problematizar o poder atribuído (ou não) a determinadas perspectivas analíticas; enquanto os itálicos são utilizados para termos ou palavras do idioma original do manuscrito que não apresentam uma equivalência de tradução, enquanto outras palavras ou termos ficaram em itálico conforme a versão original do manuscrito, que ora busca problematizar estas questões e ora busca sinalizar as versões originais de texto que são debatidas ao longo do manuscrito.

do minha pele marrom-escuro e os *dreadlocks*. A crítica cultural de “agir como Branco” frequentemente vem de Negros urbanos que se consideram autênticos e reais. Ou, pior ainda, vem de alguns de meus colegas Negros, aqueles que se “guetaram” dentro da “torre de marfim Branca”, que veem como uma traição minha recusa em politizar mais ainda minha presença Negra. Em última análise, a avaliação de “passar por Branco” funciona em alinhamento com a gama performativa limitada do que significa ser um homem Negro e o que significa ser um professor universitário. Ambos têm expectativas estereotipadas de uma masculinidade estoica, um comportamento contido e um impulso disciplinar rápido. E assim, para alguns, posso aparecer como “o professor da minoria... como a personalidade autoritária tradicional... John Houseman em uma resistência racial” (Karamcheti, 1995, p. 143).

No passado, o comentário sobre minha *performance* cultural, que, muitas vezes, implica gênero e raça (agir como um homem Branco), sempre foi recebido em contraste com minha invenção criativa. No final das contas, com a proliferação do que foi construído como “Estudos Brancos”, fiquei interessado na noção de “agir como Branco”. Mais importante, meu interesse se aprofundou naquilo que construo como a sustentabilidade performativa da Branquitude.

Meu interesse está fundamentado em um método reflexivo de ampliar a compreensão e a teorização sobre os “Estudos Brancos”, bem como a prática da “*performance* racial”. Eu compreendo tais campos como projetos separados, mas interligados. E se “pesquisadores qualitativos estudam seus campos, tentando encontrar sentido, ou interpretar fenômenos em termos dos significados que as pessoas trazem para eles” (Denzin e Lincoln, 1998, p. 3), então este é um estudo qualitativo que está situado tanto na comunidade (cultural) acadêmica que produz tal discurso como no cotidiano da vida em que as teorias são performadas com consequências.

Este artigo está estruturado em torno de três componentes: primeiro, a identidade socialmente construída de “Branquitude” incorporada, emergente e criticada por aqueles no (e do) projeto de “Estudos Brancos”. Em segundo lugar, coloco a questão: como os “Estudos Brancos” servem como um projeto para manter a Branquitude em uma época de crescente crítica social e cultural da Branquitude? Em terceiro, apresento e desenvolvo um argumento inicial da natureza performativa da Branquitude que cruza as fronteiras de raça e etnicidade. No processo, cada seção deste artigo é emoldurada por minha própria experiência autoetnograficamente detalhada, vivida como uma *performance* e como uma resistência à Branquitude.

Branquitude como objeto de estudo/crítica

Quer sejam (*alguns dos*) meus alunos Negros ou (*alguns dos*) meus alunos Brancos, (*alguns dos*) meus colegas Negros ou (*alguns dos*) meus amigos liberais Brancos, há sanções e lembretes de suas expectativas performativas de Branquitude, de Negritude e, particularmente, de masculinidade Negra. Veja, sempre que falo com alguns Brancos com franqueza e honestidade, sem o cuidado obrigatório de controlar minha língua, sou percebido como a quintessência do “homem Negro ameaçador”, pois, historicamente, ao falar com os Brancos, os escravos Negros eram forçados a sublimar sua paixão e canalizar sua intenção em uma verborragia cuidadosamente elaborada que revelava um temperamento contido e um discurso articulado – afetuoso, se não bajulador – para evitar serem percebidos como fora de controle, insolentes, desrespeitosos ou, pior ainda, rebeldes. É essa realidade histórica que, em parte, deu origem à prática de troca de códigos e vozes duplas, significantes do discurso Negro (ver também Gates, 1988):

O padrão de comunicação encontrado no instável mundo colonial era governado por uma contingência radical. A civilidade do escravo, do colonizado e de seus descendentes permanece encoberta e furtiva. Seus significados e mudanças podem ser táticos e performativos; contestatórios, bem como compensatórios. (Gilroy, 1995, p. 16).

Essa exigência de contenção sutil, como o privilégio de quem o exige, é “apenas esperada”, mesmo que minha voz seja paralela à sua própria língua não mediada e não censurada. Como Michelle Fine, em seu ensaio *Witnessing Whiteness*:

Eu me pego tentando entender como a branquitude acumula privilégios e *status*; se envolve em camadas protetoras de recursos e/ou benefícios da dúvida; como a branquitude repele a fofoca e o voyeurismo e, em vez disso, exige dignidade. (1997, p. 57).

Peter McLaren (1999) começou a responder a essa pergunta quando disse:

A codificação da Branquitude como um hieróglifo social associado à civilidade, à racionalidade e ao avanço político é parte de formações sociais e culturais herdadas, formações que nasceram após o início do capitalismo e seu casamento com o industrialismo e o militarismo” (Peter McLaren, 1999, p. 40).

Nakayama e Krizek (1995) me lembraram que:

O risco para os pesquisadores críticos que optam por interrogar a branquitude, inclusive que desenvolvem etnografia e estudos culturais, é o risco do essencialismo. O que quer que “branquitude” realmente signifique, é constituído apenas por meio da retórica da brancura. Não há “verdadeira essência” na “branquitude”; existem apenas construções históricas contingentes da localização social. (Nakayama e Krizek, 1995, p. 293).

A *performance* da Branquitude é uma prática autorreificadora, uma prática que sustenta a capacidade de nomear, a capacidade de não ser nomeado e o poder de falar sem ser punido, enquanto desenvolve o processo de punir os outros. Portanto:

Embora não tenhamos disponibilidade semântica para capturar totalmente o significado e a função da branquitude, podemos pelo menos descrevê-la como uma estratégia, articulação ou modalidade discursiva. Ou podemos nos referir a ela, talvez, como uma forma de discurso privilegiado, um padrão de negociação que ocorre em condições geradas por formações discursivas e relações sociais específicas. (McLaren, 1999, p. 40).

A Branquitude “em si” resiste à codificação. É apenas perceptível em sua *performance*.

Cultura é *fazer*, raça é *ser*, e *performance cultural* desempenha papel similar e, ao mesmo tempo, alternativo na conquista de pertencimento e legitimidade social. Dwight Conquergood (1989, p. 831) me disse que “culturas e sujeitos não são dados, eles são feitos, mesmo como ficções, eles são ‘inventados’... eles sustentam a promessa de re-imaginar e remodelar o mundo”. Com essa contribuição, eu foco no engajamento ativo do fazer e construir, que sempre sinaliza a implicação da *performance* na construção da identidade. A realidade da cultura existe apenas em atos performativos socialmente negociados. É a partilha dos atos que constrói comunidades de cultura. “E, uma vez que a raça em si – na medida em que é algo em si – se refere a algumas diferenças geográficas/físicas intrinsecamente insignificantes entre as pessoas, é a imagem da raça que está em jogo” (Dyer, 1997, p. 1).

Para que a Branquitude seja um objeto de estudo, ela deve ser reconhecida como uma presença substancial. Deve ser reconhecida como mais do que a marcação visual pelo seu oposto, ou, mais especificamente, mais do que apenas servir como o padrão, no qual os Brancos definem o que são por meio de um processo negativo do que não são – como Saussure (1960) escreveu sobre oposições binárias. Ou como Stephanie M. Wildman afirmou:

A branquitude é raramente nomeada em conversas sobre raça, exceto quando é discutida como o oposto de Negro. As discussões sobre raça são geralmente construídas ao longo desse eixo bipolar, tornando invisíveis muitas das dinâmicas de construção social de raça e, assim, perpetuando o privilégio Branco. (Wildman, 1997, p. 324).

Desse modo,

A branquitude é na verdade coproduzida com outras cores, geralmente junto com a negritude, em uma relação [tensão] simbiótica. Onde a branquitude cresce como uma construção ‘natural’ para qualidade, mérito e vantagem e a ‘cor’ se desintegra para incorporar déficit ou ‘carência’. (Fine, 1997, p. 58).

A Branquitude deve ser reconhecida como algo que é performativo, alguma coisa que faz alguma coisa no mundo, ou pelo menos no momento de seu engajamento. É algo que está ligado ao acesso, à construção social do poder, ao mérito e ao valor – que leva à (ouso dizer) prática do privilégio. No sentido Foucaultiano (1974), o discurso sobre a Branquitude sistematicamente forma os objetos dos quais fala – invocando uma presença que não se manifesta no físico, mas na construção social de identidade, mérito e valor. Ao estender sua discussão sobre a personagem de Allie, no filme *Single White Female*, Ellen Brinks (1995) fez uma crítica à personagem que desejo aplicar aos “Estudos Brancos”. Cito-a com o propósito de captar o valor substantivo de sua crítica:

Ao universalizar-se como mercadoria [*commodity*], Allie perde a capacidade de se definir como sujeito particular. E, como objeto de desejo mercantilizado, sua privacidade ilusória é contida de forma objetificada. A lição foucaultiana que Allie não consegue compreender é que essa perda do *Eu* oferece outras formas de poder e privilégio. Sendo a mercadoria encontrada em todos os lugares ou fixada em nenhum lugar (como a ideologia), seu poder de controle se expande. Em outras palavras, a extensão de sua subjetividade também é uma medida potencial de sua capacidade de ser determinada como um objeto. A identidade homogeneizada não necessariamente restringe ou oblitera o exercício de poder de Allie. Allie, no entanto, deseja desesperadamente manter e afirmar certas distinções de classe com as homogeneizações indumentárias que ela produziu. Ela garante os direitos autorais de sua linha de *software* controlando (seus lucros) por propriedade exclusiva e legal. Isso inclui um mecanismo integrado que permite que Allie sozinha apague o programa a qualquer momento que desejar. (Brinks, 1995, p. 7).

Eu acredito que os “Estudos Brancos” se desenvolvem como a construção acadêmica de uma mercadoria disciplinar e, conseqüentemente, a mercadorização de todos aqueles que operam nas análises de distinção racial. Mas isso não é uma mercadoria para ser comprada e vendida, como corpos negros em um comércio de escravos. A construção da mercadoria nos “Estudos Brancos” é o significante dos mitos de nacionalidade e identidade. E, apesar de algum idealismo antiquado de que somos todos iguais, a imagem idealizada de ser americano ainda está ligada à Branquitude.

A “replicação objetivada” da Branquitude é estratificada e ultrapassa as fronteiras de classe e localização geográfica. Assim, Toni Morrison (1992) fez a pergunta: “quais partes da invenção e do desenvolvimento da branquitude atuam na construção do que é vagamente descrito como ‘americano?’” (p. 9). Ao abordar essa pergunta, tanto em relação a Morrison quanto à minha preocupação maior, lembro-me dos anúncios de “American Dream”, a série da rede NBC. Ambientado no final dos anos de 1950 e início dos anos de 1960, o comercial sobre a série abre com um trio de garotas negras cantando para a diversão de uma audiência presumidamente Branca. A imagem está em preto e branco; é uma filmagem antiga e granulada, de um tempo passado. Na verdade, a premissa é baseada na nostalgia, naquele desejo de retornar a um passado vagamente lembrado.

Como a própria nostalgia, “(talvez o tropo final do retorno) como um excesso da história” (Pollock, 1998, p. 93), a série promete ser sobre o retorno dos Brancos ao “sonho de um estado de segurança e ordem” antes do ápice do movimento dos direitos civis (Baldwin, 1985, p. 291). A série é um ato performático de Branquitude, que busca resgatar e sustentar a memória de uma História Branca. De fato, nos comerciais da série, são apresentadas famílias brancas “reais” testemunhando a importância do significado, do envolvimento e da visualização do “retorno” da família Branca, que é o argumento central da série. Nos seus testemunhos, eles choram e reproduzem cenas cruciais que tocaram seus corações e validaram suas experiências vividas.

Nos “Estudos Brancos”, “a lição foucaultiana”, sobre a qual Brinks (1995) escreveu, não está perdida. Nesses tempos em que a discussão sobre multiculturalismo e diversidade cultural é cada vez maior, os “Estudos Brancos” afirmam um tipo de visibilidade para a Branquitude que há muito se evitava, pois “continua a influenciar a identidade, tanto daqueles dentro quanto daqueles fora de seu domínio” (Nakayama e Krizek, 1995, p. 291). Charles A. Gallagher (1997, p. 10) afirmou que, “em grande parte, [a revelação da] identidade branca é uma reação à entrada de grupos raciais e étnicos historicamente marginalizados na arena política e na luta pelos recursos sociais”. Então, eu traço uma analogia entre a especificidade do *copyright* da linha de *software* de Allie com a intervenção dos “Estudos Bran-

cos” na política cultural e na tentativa de manter esse senso de controle por meio do discurso. Como o “mecanismo embutido que permite que Allie sozinha apague o programa, a qualquer momento que desejar” (Brinks, 1995, p.7), Branquitude é a *performance* que dá suporte aos “Estudos Brancos”. Assim, a imagem do sonho americano é mantida.

Os “Estudos Brancos” são “capturados na ação de definição social” (Richards, 1993). E, com esse sentido, os “Estudos Brancos” não estão definindo o que é novo, como o início de uma nova conversa disciplinar ou de uma nova construção social. Estão empenhados em um processo de redefinição, de reclassificação e redeferenciação do que sempre existiu. Howard Winant (1997) afirmou que:

A Branquitude foi profundamente fissurada pelos conflitos raciais do período pós-direitos civis. Desde a década de 1960, o discurso racial contemporâneo foi incapaz de funcionar como uma lógica de superioridade racial e exclusão justificada. Portanto, foi forçado a rearticulações, representações, reinterpretções do significado da raça e, forçosamente, da branquitude. (Winant, 1997, p. 40)

“Estudos Brancos” são, portanto, um projeto de redefinição das fronteiras e dos parâmetros da Branquitude – simultaneamente desconstruindo e reconstruindo. “O DISCURSO é capaz de explorar o mecanismo de rejeição em sua heterogeneidade por ser uma prática que pulveriza a unidade, tornando-se um processo que postula e desloca teses” (Kristeva, 1984, p. 208).

James Snead (1990, p. 245) referiu-se aos “Estudos Brancos” como *contágio cultural*, “não de doença, mas da consciência compartilhada de uma energia compartilhada”. Snead passou a definir o termo em mais detalhes:

Talvez, o que mais importa em relação ao contágio cultural seja o fato de que, com o tempo, conscientiza-se que isso *já aconteceu*. O contágio, sendo metonímico (*con + tangere = “tocar juntos”*), envolve... um processo real de contatos entre pessoas, ao invés de uma configuração quantitativa de valor metafórico. Se a *coleção* existe como fiadora de valor prospectivo, então o contágio é uma tentativa retrospectiva de avaliar uma proximidade que parece ter sempre estado presente em forma latente e já irrompeu sem causa ou aviso... Mesmo que a *coleção* domestique e organize barreiras e distâncias, o contágio parece já ter tornado obsoletas as barreiras para sua própria disseminação. (Snead, 1990, p. 245).

O uso da palavra “coleção” por Snead (1990, p. 244) é uma referência à “universalidade” e a um movimento em direção ao acúmulo de “textos, artefatos, nações, povos como possibilidades” e à homogeneização do estado sob a rubrica

de Branquitude. Eu uso a perspectiva de Nakayama e Krizek (1995, p. 293) para seguir esta afirmação, “a universalidade da branquitude reside em sua posição já definida como tudo”.

Portanto, o projeto dos “Estudos Brancos” é conflitante. Ele está preso entre possuir e renegar a história, entre descentrar a Branquitude em debates raciais e, ao mesmo tempo, centrar a Branquitude como um objeto de estudo e crítica. O enunciado de Mike Hill (1997) em *Vipers in Shangri-la Whiteness, Writing, and Other Ordinary Terrors* oferece um ponto-chave. Ele afirmou que, “infelizmente, a presença da branquitude dentro de nosso alcance crítico cria um certo constrangimento inevitável de distância”, o qual pessoalmente me atraiu e me distanciou (Hill, 1997, p.3), no sentido de que o constrangimento sinaliza uma tentativa de objetividade crítica, mas é combatido pelos interesses investidos na Branquitude. Hill disse:

A Branquitude se torna algo que nós (escolhemos para a crítica) e evitamos (ao reivindicar a Branquitude para a crítica, o que mais podemos ser se por acaso somos identificadamente Brancos?). A aderência epistemológica e a oscilação ontológica imanente nos “Estudos Brancos” são precisamente o conflito. (Hill, 1997, p. 3).

McLaren (1999, p. 42) problematizou esse dilema ainda mais quando afirmou que “os Brancos ainda têm os privilégios de serem Brancos, embora renunciem ideologicamente à sua branquitude, muitas vezes com as melhores intenções”. Consequentemente, aqueles Brancos envolvidos na promoção dos “Estudos Brancos” se posicionam como sujeitos e objetos em uma nova etnografia que tem implicações auto-reificantes em sua produção simultânea de “mesmidade” e “outridade” – em um terreno cultural já manchado com o legado da história.

Sustentando branquitude por meio do estudo da branquitude

Na faculdade, tive minha primeira aula de História Negra. Foi uma disciplina que eu, como estudante de educação, fiz como optativa, porque meu orientador Branco não acreditava que seria aceita para cumprir a exigência da universidade em curso de História Americana. À medida que passei da disciplina de (H)istória Americana para a de (h)istória Negra, rapidamente percebi que essas histórias foram elaboradas para diferentes propósitos. A exclusão da história Negra em minha disciplina de História Americana sinalizou a forma de sustentar a Branquitude, por meio de um estudo da Branquitude e da exclusão das histórias significativas dos *Outros*. O objetivo de escavar a história dos Negros na disciplina de História

Negra colocou em primeiro plano a ausência específica de Negritude em todos os lugares. Era para mim a óbvia ‘presença da ausência’ que me perturbava. “A ‘presença da ausência’, como eu estou definindo aqui, tem a ver com a presença figurativa de raça e racismo, mesmo na ausência virtual de cor” (Rosenberg, 1997, p. 80). Sabemos que o branco é uma cor, mas que os Brancos não têm cor – é como a história distinguiu esses termos (Dyer, 1997).

Sentado na grande sala de aula em que era desenvolvida a disciplina de História Americana, com uma proporção de 10 alunos Brancos para 1 aluno não-Branco, tive que aprender uma versão imaculada da história:

Mas, obviamente, estou falando como uma criação histórica que teve que contestar amargamente sua história, lutar com ela e finalmente aceitar a fim de me retirar dela. Meu ponto de vista certamente é formado por minha história e é provável que apenas uma criatura desprezada pela história considere a história um assunto questionável. Por outro lado, as pessoas que imaginam que esta história os engrandece (o que, de fato, o faz, desde que a escreveram) são empaladas em sua história como uma borboleta em um alfinete e se tornam incapazes de ver ou mudar a si mesmas, ou o mundo. (Baldwin, 1985, p. 411).

E, na disciplina de História Negra, na qual todos os alunos eram Negros, eu tive que entender questões relacionadas à audiência, ao desejo e à construção social do ‘conhecimento necessário’, em relação ao requisito da educação geral universitária e dos alunos Negros que se matricularam na disciplina de História Negra. Isso exemplifica o meu envolvimento com os “Estudos Brancos”.

As forças centrífugas dos “Estudos Brancos”, que pretendem envolver o projeto abolicionista de desconstruir e se afastar da Branquitude como paradigma dominante, na verdade em conteúdo e método, tornam-se centrípetas ao centralizar a Branquitude nas discussões de raça e multiculturalismo. Trino Grillo e Stephanie M. Wildman (1995, p. 566) colocaram melhor quando disseram: “essa marginalização e ofuscação são evidentes na... retirada de pessoas de cor do centro do palco, mesmo em discussões de racismo, para que as questões brancas permaneçam ou se tornem centrais no diálogo”.

Em última análise, os Estudos Brancos, seja como uma intenção direta ou uma consequência, sustentam a branquitude por meio do estudo da branquitude. Ao analisar a teoria da performatividade de Butler (1990), Michael Brown (2000) ofereceu-me uma forma significativa de compreender e construir a branquitude dentro da lógica da performatividade. Eu o cito, ao mesmo tempo em que tomo a liberdade de intervir em seu enunciado, para afirmar a importância de meu próprio argumento sobre a natureza performativa da branquitude. Brown disse:

A adoção do ponto de vista pós-estruturalista, de que tudo é textual (ou nada é pré-discursivo), permite ela [Butler] se mover do discurso para o gênero/sexualidade. Este movimento brilhante permite que ela arrisque uma série de importantes descrições teóricas e percepções. Acima de tudo, é claro, fornece a ela uma maneira de descrever e discutir gênero que não é essencialista ou simplesmente redutível a algum contexto social imediato. (Brown, 2000, p. 31).

Da mesma forma, eu vinculo a noção de performatividade à Branquitude e, mais especificamente, aos “Estudos Brancos” críticos. Concentro-me na proliferação de textos que buscam explorar as manifestações sociais da Branquitude, tanto a partir das experiências vividas, corporificadas por determinados *performers*, quanto a partir de um modelo teórico/científico que objetiva essas questões.

Brown (2000) identificou uma segunda estrutura fundamental na teoria da performatividade de Butler (1990) que ajuda a separar a materialidade dos corpos Brancos da encenação da Branquitude. Isso ajuda a apoiar a construção teórica, a qual desenvolvo posteriormente, que objetiva não apenas compreender porque pessoas não-Brancas performam a Branquitude, mas também para mostrar que a *performance* da Branquitude não é necessariamente realizada por ‘todas’ as pessoas Brancas.

Em segundo lugar, o movimento permite [Butler] vincular os verbos “ser” e “fazer” juntos. Em certo sentido, seu trabalho é uma espécie de teoria da estruturação para os críticos literários. A noção de performatividade, estrutura social e agência humana são constituídas mutuamente, e sua recursividade pode produzir consequências indesejadas (consequentemente, reiterativas). Esse ponto, por sua vez, nos permite ver a ação social como momentos ou instâncias de relações de poder mais amplas, mas não simplesmente explicáveis por elas em algum tipo de “última instância” por causa da superestrutura de (digamos) sexo e gênero. (Brown, 2000, p. 31).

Aplicando aos “Estudos Brancos”, ser Branco é apenas isso, ‘um estado de ser’ definido pela interpretação social da pigmentação ou melanina. Branquitude é um ‘ato de fazer’, em termos da importância social, que é colocado na pele e, como ela, se manifesta em relações comportamentais específicas com outros agentes dentro e fora dessa categoria agora racializada. Em última análise, usando a lógica de Brown, fundamentada na noção de performatividade de Butler, Branquitude não tem base fundacional para o poder, exceto para seus próprios estudiosos, que ocupam posições de poder para chamar atenção para a construção social da própria Branquitude.

No entanto, Jill Dolan (2001) alertou contra a aplicação generalizada de performatividade quando afirmou que:

Performatividade como metáfora é usada cada vez mais para descrever as construções não essencializadas de identidades marginalizadas... a citação promíscua da teoria contemporânea do performativo se mostrará inapropriada, a menos que esteja seguramente ligada não apenas a novas formas de ver, mas a novos lugares e múltiplas identidades. (Dolan, 2001, p. 77).

Sua cautela é atendida e apropriadamente aplicada sobre e dentro dos corpos Brancos, o espaço privilegiado dos “Estudos Brancos”, e em engajamentos performativos individualizados da Branquitude.

No cerne da teoria da performatividade de gênero de Butler (1990, p. 270) está a identificação de “uma repetição estilizada de ações”. Há uma sugestão de que o gênero, como, neste caso, a Branquitude, é mantido por meio de uma série de encenações significativas (atos, ações e atividades) que sustentam gênero (Branquitude). “É somente por meio da repetição que alguém recorre à autoridade da metáfora estabelecida, da retórica bem usada [e] do discurso aceito” (Blocker, 1999, p. 66). Essas repetidas encenações então dão ‘a aparência de substância’... uma realização performativa na qual a audiência social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar e a performar com base na crença” (Butler, 1990, p. 271).

E, embora Butler (1990, p.273), posteriormente, tenha afirmado que “gênero é, portanto, uma construção que normalmente oculta sua gênese”, volto-me novamente para Brinks (1995) para concretizar a perfeição da performatividade, aplicada não apenas ao gênero, mas também à Branquitude:

Como modo de operação, a produção em série afeta não apenas a identidade dos objetos produzidos, mas também de seus produtores. Eles estão sob uma lei de equivalência que os reduz a produtores indistinguíveis, destruindo de uma vez por todas a ficção de uma fonte de referência original, única e autêntica... O objeto produzido... e o produtor... chocam em simulacro, literalmente simulacro um do outro. (Brinks, 1995, p. 6-7).

Valorizo a contribuição de Butler (1990) para ver a Branquitude como performativa, mas quero focar na questão da consciência. Se acreditarmos em Fine (1997), que “a branquitude é de fato coproduzida com outras cores”, então o ato de coprodução e de notar e denotar a diferença sinaliza uma agência performativa na realização da *performance* da Branquitude. Em outras palavras, os Brancos que performam a Branquitude sabem que são Brancos. Eles sabem que a pele em que vivem oferece a eles o privilégio social. E sabem que, embora sejam indivíduos, a natureza de sua *performance* de Branquitude está ligada à precedência histórica, senão categórica.

A natureza da equivalência a que Brinks se referiu sinaliza uma “relação reflexiva, simétrica e transitiva entre os elementos de um conjunto que estabele-

ce quaisquer dois elementos no conjunto como equivalentes ou não equivalentes” (Morris, 1972, p.443). Assim, as pessoas que não são brancas têm consciência da Branquitude, da gênese da Branquitude e até mesmo da tentativa da Branquitude de ocultar sua gênese; portanto, as pessoas Brancas também devem reconhecer esse processo ativo de ocultação e revelação na *performance*.

Em seu ensaio, *Unthinking Whiteness, Rethinking Democracy*, McLaren (1999) apresentou uma litania de críticas descritivas da Branquitude, algumas das quais aparecem ao longo deste artigo. Acho a seguinte articulação particularmente útil:

A Branquitude não é apenas mitopoética no sentido de que constrói uma totalidade de ilusões formadas em torno da superioridade ontológica do sujeito Europeu-Americano, mas é também metaestrutural no sentido de que conecta a Branquitude por meio de diferenças específicas; ela solda, separa e re-hegemoniza o discurso. (McLaren, 1999, p. 35-36).

Sua observação serve menos para definir o que é a Branquitude e mais para descrever a tensão inefável em um projeto que luta entre o que se esforça para rejeitar ou se esforça para se tornar. A narrativa dos “Estudos Brancos” é de natureza recuperativa. Uma narrativa recuperativa é aquela construída e contada para resgatar ou criticar a própria culpabilidade em um acontecimento histórico. Mas a própria natureza do método de construção da narrativa inibe a restauração do sujeito na narrativa.

Um mantra repetido nos “Estudos Brancos”, relacionado com a escavação da Branquitude, negando a Branquitude e desmantelando a Branquitude, é a noção de que o privilégio requer responsabilidade. A afirmação é, muitas vezes, baseada na lógica da responsabilidade social e, em última análise, ‘reduzida a dar algo de volta aos desafortunados’. Embora seja um ato nobre, e, no jargão Negro, alguns podem até dizer “isso é um poder Branco”, frequentemente eu rejeito o sentimento de doar aos menos afortunados que está embutido nos “Estudos Brancos”. Por que o privilégio branco requer responsabilidade? É para compensar, para se desculpar, para desviar argumentos contra o privilégio? É uma encenação do que Shannon Jackson (1998, p. 53) chama em “Ruídos Brancos”, “um estado conflituoso e onipresente de justiça própria, culpa, direito, romantização, objetificação e autocensura?”.

Eu concordo que aqueles que foram “abençoados” com privilégios financeiros/econômicos devem dar e ajudar no suporte daqueles que não têm recursos ou de quem suas riquezas foram derivadas, porque acredito que foi Paulo Freire quem sugeriu que lavar as mãos do conflito entre os poderosos e os impotentes significa ficar do lado dos poderosos e não significa ser neutro. Talvez minha principal pre-

ocupação seja a fusão de que ser Branco é ter privilégio – em oposição às questões de classe social e poder econômico, fundamentais para a construção do privilégio.

E então, por um momento, quero examinar a separação do privilégio econômico da Branquitude como uma qualidade inata, embora as questões de classe, que frequentemente estão ligadas ao privilégio, também estejam ligadas à Branquitude. Quero considerar o caso do “*white trash*” (população branca de pouca escolaridade e baixa renda) como uma categoria de Branco que é construída como Outro e marginalizada pela Branquitude, mas que ainda assume/retém os privilégios da Branquitude.

Ao contrário das formas hegemônicas não marcadas de Branquitude, a categoria de “*white trash*” é marcada como branca desde o início. Mas, além de ser marcada racialmente, é simultaneamente marcada como um lixo, como algo que deve ser descartado, expulso e eliminado para que a branquitude alcance e mantenha a dominância social. Assim, o “*white trash*” deve ser entendido, ao mesmo tempo, como uma ameaça externa e interna à branquitude. É exteriorizada pela diferença de classe, mas mantida por meio da identificação racial. “*White trash*” existe simultaneamente dentro e fora da branquitude, tornando-se a diferença com o Outro Branco que habita o âmago da Branquitude. (Newitz e Wray, 1997, p. 170-171).

Embora eu concorde com Newitz e Wray (1997), também percebo claramente que o “*white trash*” que conheci na infância, crescendo no sul, e os que conheço agora, clamam claramente pela autoridade e pelo privilégio de ser Branco. Desconsiderando questões de classe e localização, eles engajam em uma *performance* de “melhor do que você” na presença de não-Brancos; uma *performance* de privilégio que eles supõem ter direito desde o nascimento ou com base na percepção histórica de não ser punido.

Butler (1993) pode sugerir, no caso do “*white trash*”, que a materialidade de sua presença Branca é “o efeito de [seu presumido] poder”. Assim, eles se envolvem em uma *performance* de Branquitude com base na condição de ser Branco “como o efeito mais produtivo do poder” (Butler, 1993, p. 2). Embora seja possível questionar se eles reivindicam todos os direitos listados no tratado (ou confissão) de Peggy McIntosh (1997), *White Privilege and Male Privilege*, eles provavelmente reivindicam a maioria deles. Portanto, essa reivindicação do privilégio dos Brancos não é específica para o vínculo raça/classe. Deve estar relacionada à política racial que dicotomiza Brancos e não-Brancos.

A ideia de privilégio Branco, então, deve ser uma referência elíptica ao resultado da discriminação e exclusão de não-Brancos. Chamar o resultado de privilégio, o que significa uma vantagem positiva, especificamente

concedida, em vez de relativa, obscurece a questão das disparidades entre brancos e não brancos... Também pode haver uma suposição tácita de que os brancos são melhores em algum sentido absoluto, quando estão apenas relativamente melhor que os não-brancos. Ou seja, se os não-brancos fossem incluídos nos privilégios gerais e não fossem discriminados, o efeito econômico de longo prazo poderia ser de mais benefícios para os brancos do que têm agora. (Zack, 1999, p. 80).

Essa é, obviamente, a lógica permanente que tanto assombra quanto sustenta os “Estudos Brancos”. E, separado do ato específico da escravidão e da permanência das disparidades sociais e econômicas, pode ser também que essa lógica estimule uma ação afirmativa e uma falsa noção de igualdade. Este não é um argumento contra, bem como o reconhecimento da imersão dessas questões. E “a complexidade dessas relações sociais e culturais não deve fornecer álibi para a complacência e nem desculpa para a indiferença” (Gilroy, 1995, p. 14).

Performando branquitude fora dos corpos brancos

Há uma história que conto muitas vezes. Conto isso como uma lição objetiva para meus alunos sobre a intersecção singular entre raça, identidade e *performance*. Conto a história para invocar a memória e o respeito por meu pai, que faleceu há mais de um ano. Conto a história como um ato autoreflexivo, como um ato de me manter consciente. Apresento aqui o epílogo da história para iniciar algumas reflexões. “Lembre-se de quem você é”. Por muito tempo ponderei sobre essa afirmação de meu pai. Como um homem do sul e nascido na década de 1930, ser professor significava ser Branco. Mas não apenas Branco – como usamos insensivelmente essa palavra para descrever a tonalidade da pele de alguém. Para meu pai, ser professor sinalizava o que ele costumava chamar de os quatro “P” das profissões de colarinho branco: privilégio, posição, poder e propriedade.

Para meu pai, ser professor significava estar engajado em uma *performance* de Branquitude. Para ele, ser professor significava estar um tanto distanciado das preocupações da classe trabalhadora, do desafio da autoridade racial e de ter que enfrentar as difíceis negociações culturais da Alteridade. A mensagem de meu pai pra mim, tanto quanto uma responsabilidade, era um alerta. Por um lado, ele queria que eu mantivesse o que presumia ser uma autenticidade cultural e racial; ensinar pela “densa particularidade” do meu ser como homem Negro (Mohanty, 1989, p. 13). Por outro lado, ele estava me alertando que, apesar da minha educação, ou, não obstante à minha educação, as pessoas sempre me veriam primeiro como um homem Negro, mesmo se eu merecesse os quatro “P” do profissionalismo de

colarinho branco, e mesmo se eu tivesse assumido a *performance* de Branquitude, a qual ele associava ao professor e, mais importante, a um professor universitário.

E meu pai estava certo. Como professor Negro com posição permanente na universidade, eu aprendi a conhecer o alcance limitado de minhas possibilidades socialmente construídas. Em tempos de conflito, a crítica facilmente recai sobre o “Outro”, e neste outro (que sou eu) em relação à população que me reivindica ou me repudia. Para outros companheiros Negros, a crítica recai sobre o que eles percebem ser meu privilégio, minha posição, meu poder e minha propriedade como professor e sobre a capacidade de exercer poder sobre eles ou de excluí-los. Consequentemente, talvez a Branquitude possa ser estudada por meio dos “eixos interligados de poder, localização espacial e história” – quem eu sou, o que faço e onde faço (Shome, 1999, p. 109). Talvez:

A branquitude, portanto, não seja apenas um discurso contido em sociedades habitadas por Brancos; não é um fenômeno que é representado apenas onde existem corpos Brancos. A branquitude não é apenas sobre corpos e cor de pele, mas muito mais sobre as práticas discursivas. (Shome, 1999, p. 108).

A crítica de eu “agir como branco” é exacerbada pelas sanções sociais de eu não performar o que é percebido como uma masculinidade negra normativa. Eles me veem como Caliban e Prospero, uma figura patética presa entre sua própria identidade bifurcada? E. Patrick Johnson referiu-se corretamente a essa crítica como uma ‘circulação da Negritude’ que é, “muitas vezes, fundamentada na essência biológica ou... uma marca particular de política [racial] como agente de eficácia social” (Johnson, 2002, p. 115). Meus críticos Negros, sejam aqueles com quem tenho contato direto ou os críticos culturais, servem como guardas de fronteira, verificando meus documentos negros e revisando minha autenticidade. Isso é sobre *The Crisis of the Negro Intellectual*, que Cruse (1967) escreveu, ou *The Dilemma of the Black Intellectual*, que C. West (1991) escreveu? É este o local tenso de operar dentro da “estrutura de poder Branco e do aparato cultural, e das realidades internas do mundo Negro” (West, 1991, p. 109) – um mundo que é experimentado no dia a dia da interação cultural e articulado por críticos culturais que redimem e reificam a Negritude, criando uma faixa performativa estreita para ser Negro?

Em seu artigo ... *to be real: The Dissident Forms of Black Expressive Culture*, Gilroy (1995) ofereceu uma resposta substantiva à crítica intracomunitária da Negritude. Seus comentários desvelam as tensões e as contradições, a força e as pressões de um controle performativo ‘intrarracial’ que não é diferente das sanções ‘inter-raciais’ à identidade.

O desejo de afirmar e celebrar a continuidade ininterrupta [na identidade racial ou na *performance* da raça] é claramente uma resposta a um racismo que nega qualquer sentido histórico à vida negra. Mas, essa mesma continuidade e as noções de tempo, civilização, nacionalidade e etnicidade que são irremediavelmente limitadas, no entanto, são um cálice envenenado, sedutoramente apresentado pela própria ordem de poder que as culturas subalternas, originadas da escravidão e da ação anticolonialista, prometem abolir. (Gilroy, 1995, p. 23).

A promessa de autenticidade é realmente uma armadilha (Spangler, 2002). Do lado dos Brancos, a crítica sobre mim rapidamente recai na Negritude e especificamente na masculinidade Negra – que é construída, ao mesmo tempo, como exótica e bestial (fria, rude, mesquinha, insensível) e sempre oposta e suspeita pela Branquitude. “Eles objetivamente cortam fatias da minha realidade. [E] estou desnudo” de ambos os lados (Fanon, 1967, p. 116). Então, talvez:

Como uma formação ideológica transformada em um princípio de vida em um conjunto de relações e práticas sociais, a branquitude (como a Negritude) precisa ser entendida como conjuntural, como um hieróglifo social composto que muda a ênfase denotativa e conotativa dependendo de como seus elementos são combinados e os contextos em que opera. (Haymes, 1995, *apud* McLaren, 1999, p.35).

O que quer dizer que não se trata de todos os Brancos, mas, sim, de pessoas que performam a Branquitude; o que Catherine Fox (2002) chamou de ‘desarticulação’, uma separação entre a materialidade dos corpos e as expectativas performativas do ser. “É análogo à masculinidade: assim como a masculinidade tem alguma correlação com a condição de ser macho, embora não seja uma característica fundamental dela, a branquitude não é essencialmente ligada à cor” (Fox, 2002, p. 199).

O argumento de Fox (2002) para a desarticulação é uma separação entre a realidade material do ser e o engajamento performativo do fazer. Embora ambos, os corpos Brancos e a *performance* de Branquitude, possam sugerir um ao outro, eles não são inerentemente dependentes um do outro – ainda que um tenha o reconhecimento da presença existencial do outro no mundo. Consequentemente, talvez uma pessoa de cor possa ser capaz de performar a Branquitude, com o conhecimento de como a Branquitude é representada e com os efeitos da Branquitude. No entanto, a eficácia ou o impacto de tais *performances* é obviamente contingente entre o público e o valor/a política relativa que eles colocam na relação entre pele, cultura e *performance*.

Desse modo, estou refinando a atenção de Ann Louis Keating sobre a generali-

zação excessiva do caráter na “mudança de ‘Branquitude’ para ‘pessoas brancas’” (Keating, 1995, p. 907) para a mudança de “Pessoas brancas” para “Branquitude”. Ao discutir a política racial de “um coro gospel australiano totalmente Branco e de maioria ateu”, E. P. Johnson (2002) reconheceu a mudança performativa racializada da Branquitude para Negritude. Além disso, ele advertiu que:

Negociar qualquer identidade é uma aventura perigosa, principalmente no mundo pós-moderno, no qual reconhecemos que as identidades são construídas, não dadas. Também devemos perceber que o impulso pós-moderno para teorizar discursivamente a identidade deve ser equilibrado com as teorias da corporeidade e da materialidade. (Johnson, 2002, p. 118).

Embora eu não reivindique nem aceite a acusação de “agir como Branco”, é possível que alguém engaje em uma *performance* inter-racial sem adornos insurgentes? Uma *performance* em que não apenas as fronteiras da prática cultural sejam assumidas, mas também a autoridade presumida dessa posicionalidade racial? Talvez, não. Esses são os critérios perceptivos nos quais fui criticado. Eu sei que minha pele “Negra” e meu cabelo “pixaim” não podem ser desconsiderados. Mas, talvez, como Walter Johnson disse em *Reading Bodies and Marking Race*, isso seja apenas “sinal visível da essência invisível” (Johnson, 1999, p. 139). Como no processo de seleção de escravos a que Johnson se referiu, eles olham o que meu corpo faz, como meu corpo está constituído e minha boca, como variáveis em sua avaliação.

Eu acho que a distinção que Fox (2002) fez entre fazer o “reconhecimento de estruturas sociais” e fazer um “movimento libertador” é uma crítica adequada aos “Estudos Brancos”. É um apelo a um maior sentido de auto-implicação e maior subversão das práticas culturais. Talvez isso lance um olhar crítico sobre a *performance* corporificada e a direcionalidade do racismo. Um racismo que não é sempre sobre cruzar as fronteiras da divisão racial, mas que também pode ser realizado dentro dos limites de comunidades específicas – baseado tanto ‘no ser’ (da cor da pele) quanto ‘no fazer’ (da *performance* de raça). Isso é dirigido não apenas aos ‘meus’ críticos Negros (ou críticos culturais Negros em geral), mas também ao racismo internalizado que ocorre entre os Brancos, dentro da perspectiva dos “Estudos Brancos”, que afirmam ser mais liberais do que outros.

A noção de ‘desarticulação’ de Fox (2002) é similarmente ligada à construção de ‘desidentificação’ de José Esteban Muñoz (1999):

Desidentificação embaralha e reconstrói a mensagem codificada de um texto cultural, de uma forma que tanto expõe as maquinações universalizantes e excludentes da mensagem codificada quanto reorienta seu funcionamento

para explicar, incluir e capacitar identidades e identificações minoritárias. (Muñoz, 1999, p.31).

A relação central entre esses conceitos é um distanciamento crítico para ganhar perspectiva. Fox afirmou:

O pensamento crítico, quando desarticulado de um determinado ponto de vista ideológico, oferece-nos um meio de nos engajarmos na autorreflexividade necessária para questionar a verdade de nossas posições. Para começar a nos afastar da condição de Branquitude, podemos construir o pensamento crítico como um processo autoreflexivo que é pragmaticamente orientado, em vez de uma resposta certa ou um ponto de chegada. (Fox, 2002, p. 204).

A desarticulação estabelece um distanciamento crítico que também nos impulsiona a pensar sobre a implicação e a complicação de nossas *performances* de raça e gênero, e como nossa teorização nessa área é sempre complicada por nossa cumplicidade em manter ou subverter essas estruturas. Trata-se de reconfigurar máscaras e estratégias de opressão e representar empoderamento por meio de apresentações autênticas de nós mesmos. Seus pensamentos ecoam com o termo “desalienação”, como Fanon (1967, p. 231) usou para sinalizar um projeto semelhante de libertação.

A frase “agir como Branco” é uma ‘performatividade’ no sentido de como Austin (1962) usou esse termo para se referir a palavras faladas ou escritas que não simplesmente existem, mas que fazem alguma coisa, que são comprometidas no ato quando proferidas, quando dirigidas.

Como “a palavra multiforme ‘N’”, que invoca e nega uma história e, ao mesmo tempo, aglutina a intenção crítica com qualquer descrição (Kennedy, 2002, p. 3); e como a noção de prática como enunciação de Certeau [1984], que imbrica em ‘contextos de uso’” e sinaliza uma colisão entre história, raça e expectativas de *performance* cultural (Dimitriadis, 1999, p. 356). Quando dirigido a mim, é um significante que pousa em um significado resistente. Portanto, eu resisto à acusação de “agir como branco” com base em sua intenção vingativa e depreciativa, que é culturalmente/racialmente alienante. Ainda, dentro dessa acusação, há um cerne de teorização desorganizada ou talvez pouco elaborada que sugere a realização performativa da Branquitude que pode ser separada e projetada em qualquer pessoa.

Mas, embora a acusação de “agir como Branco” possa ser a verdade perceptiva para aqueles que lançam aquelas pedras, estou longe de viver a Branquitude. Há uma desconexão entre o ato performativo e a presença corporificada. Até que ponto eu experimento uma:

Confusão de [meu] corpo e identidade e, por sua vez, coloco em primeiro plano a “impossibilidade de obliterar a ‘diferença’ que compreende a representação” – especificamente aqui, a diferença entre o “eu” (meu corpo/ identidade), o “não/eu” (não minha identidade), e o “não-não-eu” (talvez meu corpo/identidade e talvez não)? (Hamera, 1993, p. 54).

Eu acho que a “re-coreografia” de Hamera (1993) relativa à Schechner (1985) é uma descrição maravilhosamente perturbadora que se ajusta à minha resposta à acusação frequentemente lançada contra mim como um professor Negro. Mas, eu devo admitir minha cumplicidade. Sei que me dediquei “avidamente” à minha educação, talvez para “tornar a cultura ocidental [Branca] [minha] própria” (Fanon, 1963, p. 218). Para conseguir entrar na academia, até que ponto devo engajar um desempenho particular da linguagem e da noção de McLaren de uma “branquitude articulatória” (McLaren, 1999, p. 36)? Até que ponto isso me garante a entrada, como um certificado de minha capacidade de performar o acadêmico, performar o professor, de negociar e exibir o aparato acadêmico de membro institucional (cultural), de ser socialmente aceitável – em exclusão de outros aspectos de meu eu Negro performativo? Talvez, eu tenha permitido “a branquitude [entrar] na minha consciência” (Shome, 1999, p.113). O que, claro, era a grande esperança e o medo de meu pai.

É a noção de performar a Negritude, como a noção de performar a Branquitude, um ato recursivo de iluminar e reencenar imagens históricas, estilísticas, posicionalidades, artes, linguagens e política? Sim – pelo menos na companhia daqueles que valorizam essas *performances* ou daqueles que reconhecem o perigo nessas *performances*. Existe “um sinal mais profundo de um conjunto de qualidades raciais” (Johnson, 2002, p. 139)? O fato de minha abordagem acadêmica frequentemente focar questões de *performance* racial e cultural significa minha *performance* de Negritude? O fato de, agora, eu estar criticando os “Estudos Brancos” exemplifica uma *performance* de Negritude? Ou minha posicionalidade como professor titular contraria minha Negritude?

Eu estou engajado em um ato de ‘passar por Negro, o que Blocker (1999) viu “como resultado da *performance* de cor”, à medida que minha pesquisa se torna um “local de subversão” (Blocker, 1999, p. 122)? E, por falar nisso, as pessoas que se autodenominam Brancos passam por Brancos? “Eles [vieram] pela Ilha Ellis, onde *Giorgio* se tornou Joe, *Pappavasiliu* se tornou Palmer, *Evangelos* se tornou Evans, *Goldsmith* se tornou Smith ou Gold e *Avakian* se tornaram Reis” (Baldwin, 1985, p. Xix). Eu performo uma Negritude híbrida que destaca esse lado da minha identidade conforme cruzo fronteiras entre muitas comunidades, aceitando as mudanças nas *performances* de autenticidade? Matthew Spangler afirmou que:

A autenticidade é obscura, fragmentada, confusa e, em última análise, perdida em uma complexa teia de significação que promete um artigo genuíno, mas é sempre incapaz de entregar. Paradoxalmente, porém, a própria ausência de autenticidade é um dos prazeres da autenticidade. (Spangler, 2002, p. 125).

Embora eu aprecie o pensamento, sob a vigilância da crítica, eu não sinto prazer imediato em minha autenticidade. Como Angela Davis me disse (como ela é compreendida por meio de Anna Deavere Smith (1993), em *Fires in the Mirror*), estou começando a pensar que “raça se tornou... uma forma cada vez mais obsoleta de construir comunidade porque é baseada em fatos biológicos permanentes, imutáveis e muito pseudo-científicos” (p. 30).

Desculpas à Frantz Fanon (uma conclusão)

[Desculpas. Justificativa (de grego *apo*, “defesa”, *logos*, “discurso”)].

Ao longo deste artigo, estive envolvido em um ato performativo, iterando e reiterando lógicas contra a Branquitude que não são novas, mas que são importantes de serem revisitadas. Minha crítica não é exclusivamente uma “narrativa racializada”. Não é a noção de Patricia Turner (1993) sobre as “narrativas de conspiração”, nem as “narrativas de contaminação”, que os Negros contam sobre como os Brancos são cúmplices ou desejam infligir doenças contra os Negros ou outras populações não brancas. É uma narrativa que desvela um espaço de contestação que sempre está presente e energiza a resistência performativa contra a proliferação acrítica da Branquitude. O sentido das minhas reiterações está menos nos textos citados do que no despertar daqueles que a história não documentou no papel, mas cujas vozes ecoam e em cujas sombras sempre caminhamos. Como meu pai disse, Baldwin escreveu: “Mais tarde, na hora da meia-noite, a identidade ausente dói” (Baldwin, 1985, p. XIX).

Em seu texto, agora icônico, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que serviu de tropo-metonímico a esse ensaio, Fanon (1967) reconheceu que, embora o projeto de libertação deva ser duramente lutado, ele apresenta uma dupla responsabilidade. É uma responsabilidade que requer os Negros e os Brancos para se reunir e comungar.

O preto não é. Não mais do que o branco. Todos os dois têm de se afastar das vozes desumanas de seus ancestrais respectivos, a fim de que nasça uma autêntica comunicação. Antes de se engajar na voz positiva, há a ser realizada uma tentativa de desalienação... É por meio de uma tentativa de

retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano. (Fanon, 1967, p. 191).

E, em “Os condenados da Terra”, Fanon também me disse que a elite pode “tentar resolver o problema colonial em torno de uma mesa de baeta verde” ou dentro da sacralidade da arena acadêmica, mas, para ser significativo, não pode ser apenas retórica (Fanon, 1963, p.61). Deve criar uma resistência que corresponda à “história de resistência” dos colonizados (Fanon, 1963, p. 69). Deve ser um comportamento corporificado que tenha consequências materiais nas relações entre os povos.

Portanto, embora eu aplauda os novos abolicionistas dos “Estudos Brancos”, o que realmente significa renunciar à Branquitude ou mesmo se desengajar das *performances* da Branquitude? É esse ‘desengajamento’ ou desinvestimento na Branquitude possível? Quais são os efeitos? Concordo com muitos que ofereceram conselhos e cautela. Eu concordo com Howard Winant quando ele disse:

Os novos abolicionistas também poderiam se beneficiar do reconhecimento de que, em uma base pragmática, os Brancos podem se aliar a minorias racialmente definidas sem renunciar à sua branquitude. Se eles realmente concordam que raça é um conceito socialmente construído, como afirmam, os novos abolicionistas também devem ser capazes de reconhecer que as identidades raciais não são uma coisa ou outra, nem conceitos fechados que devam ser defendidos em uma reação que está na moda ou na rejeição em um ato abrangente de renúncia. (Winant, 1997, p. 50).

Tal prática exige não apenas um compromisso sincero de praticar o que você prega, mas também o de reivindicar a plenitude da identidade construída social e historicamente que nos trouxe a este lugar no tempo.

E, por mais problemática que seja a noção de autenticidade, os Brancos devem se apresentar em sua verdadeira pele, eles não podem renunciar à sua realidade racial tanto quanto se engajar em novas *performances* que procuram subverter as percepções sociais de uma identidade racial especificada. Concordo com Chris Cuomo e Kim Hall:

Em vez de compreender a natureza condicional das fronteiras raciais como uma desculpa para negar o privilégio e a responsabilidade implícita na identidade branca, os pensadores anti-racistas [deveriam] ter como objetivo minar as hierarquias raciais, juntamente com as falsas concepções naturalistas de fronteiras raciais. (Cuomo e Hall, 1990, p. 2).

Eu concordo com a resposta de Geraldine Harris quando ela disse: “em suma, a branquitude anti-racista deve realizar novas relações com as subjetividades, as ideologias e os legados materiais dessas relações históricas” (Harris, 1999, p. 184). Eu suspeitaria que, como nas análises de gênero, por meio dessa “realização performativa... a audiência social, incluindo os próprios atores, [pode] vir a [sinceramente] acreditar e [sinceramente] performar no modo de acreditar” (Butler, 1990, p. 271).

A maioria dos estudos e das *performances* reunidos sob a rubrica dos “Estudos Brancos” têm sido não-reflexivos, o que eu tenho considerado particularmente revelador e que penso que Nakayama e Kizek (1995) aludiram em sua pesquisa. Para mim, não é o que/ou o que não está sendo dito, mas como/e como não está sendo dito e por quê. Citando James West (1993), Nakayama e Krizek aludiram à questão da intenção quando escreveram sobre como os discursos, aberta e veladamente, operam nas relações de poder nas “instituições e políticas que produzem ‘conhecimento’” (p. 304). Segundo J. West: “embora muitos discursos não enfoquem no poder como um tópico central, TODOS os discursos são encenados dentro de relações de poder” (p. 213).

Por outro lado, John T. Warren (2001, p. 453) falou sobre “a armadilha da intenção”, ao referir-se ao impulso e ao objetivo de escrever sobre a abolição, a reivindicação ou a negação da Branquitude.

Embora eu concorde com eles, estou mais interessado na verdadeira mensagem retórica dos “Estudos Brancos”, na sua forma atual de fazer, escrever e performar, que liga a teorização da Branquitude ao ato performativo da Branquitude, em que “relações de ‘Branquitude são estruturalmente recriadas” (Apple, 1997, p. 124). Essa é a verdadeira natureza da performatividade dentro dos “Estudos Brancos” que “mina a fácil localização da identidade ao minar a coerência de categorias como o pessoal e o político, por ver os atos individuais como relações discursivas complexas inseparáveis de relações de poder” (Blocker, 1999, p. 25).

Os “Estudos Brancos” se beneficiariam da redundância de uma autoreflexividade crítica. A autoreflexividade como um engajamento pessoal “desmascara a complexa agenda política/ideológica oculta em sua escrita”, em nossa *performance* e em nossas declarações públicas (Richardson, 1998, p. 359). O principal benefício de tal impulso, que é mais notavelmente reconhecido em boas *performances* autoetnográficas, não é apenas a capacidade de ver a si mesmo (de Brancos falando sobre Branquitude e/ou privilégio), mas também usando esse conhecimento visionário, duplamente removido do conhecimento de si mesmo, para representar, articular e construir um modelo de mudança social crítica para o *self* e os Outros: “fazer a diferença política” (Pelias, 1999, p. 165).

O problema nos “Estudos Brancos” é não observar e não criticar reflexivamente um comportamento, ou como outros percebem o comportamento, e reiterar

essa identificação problemática na maneira de articular o reconhecimento, envolvendo-se, assim, em uma estratégia que desvia o olhar crítico da *performance* de Branquitude no momento em que está acontecendo. Eu acredito que seja esse o cuidado que Nakayama e Krizek sinalizaram ao afirmar:

Ao ver a branquitude como uma construção retórica, nós evitamos buscar qualquer natureza essencial da branquitude. Em vez disso, buscamos compreender as formas como essa construção retórica se torna visível e invisível, iludindo a análise, mas exercendo influência sobre a vida cotidiana. (Nakayama e Krizek, 1995, p. 293).

A minha crítica aos “Estudos Brancos” “efetivamente desconstrói a base na qual as pessoas brancas bem-intencionadas querem voltar seu olhar para a Branquitude como categoria racial”? Talvez, sim. Talvez, não. O questionamento mais importante para eu fazer aos outros e a mim é: em que base todos nos posicionamos como críticos culturais? O terreno não é estável. Não oferece valência entre a intenção e o resultado, entre o propósito objetivo e o envolvimento subjetivo. A fundação é constituída pelos sedimentos densos da experiência cultural. E as fronteiras desses territórios são marcadas não por linhas invisíveis ou paredes outrora existentes, mas por corpos no lugar e no espaço; corpos que se relacionam com si mesmos na atualidade de ser e no despertar histórico. Nós somos e estamos já envolvidos em nossas ações e a natureza de nossa agência está sempre contextualizada no tempo e no espaço. Portanto, embora a fundação se mova sob nossos pés, ela nunca é completamente removida. Ficamos todos com as convicções de nossa consciência e são os vestígios residuais dessa fundação que nos oferecem suporte.

Nós que estamos engajados em fazer o trabalho dos Estudos Culturais Críticos, “levantando questões sobre as margens e os centros, especialmente em torno de categorias de raça, classe e gênero” (Giroux, 1992, p. 202), independentemente ‘da pele em que vivemos’ (Wills, 1997), podemos querer engajar com a noção de Norman Denzin de uma ‘reflexividade feminista/materialista’, que:

Problematiza o conceito de sujeito que pode se conhecer fora do desejo inconsciente. Ao mesmo tempo, exige uma crítica implacável dessa forma de escrita (e desejo narrativo) que pressupõe uma identidade unificada capaz de escrever sobre a vida dos outros sem escrever sobre a sua própria vida. (Denzin, 1997, p. 222-223).

A construção de Denzin também é sinalizada por Cornel West (1993) ao falar da direção necessária dos trabalhadores culturais Negros; uma crítica que, embora

não seja tão proeminente neste artigo, ainda é relacionada aos “Estudos Brancos”. Ele afirmou que:

Os trabalhadores culturais Negros [ou melhor, todos] devem constituir e sustentar redes discursivas e institucionais que foram desconstruídas anteriormente... estratégias que identificam as formações e desmistificações de relações de poder que incorporam vieses de classe, patriarcado e homofobia, e constroem respostas mais multivalentes e multidimensionais que articulam a complexidade e a diversidade da prática [cultural/racial] no mundo moderno e pós-moderno. (West, 1993, p. 19).

Essa responsabilidade é o que nos une no esforço dos críticos dos Estudos Culturais de questionar a verdadeira natureza de escrever sobre os outros, sobre nós mesmos e sobre como os outros nos veem à luz de nossas identidades fragmentadas e nossas intenções competitivas.

Em *Playing in the Dark*, a última linha de Toni Morrison (1992, p. 91) afirma: “todos nós, leitores e escritores, nos perdemos quando o criticismo permanece muito educado ou amedrontado para notar a escuridão perturbadora diante de nossos olhos”. Portanto, se, neste artigo, pareço um leitor resistente dos “Estudos Brancos”, eu sou. Para mim, a narrativa dos “Estudos Brancos” “contribui para a performatividade da nação [branca] e é uma tentativa de reformular os meios pelos quais essa nação foi imaginada” (Blocker, 1999, p.119). Eu sou resistente às suas maneiras, mas não ao seu projeto proposto. Assim como eu sou resistente à Branquitude, e não às pessoas Brancas. Na verdade, estou disposto a ser uma pessoa que acolhe as promessas e possibilidades dos “Estudos Brancos” criticamente reflexivos.

Os “Estudos Brancos” estão apropriadamente situados no projeto abrangente dos Estudos Culturais, o que Manthia Diawara (1993, p. 262) efetivamente declarou: “muitas vezes (os Estudos Brancos) delineiam modos de vida ao elaborá-los literalmente, constrangendo e confundindo a compreensão teórica anterior dessas formas de vida”. Os “Estudos Brancos” ajudam a promover o processo de desvendar e examinar de perto o poder e a situação da “Branquitude” como presença performativa nas relações sociais. E, portanto, uma das principais promessas e possibilidades nos “Estudos Brancos” é a de que eles começam a reposicionar o olhar crítico sobre a conversa racial, não apenas sobre as “pessoas de cor”, já que essa frase é problematicamente usada para reificar a diferença, mas também sobre os múltiplos eixos de associações raciais. Os benefícios desta possibilidade procedural foram assinalados por bell hooks:

Geralmente, esse processo de posicionamento tem o poder de construir práticas de racismo e possibilitar a dissociação da branquitude com o terror na imaginação negra. Como intervenção crítica, permite o reconhecimento de que brancos progressistas que são anti-racistas podem ser capazes de compreender a maneira como sua prática cultural reinscreve a supremacia branca sem promover culpa ou negação paralisantes. (hooks, 1992, p. 346).

As possibilidades criticamente reflexivas dentro do “Projeto de Estudos Brancos” também começam a estabelecer um impulso empático que ajuda a desassociar a Negritude (alteridade) com o terror na imaginação branca.

Sinalizando o trabalho de William F. Pinar (1993) sobre a crítica do currículo escolar, o benefício potencial dos “Estudos Brancos” é que ele pode ajudar na luta iniciada por grupos minoritários e oprimidos para nos entendermos a nós mesmos como textos raciais. Explorando o passado negado, podemos empurrar de volta as áreas apagadas e reprimidas e, ao fazê-lo, compreender nossa identidade não-sincrônica como americanos” (Pinar, 1993, p. 63). Ao fazer isso, os “Estudos Brancos” devem continuar a negociar o delicado equilíbrio entre ‘descentrar’ a Branquitude e ‘recentrar’ a Branquitude dentro dos discursos de raça. Os “Estudos Brancos” devem questionar e examinar continuamente a relação entre intenção, método e efeito. Neste sentido, talvez eu deva terminar como Fanon (1967) fez em *Pele Negra, Mascaras Brancas*, com uma oração de esperança:

“Ó meu corpo, faça de mim sempre um homem que questiona!” (p. 232).

Recebido: 01/02/2021
Aceito para publicação: 27/09/2021

Referências bibliográficas:

- ALEXANDER, Bryant Keith. 2001. "Reflections, riffs and remembrances: The Black queer studies in the millennium conference (2000)". *Callaloo*, Vol. 23, n. 4, p. 1285-1305.
- APPLE, Michael W. 1997. "Consuming the other: Whiteness, education, and cheap french fries". In: FINE, Michelle et al. (eds.). *Off white: Readings on race, power, and society*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 123-128.
- AUSTIN, John Langshaw. 1962. *How to do things with words*. New York: Oxford University Press.
- BALDWIN, James. 1985. *Price of the ticket*. New York: St. Martin's.
- BLOCKER, Jane M. 1999. *Where is Ana Medietas: Identity, performativity, and exile*. Durham, NC: Duke University Press.
- BRINKS, Ellen. 1995. "Who's been in my closet? Mimetic identification and the psychosis of class transvestism in 'Single White Female'". In: CASE, Sue-Ellen, BRETT, Philip e FOSTER, Susan Leigh (eds.). *Cruising the performative: Interventions into the representation of ethnicity, nationality and sexuality*, Bloomington: Indiana University Press. p. 3-12.
- BROWN, Michael. 2000. *Closet space: Geographies of metaphor from the body to the globe*. New York: Routledge Kegan Paul.
- BUTLER, Judith. 1990. "Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory". In: CASE, Sue-Ellen (ed.), *Performing feminisms: Feminist critical theory and theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. p. 270-282.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. New York: Routledge Kegan Paul.
- CONQUERGOOD, Dwight. 1989. "Poetics, play, process and power: The Performative turn in anthropology". *Text and Performance Quarterly*. p. 82-88.
- CRUSE, Harold. 1967. *The crisis of the Negro intellectual*. New York: William Morrow.
- CUOMO, Chris J.; HALL, Kim Q. 1999. "Introduction: Reflections on Whiteness". In: CUOMO, Chris j. e HALL, Kim Q. (eds.). *Whiteness: Feminist philosophical reflections*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. p. 1-12.
- DE CERTEAU, Michel. 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California.
- DENZIN, Norman K. 1997. *Interpretive ethnography: Ethnographic practices in the 21st century*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. 1998. "Introduction: Entering the field of qualitative research". In: DENZIN, Norman K. e LINCOLN, Yvonna S. (eds.). *Strategies of qualitative inquiry*. Thousand Oaks, CA: Sage. p. 1- 34.
- DIWARA, Manthia. 1993. "Black studies, cultural studies, performative acts". In: MCCARTHY, Cameron et al. (eds.). *Race, identity and representation in education*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 262-267.

- DIMITRIADIS, Greg. 1999. "Hip hop to rap: Some implications of an historically situated approach to performance". *Text and Performance Quarterly*. Vol. 19, n.4. p. 355-369.
- DOLAN, Jill. 2001. "Geographies of learning: Theater studies, performance, and the 'performative'". In: DOLAN, Jill. *Geographies of learning: Theory and practice, activism and performance*. Middletown, CT: Wesleyan University Press. p. 65-91.
- DUNBAR, Paul Lawrence. 1993 [1913]. *The collected poetry of Paul Lawrence Dunbar* (J. M. Braxton, Ed.). Charlottesville: University Press of Virginia.
- DYER, Richard. 1997. *White*. New York: Routledge Kegan Paul.
- FANON, Frantz. 1963. *The wretched of the earth*. (C. Farrington, Trans.). New York: Grove.
- FANON, Frantz. 1967. *Black skin, White masks*. New York: Grove.
- FINE, Michelle. 1997. "Witnessing Whiteness". In: FINE, Michelle et al. (eds.). *Off white: Readings on race, power, and society*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 57-65.
- FOUCAULT, Michel. 1974. *The archeology of knowledge*. London: Tavistock.
- FOX, Catherine. 2002. "The race to truth: Disarticulating critical thinking from Whiteness". *Pedagogy: Critical Approaches to Teaching Literature, Language, Composition, and Culture*. Vol. 2, n. 2. p. 197-211.
- FRYE, Marilyn. 1992. "White woman feminist: 1983-1992". In: FRYE, Marilyn. *Willful virgin: Essays in feminism. 1976-1992*. Freedom, CA: Crossing. p. 146-169.
- FRYE, Northrop; BAKER, Sheridan; PERKINS, George. 1985. *The Harper handbook to literature*. New York: Harper & Row.
- GALLAGHER, Charles A. 1997. "White racial formation: Into the twenty-first century". In: DELGADO, Richard e STEFANCIC, Jean (eds.). *Critical White studies: Looking behind the mirror*. Philadelphia: Temple University Press. p. 6- 11.
- GATES, Henry Louis Jr. 1988. *The signifying monkey: A theory of African-American literary criticism*. New York: Oxford University Press.
- GILROY, Paul. 1995. "... to be real: The dissident forms of Black expressive culture". In: UGWU, Catherine (ed.). *Let's get it on: The politics of Black performance*. Seattle, WA: Bay Press. p. 12-33.
- GIROUX, Henry. 1992. "Resisting difference: Cultural studies and the discourse of critical pedagogy". In: GROSSBERG, Lawrence, NELSON, Cary e TREICHLER, Paula A. (eds.). *Cultural studies*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 199-212.
- GRILLO, Trina e WILDMAN, Stephanie. 1995. "Obscuring the importance of race: The implication of making comparisons between racism and sexism (or other -isms)". In: DELGADO, Richard (ed.). *Critical race theory: The cutting edge*. Philadelphia: Temple University Press. p. 564-572.
- HAMERA, Judith. 1993. "Emotional/theoretical responses to HIV education through the performance of personal narratives". In: COREY, Frederick (ed.). *HIV education: Performing personal narratives*. Tempe: Arizona State University Press. p. 51-58.

- HAMERA, Judith. 1995. *Bye bunheads, little feet and big red: Leaving le studio*. Paper presented at the National Meeting of the Speech Communication Association.
- HARRIS, Geraldine. 1999. *Staging femininities: Performance and performativity*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- HAYMES, Stephen Nathan. 1995. *Race, culture, and the city*. New York: State University of New York Press.
- HILL, Mike. 1997. "Introduction. Vipers in Shangri-la Whiteness, writing, and other ordinary terrors". In: Mike. HILL (ed.). *Whiteness: A critical reader*. New York: New York University Press. p. 1-18.
- HOOKS, Bell. 1992. "Representing Whiteness in the Black imagination". In: GROSSBERG, Lawrence, NELSON, Cary e TREICHLER, Paula A. (eds.). *Cultural studies*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 338-346.
- HUGHES, Langston. 1962. *The ways of White folks*. New York: Vintage.
- JACKSON, Shannon. 1998. "White noises: On performing White on writing performance". *The Drama Review*. Vol. 42, n. 1. p. 49-65.
- JOHNSON, E. Patrick. 2002. "Performing Blackness down under: The Café of the gate of salvation". *Text and Performance Quarterly*. Vol. 22, n. 2. p. 99-119.
- JOHNSON, Walter. 1999. "Reading bodies and marking race". In: JOHNSON, Walter. *Soul by soul: Life inside the antebellum slave market*. Cambridge, MA: Harvard University Press. p. 135-161.
- KARAMCHETI, Indira. 1995. "Caliban in the classroom". In: GALLOP, Jane (ed.). *Pedagogy: The question of impersonation*. Bloomington: Indiana University Press. p. 138-146.
- KEATING, Ann Louise. 1995. "Interrogating "Whiteness," (de)constructing "race"". *College English*. Vol. 57, n. 8. p. 901-918.
- KENNEDY, Randall. 2002. *Nigger: The strange career of a troublesome word*. New York: Pantheon.
- KRISTEVA, Julia. 1984. *Revolution in poetic language* (M. Waller, Trans.). New York: Columbia University Press.
- MARGULIES, Ivone. 1993. "Delaying the cut: the space of performance in lightening over water". *Screen*, Vol. 34, n. 1. p. 54-68.
- McINTOSH, Peggy. 1997. "White privilege and male privilege: a Personal account of coming to see correspondences through work in women's studies". In: DELGADO, Richard e STEFANCIC, Jean (eds.). *Critical White studies: Looking behind the mirror*. Philadelphia: Temple University Press. p. 291-299.
- McLAREN, Peter. 1999. "Unthinking Whiteness, rethinking democracy: Critical citizenship in gringolandia". In: CLARK, Christine e O'DONNELL, James (eds.). *Becoming and unbecoming White: Owning and disowning a racial identity*. Westport, CT: Bergin & Garvey. p. 10-55.
- MOHANTY, SATYA P. 1989. "Us and them: On the philosophical bases of political criticism". *Yale Journal of Criticism*. Vol. 2, n. 2. p. 1-31.

- MORRIS, William. (ed.). 1972. *New college edition: The American heritage dictionary of the English language* (Vol. 1). Boston: Houghton Mifflin.
- MORRISON, Toni. 1992. *Playing in the dark: Whiteness in the literary imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MUÑOZ, José Esteban. 1999. *Disidentification: Queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NAKAYAMA, Thomas K.; KRIZEK, Robert L. 1995. "Whiteness: A strategic rhetoric". *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 81. p. 291-309.
- NAKAYAMA, Thomas K.; MARTIN, Judith N. 1999. "Introduction". In: NAKAYAMA, Thomas K. e MARTIN, Judith N. (eds.). *Whiteness: The communication of social identity*. Thousand Oaks, CA: Sage. p. VII-XXIV.
- NEWITZ, Annalee; WRAY, Matthew. 1997. "What's 'White trash'? Stereotypes and economic conditions of poor Whites in the United States". In: HILL, Mike (ed.). *Whiteness: A critical reader*. New York: New York University Press. p. 168-184.
- PELIAS, Ronald J. 1999. *Writing performance: Poeticizing the researcher's body*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- PINAR, William F. 1993. "Notes on understanding curriculum as a racial text". In: MCCARTHY, Cameron et al. (eds.). *Race, identity and representation in education*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 60-70.
- POLLOCK, Della. 1998. "Performative writing". In: PHELAN, Peggy e LANE, Jill (eds.). *The ends of performance*. New York: New York University Press. p. 73-103.
- PRATT, Minnie Bruce. 1984. "Identity: Skin blood heart". In: BULLKIN, Elly, PRATT, Minnie Bruce e SMITH, Barbara (eds.). *Yours in struggle: Three feminist perspectives on anti-semitism and racism*. Brooklyn, NY: Long Haul. p. 11-63.
- RICHARDS, Sandra L. 1993. "Caught in the act of social definition: On the road with Anna Deavere Smith". In: HART, Lynda e PHELAN, Peggy (eds.). *Acting out: Feminist performances*. Ann Arbor: University of Michigan Press. p. 33-53.
- RICHARDSON, Laurel. 1998. "Writing: A method of inquiry". In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (eds.). *Collecting and interpreting qualitative materials*. Thousand Oaks, CA: Sage. p. 345-371.
- ROSENBERG, Pearl. 1997. "Underground discourses: Exploring Whiteness in teacher education". In: FINE, Michelle et al. (eds.). *Off white: Readings on race, power, and society*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 80-89.
- SAUSSURE, Ferdinand. 1960. *Course in general linguistics*. London: Peter Owen.
- SCHECHNER, Richard. 1985. *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SHOME, Raka. 1999. "Whiteness and the politics of location". In: NAKAYAMA, Thomas K.; MARTIN, Judith N. (eds.). *Whiteness: The communication of social identity*. Thousand Oaks, CA: Sage. p. 107-128.
- SMITH, Anna Deavere. 1993. *Fires in the mirror*. New York: Anchor.

- SNEAD, James. 1990. "European pedigrees/African contagions: Nationality, narrative, and communality in Tutuola, Achebe, and Reed". In: BHABHA, Homi (ed.). *Nation and narration*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 231-249.
- SPANGLER, Matthew. 2002. "A Fadograph of a yestern scene: Performance promising authenticity in Dublin's Bloomsday". *Text and Performance Quarterly*. Vol. 22, n. 2. p. 120-137.
- TURNER, Patricia. 1993. *I heard it through the grapevine*. Berkeley: University of California Press.
- WARREN, John T. 2001. "Performing Whiteness differently: Rethinking the abolitionist project". *Educational Theory*. Vol. 51. p. 451-466.
- WEST, Cornel. 1991. "The dilemma of the Black intelectual". In: hooks, bell; WEST, Cornel (eds.). *Breaking bread: Insurgent Black intellectual life*. Boston: South End. p. 136-146.
- WEST, Cornel. 1993. "The new cultural politics difference". In: MCCARTHY, Cameron et al. (eds.). *Race, identity and representation in education*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 11-23.
- WEST, James T. 1993. "Ethnography and ideology: The politics of cultural representation". *Western Journal of Communication*. Vol. 57. p. 209-220.
- WILDMAN, Stephanie. M. 1997. "Reflections on Whiteness: The case of Latinos(as)". In: DELGADO, Richard e STEFANCIC, Jean (eds.). *Critical White studies: Looking behind the mirror*. Philadelphia: Temple University Press. p. 323-326.
- WILLS, Christopher. 1997. "The skin we're in". In: DELGADO, Richard e STEFANCIC, Jean (eds.). *Critical White studies: Looking behind the mirror*. Philadelphia: Temple University Press. p. 12-15.
- WINANT, Howard. 1997. "Behind blue eyes: Whiteness and contemporary U.S. racial politics". In: FINE, Michelle et al. (eds.). *Off white: Readings on race, power, and society*. New York: Routledge Kegan Paul. p. 40-53.
- ZACK, Naomi. 1999. "White ideas". In: CUOMO, Chris J. e HALL, Kim Q. (eds.). *Whiteness: Feminist philosophical reflections*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. p. 77-84.