

COMO SER ANTIRRACISTA

IBRAM X.
KENDI



ALTA CULT
EDITORA

Rio de Janeiro, 2020

SUMÁRIO

MINHA INTRODUÇÃO RACISTA	3
1. DEFINIÇÕES	13
2. DUELO DE CONSCIÊNCIAS	25
3. PODER	37
4. BIOLOGIA	47
5. ETNIA	61
6. CORPO	75
7. CULTURA	89
8. COMPORTAMENTO	101
9. COR	117
10. BRANCO	133
11. NEGRO	149
12. CLASSE	165

13. ESPAÇO	181
14. GÊNERO	197
15. SEXUALIDADE	209
16. FRACASSO	217
17. SUCESSO	233
18. SOBREVIVÊNCIA	245
Notas	257
Índice	303

CAPÍTULO 1

DEFINIÇÕES

RACISTA: Alguém que apoia uma política racista por meio de ações ou inações, ou expressando ideias racistas.

ANTIRRACISTA: Alguém que apoia uma política antirracista por meio de ações ou expressando ideias antirracistas.

O SOUL LIBERATION AGITAVA o palco da arena da Universidade de Illinois, sacudindo seus dashikis e cabelos afro que se erguiam como punhos cerrados — uma visão incrível para ser contemplada pelos 11 mil universitários na plateia. O Soul Liberation não se parecia nada com os grupos brancos de terno que entoaram hinos por quase dois dias depois do aniversário de Jesus em 1970.

Alunos negros conseguiram convencer a InterVarsity Christian Fellowship, o primeiro organizador do movimento evangélico nos EUA, a dedicar a segunda noite da conferência à teologia negra. Mais de 500 participantes negros de todo o país estavam presentes quando o Soul Liberation iniciou a apresentação. Dois desses estudantes negros eram meus pais.

Eles não estavam sentados juntos. Dias antes, viajaram no mesmo ônibus durante 24 horas, que pareceram 42, de Manhattan à região central de Illinois, atravessando os estados da Pensilvânia, Ohio e Indiana. Cem negros nova-iorquinos dirigiram-se à InterVarsity's Urbana '70.

Minha mãe e meu pai se conheceram no feriado de Ações de Graças semanas antes, quando Larry, um aluno de contabilidade do Baruch College de Manhattan, ajudou a organizar um evento de recrutamento para Urbana '70 em sua igreja em Jamaica, Queens. Carol era uma das 30 pessoas que apareceram — ela voltara para o Queens do Nyack College, uma pequena faculdade cristã a cerca de 70 quilômetros ao norte da casa de seus pais em Far Rockaway. O primeiro encontro foi banal, mas Carol notou Larry, um estudante excessivamente sério com um imenso cabelo afro, o rosto escondido por uma barba volumosa; e Larry notou Carol, uma moça pequena de 19 anos, com sardas sobre a pele cor de caramelo, apesar de apenas terem trocado algumas palavras. Os dois, separadamente, decidiram ir a Urbana '70 quando souberam que Tom Skinner pregaria e que o Soul Liberation se apresentaria. Aos 28 anos de idade, Skinner estava ficando famoso como um jovem evangelista da teologia negra da libertação. Ex-membro de uma gangue e filho de um pastor batista, ele alcançava milhares de pessoas por meio de seu programa de rádio e suas excursões, em que pregava lotando locais icônicos, como o Teatro Apolo, no Harlem, bairro em que nasceu. Em 1970, Skinner publicou seu terceiro e quarto livros, *How Black Is the Gospel?* ["O Evangelho É Negro?", em tradução livre] e *Words of Revolution* ["Palavras da Revolução", em tradução livre].

Carol e Larry devoraram os dois livros como se fossem uma canção de James Brown ou uma luta de Muhammad Ali. Carol descobriu Skinner por meio de seu irmão mais novo, Johnnie, que estudava na mesma faculdade que ela. A ligação de Larry era mais ideológica. Na primavera de 1970, ele se matriculou na aula "The Black Aesthetic" [A Estética Negra], ministrada por Addison Gayle Jr., lendário estudioso literário da Baruch College. Pela primeira vez, Larry leu *Da Próxima Vez, o Fogo*, de James Baldwin, e *Native Son* ["Filho Nativo", em tradução livre], de Richard Wright, as peças intensas de Amiri Baraka e o

manifesto revolucionário proibido *The Spook Who Sat by the Door* [“O Fantasma à Espreita”, em tradução livre], de Sam Greenlee. Foi um despertar. Depois da aula de Gayle, Larry começou a procurar um meio de conciliar a fé com sua recém-descoberta consciência negra. A busca o levou a Tom Skinner.

O SOUL LIBERATION ABRIU a apresentação com seu popular hino, “Power to the People”. Os corpos dos estudantes negros que tinham se aproximado da frente da arena começaram a se mover quase em sincronia ao som do ressoar da bateria e do pesado baixo e, juntamente com as palmas cadenciadas, geraram o *rhythm & blues* de um *revival* rural do sul.

A onda de ritmo contagiou os milhares de corpos brancos na arena. Logo eles, também, estavam de pé, movendo-se e cantando ao som pungente do poder negro.

Cada acorde do Soul Liberation pareceu aumentar a expectativa para a apresentação do principal orador da noite. Quando a música terminou, chegara a hora: Tom Skinner, de terno escuro e gravata vermelha, postou-se atrás do púlpito, e com a voz séria começou sua lição de história.

“A igreja evangélica... apoiou o *status quo*. Ela apoiou a escravidão; apoiou a segregação; pregou contra qualquer tentativa de os homens negros se sustentarem por seus próprios meios.”

Skinner contou como passou a cultuar o Jesus Cristo branco da elite, que purificava as pessoas por meio de “regras e regulamentos”, um salvador que pressagiou a visão de Richard Nixon sobre a lei e a ordem. Mas, um dia, Skinner se deu conta de que entendeu tudo errado. Jesus não estava no Rotary Club e não era policial. Era um “revolucionário radical, com pelos no peito e sujeira debaixo das unhas”. O novo conceito de Skinner sobre Jesus nasceu e se comprometeu a uma nova leitura do evangelho. “Qualquer evangelho que não... fale da questão da escravidão” e da “injustiça” e da “desigualdade” — qualquer evangelho que não queira ir até onde as pessoas estão famintas e pobres e as libertar em nome de Jesus Cristo — não é o evangelho.”

Na época de Jesus, “havia um sistema em funcionamento, assim como hoje”, declarou Skinner. Mas “Jesus era perigoso. Ele era perigoso porque estava mudando o sistema”. Os romanos prenderam esse “revolucionário”, “o pregaram em uma cruz”, o mataram e enterraram. Mas, três dias depois, Jesus “ressuscitou” para nos dar seu testemunho hoje. “Proclamem liberdade aos cativos e puguem libertação do mundo das trevas aos prisioneiros da escuridão”, e “saíam pelo mundo e digam aos homens presos mental, espiritual e fisicamente: ‘O libertador chegou!’”.

A última frase ecoou pela multidão. “O libertador chegou!” Os estudantes praticamente saltaram de seus assentos em ovação — vestindo o manto desse novo evangelho. Os libertadores chegaram. Meus pais foram profundamente receptivos ao chamado de Skinner para a libertação evangélica e participaram de uma série de convenções negras ao longo da semana da conferência, que reforçaram seu chamado todas as noites. Em Urbana ‘70, meu pai e minha mãe se viram deixando a igreja civilizada, conservadora e racista da qual faziam parte. Eles foram salvos pela teologia negra da libertação e se uniram à igreja sem igreja do movimento Black Power. Nascido nos dias de Malcolm X, Fannie Lou Hamer, Stokely Carmichael e outros antirracistas que confrontaram segregacionistas e assimilacionistas nos anos de 1950 e 1960, o movimento da solidariedade negra, do orgulho cultural negro e da autodeterminação política e econômica negra extasiaram todo o mundo negro. E então, em 1970, o poder negro extasiou meus pais. Eles pararam de pensar em salvar e começaram a pensar em libertar o povo negro.

Na primavera de 1971, minha mãe voltou ao Nyack College e ajudou a formar a união dos estudantes negros, uma organização que desafiou a teologia racista, as bandeiras dos Confederados nas portas dos dormitórios e a escassez de programação e de alunos negros. Ela começou a usar vestidos e amarrar lenços de estampas africanas em seu cabelo afro que deixava crescer. Ela sonhava em viajar para sua pátria-mãe como missionária.

Papai voltou à sua igreja e deixou seu famoso coral de jovens. Ele começou a organizar programas que faziam perguntas provocativas: “O cristianismo é a religião do homem branco?” “A igreja negra é relevante

para a comunidade negra?” Ele começou a ler a obra de James Cone, o estudioso pai da teologia da libertação negra e autor do influente *Black Theology & Black Power* [“Teologia Negra e Black Power”, em tradução livre], em 1969.

Um dia, na primavera de 1971, meu pai juntou coragem para ir até o Harlem e assistir à aula de Cone no Union Theological Seminar. Cone falou sobre seu novo livro, *A Black Theology of Liberation* [“A Teologia Negra da Libertação”, em tradução livre]. Depois da aula, meu pai falou com o professor.

“Como o senhor define um cristão?”, perguntou meu pai com seu jeito sério.

Cone olhou para ele com a mesma seriedade e respondeu: “Um cristão é alguém que luta pela libertação.”

A definição operacional de James Cone de um cristão descreveu o cristianismo dos escravizados, não o cristianismo dos escravistas. Ouvir essa definição foi um momento de revelação na vida de meu pai. Minha mãe teve uma revelação semelhante em sua união de estudantes negros — que o cristianismo tratava de luta e libertação. Meus pais agora tinham, separadamente, chegado a um credo com que moldar suas vidas, para ser o tipo de cristão que Jesus, o revolucionário, os inspirou a ser. Essa nova definição de uma palavra que eles já tinham escolhido como sua identidade fundamental naturalmente os transformou.

MINHA PRÓPRIA JORNADA ainda em curso para ser um antirracista começou em Urbana ’70. A mudança de meus pais reverberou em seus dois filhos ainda não nascidos — essa nova definição de vida cristã tornou-se o credo que serviu de alicerce para as suas vidas e a de seus filhos. Não consigo dissociar a luta religiosa de meus pais para serem cristãos de minha luta secular para ser um antirracista. E a principal atitude para nós foi definir nossos termos de modo que pudéssemos começar a descrever o mundo e nosso lugar nele. Definições nos ligam a princípios. Essa é uma questão séria: se não realizarmos o trabalho básico de definir o tipo de pessoas que queremos ser em uma linguagem estável e consistente,

não poderemos trabalhar para atingir metas estáveis e consistentes. Alguns dos passos mais importantes que dei para me tornar antirracista foram os momentos em que cheguei a definições básicas. Ser antirracista é estabelecer definições lúcidas de racismo/antirracismo, políticas racistas/antirracistas, ideias racistas/antirracistas, pessoas racistas/antirracistas. Ser racista é constantemente redefinir o racismo de modo a exonerar as mudanças nas políticas, ideias e subjetividades.

Assim, vamos estabelecer algumas definições. O que é racismo? É a união de políticas racistas e ideias racistas que produzem e normalizam desigualdades raciais. Certo, então, o que são políticas e ideias racistas? Temos que defini-las separadamente para compreender por que estão unidas e por que interagem tão bem uma com a outra. Na verdade, vamos recuar um pouco e pensar na definição de outra frase importante: desigualdade racial.

A desigualdade racial ocorre quando dois ou mais grupos étnicos não se encontram em condições de igualdade. Um exemplo de desigualdade racial: 71% das famílias brancas moravam em casas próprias em 2014, comparadas a 45% de famílias de latinos e 41% de famílias negras. Igualdade racial é quando dois ou mais grupos sociais estão em pé de relativa igualdade. Um exemplo de igualdade racial seria se houvesse porcentagens relativamente comparáveis de todos os grupos étnicos vivendo em casas próprias nos anos 1940, 1970 ou, ao menos, 1990.

Uma política racista é qualquer medida que produza ou sustente desigualdade racial entre grupos raciais. Uma política antirracista é qualquer medida que produza ou sustente igualdade racial entre grupos étnicos. Por política, eu me refiro a leis, normas, procedimentos, processos, regulamentações e diretrizes escritas e não escritas que orientam as pessoas. Não existem políticas não racistas ou neutras em relação à raça. Cada política, em cada instituição, em cada comunidade, em cada nação, produz ou sustenta desigualdade ou igualdade racial entre grupos raciais.

Políticas raciais têm sido descritas por outros termos: “racismo institucional”, “racismo estrutural” e “racismo sistemático”, por exemplo. Mas esses termos são mais vagos do que “política racista”. Quando eu os uso, me vejo tendo que explicar imediatamente o que significam.

CAPÍTULO 2

DUELO DE CONSCIÊNCIAS

ASSIMILACIONISTA: Aquele que expressa a ideia racista de que um grupo étnico é inferior em termos culturais e de comportamento, e apoia programas de enriquecimento cultural ou comportamental para desenvolver esse grupo étnico.

SEGREGACIONISTA: Aquele que expressa a ideia racista de que um grupo étnico permanentemente inferior nunca poderá ser desenvolvido e apoia políticas que segregam esse grupo racial.

ANTIRRACISTA: Aquele que expressa a ideia de que grupos étnicos são iguais e não precisam de desenvolvimento, e apoia políticas que reduzem a desigualdade racial.

MEUS PAIS NÃO TINHAM se visto desde a viagem de ônibus para a Urbana '70. O Natal de 1973 se aproximava. O Soul Liberation fez uma apresentação na icônica Igreja Presbiteriana Broadway, no Harlem, que se transformou em uma reunião menor para os participantes da Urbana '70 em Nova York. Meus pais foram. Velhos amigos apareceram, e alguns novos. Depois que os acordes do Soul Liberation silenciaram, meus pais finalmente se falaram de novo e a centelha finalmente se acendeu.

Dias depois, meu pai ligou. Ele a convidou para sair. “Fui chamada ao campo missionário”, respondeu minha mãe. “Viajo em março.”

Meu pai e minha mãe foram perseverantes, mesmo depois que ela partiu para lecionar em uma vila rural na Libéria, perto de Monróvia, durante nove meses. Oito anos depois, eles estavam casados, ousando me chamar, seu segundo filho, “pai exaltado”, quando cheguei a um mundo que não se dedicava à prática de exaltar pessoas negras. Logo antes dessa chegada, quando minha mãe grávida comemorava seu 31º aniversário, em 24 de junho de 1982, o presidente Reagan declarou guerra a esse filho por nascer. “Precisamos combater o abuso de drogas com aplicação de leis mais rígidas”, disse ele no Jardim das Rosas.

Naturalmente, não foi o abuso de drogas que foi combatido, mas pessoas como eu, nascidas nesse regime de “aplicação de leis mais rígidas”. As políticas mais rigorosas para crimes relacionados a drogas — não um crescimento líquido da criminalidade — fez a população carcerária norte-americana quadruplicar entre 1980 a 2000. Embora criminosos violentos costumem ser responsáveis por cerca de metade da população prisional em qualquer época, mais pessoas foram encarceradas por crimes relacionados a drogas do que por crimes violentos em cada ano de 1993 a 2009. É mais provável que brancos vendam drogas do que negros e latinos, mas a taxa de consumo é semelhante entre os grupos étnicos. No entanto, afro-americanos têm muito mais probabilidade de serem encarcerados por crimes relacionados a drogas do que brancos. Negros não violentos envolvidos em tráfico de drogas ficam presos por mais ou menos o mesmo tempo (58,7 meses) que criminosos brancos violentos (61,7 meses). Em 2016, brancos e latinos ainda eram super-representados na população prisional em 56%, dobro de sua porcentagem na população adulta norte-americana. Brancos ainda foram sub-representados na população prisional em 30%, cerca de metade de sua porcentagem da população adulta norte-americana.

Reagan não iniciou essa suposta guerra, segundo relato da historiadora Elizabeth Hinton. O presidente Lyndon B. Johnson foi o primeiro a nos colocar em posição vulnerável quando designou o ano de 1965

como “o ano em que os EUA começaram uma guerra intensa, inteligente e eficiente contra a criminalidade”. Meus pais frequentavam o ensino médio quando a guerra contra o crime de Johnson transformou sua negligenciada guerra contra a pobreza em piada, assim como um atirador fortemente armado zomba do cirurgião de trauma mal equipado. O presidente Richard Nixon anunciou sua guerra contra as drogas em 1971 para derrubar seus mais duros críticos — negros e ativistas antiguerra. “Nós poderíamos prender seus líderes, invadir suas casas, dispersar suas reuniões e atacá-los noite após noite no noticiário noturno”, contou John Erlichman, assessor para assuntos domésticos no governo Nixon, a um repórter da *Harper's*, anos depois. “Sabíamos que estávamos mentindo sobre as drogas? Claro que sim.”

Os negros aderiram aos ataques, convencidos de que traficantes de drogas assassinos, criminosos armados e ladrões viciados em heroína estavam “jogando pelo ralo” “todas as conquistas arduamente alcançadas pelo movimento de direitos civis”, citando um editorial do *Washington Afro-American*, em 1981. Alguns líderes negros, se não a maioria, em um esforço de parecer salvadores do povo contra essa ameaça, mudaram de atitude e colocaram criminosos negros ao lado dos racistas brancos como inimigos do povo.

Apelos aparentemente contraditórios para prender e salvar negros se enfrentaram em legislaturas de todo o país, mas também nas mentes dos norte-americanos. Líderes negros se uniram a republicanos de Nixon a Reagan, e a democratas de Johnson a Bill Clinton, para exigir, e receber, mais policiais, penas de prisão mínimas obrigatórias e mais severas e mais presídios. Mas eles também exigiram o fim da brutalidade policial, mais empregos, escolas melhores e programas de tratamento para dependentes químicos. Esses pedidos foram recebidos com menor entusiasmo.

Quando nasci, em 1982, a vergonha sobre o “Black on Black crime” [Crime de Negros contra Negros] estava prestes a sufocar o orgulho de uma geração pelo “Black is beautiful” [Negro é lindo]. Muitos norte-americanos não negros olhavam para dependentes químicos negros

com repugnância — mas um número imenso de negros olhava para os mesmos dependentes com vergonha.

Meus pais nasceram em famílias pobres, um no projeto habitacional ao norte, o outro na área rural ao sul. Ambos estruturaram sua jornada da pobreza até a classe média nos anos 1980 escalando os degraus da educação e do trabalho árduo. Enquanto subiam, foram inundados por discussões racistas sobre negros que se recusavam a subir, que estavam irresponsavelmente presos à heroína e ao crack, que gostavam de roubar e ficar criminalmente dependentes do dinheiro arduamente ganho de norte-americanos em ascensão como eles.

Em 1985, a admirada advogada de direitos civis Eleanor Holmes Norton usou o *New York Times* para declarar que a “a solução... não é tão simples quanto atender necessidades e oferecer oportunidades”, como os antirracistas defendiam. Ela encorajou a “derrubada da subcultura complicada e predatória dos guetos”. Ela pediu a pessoas, como meus pais, “originários no gueto”, que salvassem os “homens e mulheres do gueto”, inculcando neles os valores do “trabalho árduo, da educação, do respeito pela família” e “conseguir uma vida melhor para seus filhos”. Norton não apresentou provas empíricas para substantiar sua posição de que certos negros do “gueto” careciam de alguns desses valores.

Mas meus pais, assim como muitos outros da nova classe média negra, absorveram essas ideias. A classe que desafiou políticas racistas dos anos 1950 até 1970 agora começava a desafiar outros negros nos anos 1980 e 1990. O antirracismo parecia uma indulgência comparado ao comportamento autodestrutivo que testemunhavam à sua volta. Meus pais seguiram a orientação de Norton: eles me alimentaram com o mantra de que a educação e o trabalho árduo me elevariam, como tinham elevado a eles, e, no fim, elevariam a todos os negros. Meus pais — mesmo a partir do interior de sua consciência racial — eram suscetíveis à ideia racista de que era a preguiça que mantinha os negros em posição inferior, e assim deram mais atenção a criticar os negros do que às políticas de Reagan, que destruía a escada que eles subiram e depois puniam as pessoas por caírem.

A Revolução Reagan era simplesmente isto: uma revolução radical para o benefício dos já poderosos. Ela enriqueceu ainda mais os norte-americanos de alta renda, reduzindo seus impostos e as regulamentações governamentais, aprovando emendas orçamentárias suplementares para as forças armadas e controlando o poder dos sindicatos. Setenta por cento de negros com renda média disseram que viram “muita discriminação racial” em 1979, antes de os revolucionários de Reagan reduzirem a aplicação das leis de direitos civis e as regulações de ações afirmativas, antes de limitar os subsídios para governos locais e estaduais cujos contratos e empregos se tornaram caminhos seguros para as residências urbanas unifamiliares da classe média negra. No mesmo mês do aniversário de minha mãe em 1982, em que Reagan anunciou sua guerra contra as drogas, ele cortou a rede de segurança dos programas de bem-estar federais e do Medicaid [programa de saúde social dos Estados Unidos para famílias e indivíduos de baixa renda e recursos limitados], levando mais negros de baixa renda à pobreza. Sua “rígida aplicação da lei” jogou mais negros nas garras de policiais violentos, que mataram 22 negros para cada branco no início dos anos 1980. Jovens negros tinham 4 vezes mais probabilidade de ficar desempregados em 1985 do que em 1954. Mas poucos associaram o aumento do desemprego ao aumento de crimes violentos.

Há muito os norte-americanos vêm sendo treinados para enxergar as limitações das pessoas, e não das políticas. Este é um erro fácil de ser cometido: as pessoas estão na nossa frente. Políticas estão distantes. Somos especialmente incapazes de ver as políticas espreitando por trás das dificuldades das pessoas. E, dessa forma, meus pais deixaram de ver os problemas das políticas para ver os problemas das pessoas — e voltaram a se esforçar para salvar e civilizar negros, em vez de libertá-los. A teologia do civilizador tornou-se mais atraente para meus pais, diante do aumento do uso do crack e dos danos que ele causou aos negros, assim como fez com tantos filhos dos direitos civis e do Black Power. Mas, de diversas formas, a teologia da libertação permaneceu seu lar filosófico, o lar em que me criaram.

NO FUNDO, MEUS pais ainda eram as pessoas empolgadas pela teologia da libertação em Urbana. Minha mãe ainda sonhava em viajar pelo mundo negro como uma missionária libertadora, um sonho que seus amigos liberianos encorajaram em 1974. Papai sonhava em escrever poesias libertadoras, um sonho que o professor Addison Gayle incentivou em 1971.

Sempre me pergunto o que teria acontecido se meus pais não tivessem permitido que seus receios justificáveis os impedissem de buscar seus sonhos. Mamãe viajante ajudando a libertar o mundo negro. Papai acompanhando-a e encontrando inspiração para sua poesia de liberdade. Em vez disso, mamãe se contentou com uma carreira em tecnologias da saúde. Meu pai aceitou uma carreira em contabilidade. Eles ingressaram na classe média norte-americana — um espaço, na época e hoje, definido por sua desproporcional maioria branca — e começaram a ver a si mesmos e ao seu povo não só através de seus olhos, mas também “pelos olhos dos outros”. Eles se uniram a outros negros que tentavam se encaixar nesse espaço branco enquanto ainda tentavam ser eles mesmos e salvar seu povo. Eles não usavam uma máscara, mas dividiram suas mentes em dois.

Essa dupla conceitual refletia o que W.E.B. Du Bois expressou de maneira indelével em *As Almas da Gente Negra*, em 1903. “É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, essa sensação de sempre olhar para si mesmo pelos olhos dos outros”, escreveu Du Bois. Ele não iria “africanizar a América” tampouco “branquear sua alma negra em uma inundação de norte-americanismo branco”. Du Bois desejou habitar conceitos opostos. Ser norte-americano é ser branco. Ser branco é não ser negro.

O que Du Bois denominou consciência dupla pode ser chamado mais precisamente de *duelo* de consciências. “As pessoas sempre sentem essa dualidade”, explicou Du Bois, “uma norte-americana, uma negra; duas almas, dois pensamentos, duas lutas não reconciliadas; dois ideais em luta em um corpo escuro, cuja força persistente por si só evita que seja dilacerado”. Du Bois também explicou como essa guerra estava sendo travada em seu próprio corpo escuro, querendo ser um negro e querendo “se misturar à massa de norte-americanos do mesmo modo que irlandeses e escandinavos” faziam.

Esse duelo de ideias existia em 1903 e o mesmo duelo se apossou de meus pais — e continua até hoje. O duelo dentro da consciência negra parece ocorrer geralmente entre ideias antirracistas e assimilacionistas. Du Bois acreditava no conceito antirracista da relatividade racial, em que cada grupo racial se vê com os próprios olhos e o conceito assimilacionista dos padrões raciais, em que “se olha para si mesmo pelos olhos” de outro grupo étnico — nesse caso, os brancos. Em outras palavras, ele queria libertar os negros do racismo, mas também queria mudá-los, salvá-los de seus “vestígios de barbárie”. Em 1903, Du Bois argumentou que o racismo e “o baixo nível social de grande parte da raça” foram “responsáveis” pela “degradação dos negros”. A assimilação seria parte da solução para esse problema.

Ideias assimilacionistas são ideias racistas. Os assimilacionistas podem posicionar cada grupo étnico como o padrão superior a que outro grupo étnico deveria se comparar, um modelo a ser alcançado. Os assimilacionistas normalmente posicionam os brancos como o padrão superior. “Será que os norte-americanos param para pensar que nesta terra há milhões de pessoas de sangue negro... que, julgados por qualquer padrão, atingiram a melhor medida do melhor tipo de cultura moderna europeia? É justo, é digno, é cristão... menosprezar tal aspiração?”, pergunta Du Bois em 1903.

O DUELO DE CONSCIÊNCIAS ocorreu de modo diferente para meus pais, que passaram a ser completamente orientados pela autossuficiência negra. Em 1985, eles foram atraídos para a Igreja Episcopal Metodista Africana Allen de Floyd H. Flake, no sul de Queens. Flake e Elaine, sua esposa igualmente admirável, transformaram Allen em uma megaigreja e um dos maiores empregadores do setor privado por meio de seu reinado de empreendimentos comerciais e de serviço social. De sua escola ao complexo de moradias para idosos ao centro de crise para vítimas de violência doméstica, não havia barreiras para a igreja de Flake. Era exatamente o tipo de ministério que naturalmente fascinaria os descendentes de Urbana ‘70. Meu pai se uniu à equipe ministerial de Flake em 1989.

CAPÍTULO 3

PODER

RAÇA: Um constructo de poder da diferença inferida ou consolidada que vive socialmente.

ENTRAMOS NO ESTACIONAMENTO, procurando sinais de vida. Mas a rotina da escola tinha terminado horas antes. Eram perto de 16h naquele dia quente de abril em 1990, em Long Island, Nova York.

Estacionamos o carro e notei a ansiedade no rosto de meus pais enquanto eles se desvencilhavam dos cintos de segurança. Talvez só estivessem tentando se resignar com o percurso de 30 minutos até Long Island, duas vezes por dia, a semana inteira, ano após ano — além do trajeto de uma hora para seus empregos em Manhattan. Senti o desconforto deles e o meu. O nervosismo pela troca de escola. Desejando que a escola pública do distrito 251 fosse além do terceiro ano. Sentindo-me mal tão longe de casa nessa vizinhança desconhecida. Meus sentimentos de garoto de 7 anos estavam agitados.

Várias escolas públicas de ensino fundamental se localizavam a pequena distância de minha casa, em Queens Village. Porém nova-iorquinos negros com meios de fazê-lo estavam separando seus filhos dos filhos de negros pobres das vizinhanças negras pobres, assim como nova-iorquinos brancos estavam separando seus filhos de crianças negras.

O duelo de consciência de pais brancos fazia com que não se importassem em gastar mais com moradias a fim de mandar seus filhos para escolas públicas brancas — e mantê-los longe de escolas e crianças supostamente ruins. O duelo de consciência de pais negros fazia com que não se importassem de pagar escolas privadas negras para manter seus filhos longe das mesmas crianças e escolas públicas.

Uma mulher negra nos cumprimentou na porta da frente da Grace Lutheran School. Ela nos aguardava. Era a professora do quarto ano e, após um rápido cumprimento, nos levou por um corredor. Havia salas de aula dos dois lados, mas eu me concentrei nas fotos do lado de fora: todos aqueles rostos de adultos brancos e jovens negros olhando para nós. De vez em quando, espiamos o interior das classes bem decoradas. Nenhum som. Nenhum aluno. Nenhum professor. Apenas passos.

Ela nos levou para a sua classe do quarto ano, bem longe da entrada. Pudemos ver os materiais dispostos para um projeto de ciências, enquanto ela nos explicava os detalhes. Eu não estava nem aí para a criação de galinhas. Então ela nos levou até uma mesa redonda e quis saber se tínhamos alguma pergunta. Depois de sentar-se, minha mãe perguntou sobre o currículo. Isso também não me interessou muito. Comecei a olhar com mais atenção ao redor da sala. Uma pausa na conversa chamou minha atenção — meu pai tinha acabado de perguntar sobre a composição étnica do corpo discente. Maioria negra. Tomei nota. Minha mente vagou de novo, dessa vez pela sala de aula e pela escola, tentando imaginar alunos e professores, lembrando aqueles retratos no corredor. Uma pausa me chamou a atenção outra vez. A pergunta saltou da minha boca.

“Você é a única professora negra?”

“Sim, mas...”

Eu a interrompi. “Por que você é a única professora negra?”

Confusa, ela olhou para meus pais. Meus pais trocaram olhares curiosos. Continuei olhando para a professora, imaginando por que ela olhava para meus pais. Minha mãe pôs fim ao silêncio desconfortável. “Ele tem lido biografias de líderes negros”.

Minha mãe falava sobre a série Junior Black Americans of Achievement, promovida por Coretta Scott King. Meu pai tinha comprado várias dessas biografias, que agora já chegavam a mais de cem. Martin Luther King Jr. Frederick Douglass. Mary McLeod Bethune. Richard Allen. Ida B. Wells. Meu pai insistia que eu usasse um livro da pilha para cada projeto de redação.

Essas biografias envolventes eram tão estimulantes quanto novos jogos para o meu Sega Genesis. Quando eu começava a ler, não conseguia parar. Descobrir por meio desses livros a longa história do mal causado aos norte-americanos negros me deixava furioso e trouxe à vida uma espécie de consciência racial pela primeira vez.

“Ele tem muita consciência de ser negro”, minha mãe fez questão de acrescentar, olhando para meu pai. Ela não pediu confirmação. Meu pai acenou concordando, mesmo assim, enquanto eu olhava para a professora, esperando a resposta.

Nessa sala de aula, naquele dia de abril em 1990, meus pais descobriram que eu entrava na puberdade racial. Aos sete anos de idade, comecei a sentir a névoa furtiva do racismo dominar meu corpo negro. Ele era grande, maior do que eu, maior do que meus pais ou qualquer coisa em meu mundo, e ameaçador. A raça é um constructo poderoso — poderoso o bastante para nos consumir. E chega até nós cedo.

Mas, apesar de todo esse poder formador de vida, a raça é uma miragem, o que não diminui a sua força. Nós somos aquilo que vemos, não importa se o que vemos existe ou não. Somos aquilo que as pessoas veem, não importa se o que elas veem existe ou não. O que as pessoas veem em si mesmas e nos outros tem significado e se manifesta em ideias, atos e políticas, mesmo que o que veem seja uma ilusão. A raça é uma miragem boa de se ver, mas nunca devemos esquecer que é uma miragem produzida pela luz poderosa do poder racista.

Portanto, não tenho pena do meu eu de sete anos por se identificar como negro. Eu ainda me identifico como negro. Não porque acredito que a negritude, ou a raça, seja uma categoria científica significativa, mas porque as nossas sociedades, políticas, ideias, histórias e culturas criaram a raça e a tornaram algo importante. Eu me encontro entre aqueles que

foram humilhados por ideias racistas, sofreram com políticas racistas e que, mesmo assim, continuaram firmes e construíram movimentos e culturas para resistir ou, pelo menos, persistir nessa loucura. Eu me vejo cultural, histórica e politicamente como uma pessoa não branca, um ser afro-americano, um africano, um membro da diáspora forçada e não forçada africana. Eu me vejo histórica e politicamente como uma pessoa não branca, como um membro do sul global, como um forte aliado dos povos latinos, do Leste Asiático, do Oriente Médio, dos indígenas e de todos os povos ultrajados do mundo, de ciganos e de judeus da Europa aos aborígenes da Austrália, aos brancos atacados por sua religião, classe, gênero, identidade transgênero, etnia, sexualidade, peso, idade e deficiência. A dádiva de me ver como negro em vez de ignorar a cor da pele é que ela permite que eu me veja histórica e politicamente como um antirracista, um membro de um corpo inter-racial que luta para aceitar, igualar e empoderar a diferença racial de todos os tipos.

Alguns brancos não se identificam como brancos pelo mesmo motivo que se identificam como não racistas: para evitar lidar com os meios que a branquitude — ainda que um constructo e uma miragem — moldava suas noções em relação aos Estados Unidos e sua identidade e lhes ofereceu privilégios, o principal sendo o de serem inerentemente normais, comuns e legítimos. É um crime racial ser você mesmo quando não se é branco nos Estados Unidos. É um crime racial parecer você mesmo ou se empoderar quando não se é branco. Acho que eu me tornei um criminoso aos sete anos de idade.

Uma das ironias do antirracismo é termos que nos identificar racialmente a fim de identificar privilégios e perigos raciais de sermos quem somos. Latinos, asiáticos, africanos, europeus, indígenas e povos do Oriente Médio: essas seis raças — pelo menos no contexto norte-americano — são fundamentalmente identidades de poder, porque a raça é fundamentalmente um constructo de poder da mistura de diferenças que existe socialmente: o poder de categorizar e julgar, elevar e rebaixar, incluir e excluir. Os adeptos da noção de raça usam esse poder para classificar indivíduos, etnias e nacionalidades distintas em raças monolíticas.