

Branquitude

Dilema racial brasileiro



Willian Luiz da Conceição

Willian Luiz da Conceição

Branquitude
Dilema racial brasileiro



PAPÉIS
SELVAGENS

© Willian Luiz da Conceição, 2020

© Papéis Selvagens, 2020

Coordenação Editorial

María Elvira Díaz-Benítez, Rafael Gutiérrez

Diagramação

Papéis Selvagens

Imagem de Capa

"A frondosa afronta", de François Muleka

Apoio cultural: Residência artística Fauhaus



Revisão

Izabella Bosisio

Conselho Editorial

Alberto Giordano (UNR-Argentina) | Ana Cecilia Olmos (USP)

Elena Palmero González (UFRJ) | Gustavo Silveira Ribeiro (UFMG)

Jaime Arocha (UNAL-Colômbia) | Jeffrey Cedeño (PUJ-Bogotá)

Juan Pablo Villalobos (Escritor-México) | Luiz Fernando Dias Duarte (MN/UFRJ)

Maria Filomena Gregori (Unicamp) | Mônica Menezes (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Conceição, Willian Luiz da, 1988-

Branquitude (livro eletrônico): dilema racial brasileiro / Willian Luiz da Conceição. - Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2020. PDF.

ISBN 978-65-87785-01-1

1. Brancos - Identidade racial - Brasil. 2. Brasil - Relações raciais.
3. Racismo - Brasil. I. Título.

20-44114

CDD 305.80981

[2020]

Papéis Selvagens

papeisselvagens@gmail.com

papeisselvagens.com



À minha avó Isaura (*in memoriam*)
Ao meu sobrinho Vinícius

Sumário

Prefácio	
Branquitude: a mais nítida face do racismo no Brasil e no mundo Por: Ilka Boaventura Leite	13
O espelho quebrado de Narciso O branco, a brancura e a branquitude	17
O labirinto e o círculo vicioso Raça, história, modernidade e nação no Brasil	25
A branquitude como campo de estudo no Brasil Um problema novo?	49
A branquitude como pacto narcísico	50
A branquitude como repertório cultural e como discurso público	56
Branquitude como propriedade, privilégio e ausência (anulação) dos brancos nos estudos de relações raciais	64
A branquitude como “identidade racial branca”, controvérsias da brancura e sua relação com o racismo	69
Branquitude à brasileira: uma tragédia cotidiana	77
Bibliografia	83
Sobre o autor	91

Diálogo entre os personagens Boca e Roque, no filme *Ó, PAÍ, Ó* (2007)

Boca – Você não tá vendo que, de repente, que a culpa não é nem minha?

Roque – Minha também não é. Ou é o dinheiro todo, todinho, meu irmão, ou nada!

Boca – Eu vou dizer o que pras mãe desses menino? Pode entrar, ô menino. Eu vou dizer o que pras mãe dos menino do projeto social, velho, que tão precisando trabalhar com esses carrinho hoje. Você não tem coração, não é, velho?

Roque – Venha cá, e cão tem coração?

Boca – Irmão, eu tô lhe pedindo!!!

Roque – Sim, mas olha só, eu vou te ajudar por quê, meu irmão? Você vem aqui, me esculhamba, agora você quer que eu te ajude? Por que é que eu ia fazer isso, hein? Eu queria ver se um desses menino que você explora feito escravo aí não te desse o dinheiro que você combina com eles, que é que você ia fazer?

Boca – Você tá dizendo isso, velho, porque você é negro, certo, velho? Porque você nunca teve oportunidade, certo, velho? Agora você quer ganhar o seu dinheiro dessa forma, brother?

Roque – Eu já suportei demais o seu escárnio. Suportar é a lei da minha raça, tá ligado? Agora é assim, eu quero o dinheiro todo. Eu quero ver quem vai tirar esses carrinho daqui.

Boca – Você é escroto, rapaiz!

Roque – Eu tô só seguindo o seu exemplo...

Boca – Exemplo o quê, rapaz? Você é negro. Você é negro, certo? Você é negro. Você é negro. Você é negro. Você é negro. Você é negro. Você é negro, certo?

Roque – Eu sou negro. Eu sou negro sim. Mas por acaso negro não tem olhos, Boca? Hein? Negro não tem mão, não tem pau, não tem sentido, Boca? Hein?

Não come da mesma comida? Não sofre das mesmas doenças, Boca? Hein? Não precisa dos mesmos remédios? Quando a gente sua, não sua o corpo tal qual um branco, Boca? Hein? Quando vocês dão porrada na gente, a gente não sangra igual, meu irmão? Hein? Quando vocês fazem graça, a gente não ri? Quando vocês dão tiro na gente, porra, a gente não morre também? Pois se a gente é igual em tudo, também nisso vamos ser, caralho!!

Boca – Vai tomá no cu, rapaiz, com essa porra dessa sua poesia de merda, rapaiz.

Boca – Miserável. Você é miserável, rapaiz!

Prefácio

Branquitude: a mais nítida face do racismo no Brasil e no mundo

Ilka Boaventura Leite¹

A colonialidade do saber impõe, finalmente, às teorias sociais do século XXI uma incomodidade sem lugar e sem precedentes. Já não dá mais para ignorar que os binarismos e as dicotomias branco-negro são formas de extração de mais-valia no mercado de bens materiais e simbólicos, compondo o *modus operandi* do capitalismo global. Nesse cenário de ilusionismos deletérios, o protótipo do racismo brasileiro não mais se sustenta por meio da cordialidade, da sutileza, da suposta democracia racial, nem mesmo da evasiva representada pela ideia de ofensa moral – todas essas ações e reações transformadas em prosa e verso ao longo da história.

Os binarismos que transformaram o Brasil em suposta exceção, que o levaram a dançar no palco da malandragem escorregadia dos que detêm o poder da palavra e da comunicação, desmancharam-se, derreteram, perante a força mobilizada e persistente da luta antirracista, do poder da “raça negra”, que, juntamente com outros grupos excluídos, assentou definitivamente seu lugar na Constituição Brasileira, pela concepção pluriétnica e multicultural do país. Hoje, não é mais admissível discriminar pessoas negras, indígenas, ciganos, quilombolas e tantos outros, isso está mais do que consignado como crime passível de reação indignada da maioria da sociedade, mesmo quando a justiça falha, e ela tem falhado muito, o que indica que a luta está longe de cessar.

A branquitude (ou a brancura) não é o contrário de negritude. É oportuno lembrar que esses conceitos surgem e se enraízam nos discursos em diferentes momentos históricos, envolvendo fenômenos e propósitos diversos. Enquanto a negritude é um conceito tecido por um discurso êmico, para realçar sentidos de pertença e orgulho negro que o colonialismo destróçou, enquanto se elevou como voz regenerativa e em busca de afirmação identitária; a branquitude é um conceito elaborado a

¹ Professora Titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

partir de um discurso ético, criado para desvelar certos processos e relações estruturais de dominação, para desmascarar a face oculta do colonialismo, como um operador sub-reptício de naturalização do branco e para transformá-lo em ideal e em universal.

Como bem escreveu Andreas Hofbawer em sua obra *História do branqueamento ou o negro em questão*, o ideário do branqueamento postulou a supremacia do branco e, ao mesmo tempo, induziu os indivíduos a se aproximarem desse ideal. Esse tipo de mimetismo consolidou, ao longo de séculos de dominação colonial escravista, um ser negro fraturado pelo estigma de ser o Outro, ao mesmo tempo ludibriado pelas negociações pessoais e contextuais em que o preconceito racial estava embutido, subsumido e encoberto por velhos esquemas de dominação patriarcal disfarçada. Esse esquema parece não fazer mais o mesmo efeito.

A compreensão sociológica do racismo constituiu e constitui um complexo processo de exposição detalhada das inúmeras artimanhas criadas para manter de pé as hierarquias de classe racializadas. Esse procedimento analítico incorporou diversos conceitos psicanalíticos, filosóficos, econômicos, políticos, entre outros, para quebrar os pilares das ações e discursos hegemônicos. Seguiu desnudando os diversos tipos de disfarce ou máscara, mesmo a mais perfeita, a que se estende até as estruturas mais profundas da sociedade, onde moram a segurança pública, o direito, a justiça, a cultura, as políticas sociais e o gênero. Na ampla e disfarçada malha de encobrimento social, esconde-se o branqueamento, que, ao se soltar e ir se desfazendo, revela a branquitude como a mais nítida face do racismo, os seus mecanismos quase perfeitos de dominação que passam pela classe, pela etnia, indo até o Estado-nação. A aparência camaleônica, multifacetada e translúcida da branquitude, impregnada de narrativas de autojustificação meritocrática, sempre se locupletou nos regimes democráticos, sempre se embalou em seus brilhos, garantindo um tipo de invisibilidade, sendo por vezes vista como não existente.

O trabalho que tenho a honra de apresentar, do historiador e antropólogo Willian Luiz da Conceição, vem contribuir para o desmascaramento e a des-invisibilização da branquitude ou brancura. Enquanto um autor assumidamente anti-racista, ele nos apresenta uma leitura comprometida com a militância desde tenra idade. Tendo nascido em Joinville, viveu parte de sua vida nessa

cidade com majoritária presença de descendentes de alemães e que abriga algumas das organizações assumidamente neonazistas existentes hoje no país. Nesse sentido, o trabalho de Willian é uma contribuição relevante, por ser um corajoso esforço de elucidação dos mecanismos de empoderamento e naturalização da branquitude e dos grupos que apresentam fraca empatia e compromisso com a democracia.

Durante nossa convivência de anos na universidade, como professora e aluno, como orientadora e orientando, aprendemos muito um com o outro, nas várias modalidades de sociabilidade e companheirismo que representaram cada uma dessas etapas, cada semestre, cada ano, pelas tensões que caracterizam os diálogos e debates acadêmicos, nem sempre convergentes, mas sempre ricos, estimulantes e criativos, pelo respeito e amizade que nos conduziram a encontrar sempre pontos em comum para aprender e partilhar.

Willian frequentou minhas salas de aula quando cursava a graduação na Universidade do Estado de Santa Catarina e conquistou um espaço de destaque como pesquisador do NUER (Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina). Ao concluir o curso de História, seguiu para o mestrado em Antropologia tendo sido um aluno aplicado, com firmes posições teóricas e políticas. Agora concluindo o doutorado, ele é, sem dúvida, um exemplo para os/as jovens negros e negras desse país que, com muita luta, garra e competência, resistiram e conseguiram realizar seus sonhos e projetos.

Willian destacou-se por sua inquietação intelectual nos inúmeros cursos que ministrei sobre o pensamento social brasileiro e descobriu a importância de Guerreiro Ramos durante o seminário sobre o centenário de seu nascimento que organizamos na Universidade Federal de Santa Catarina em 2013. Essa experiência o levou a dar mais atenção à relevante produção brasileira sobre a questão racial, sobretudo a que está associada ao branqueamento. E a partir daí, passou a analisá-lo como um dos pilares do racismo estrutural brasileiro, responsável por moldar um tipo de nacionalismo colonialista e simpatizante dos totalitarismos e do genocídio de grupos étnicos e de nações. Willian quis enfrentar o debate que se desenrolou nas ciências sociais brasileiras sobre as dicotomias formadoras da ideia de raça e nação, dicotomias que fundamentam a chamada democracia racial. Foi assim que a revisão

da literatura se tornou o foco central da sua pesquisa de mestrado que teve a oportunidade de acompanhar. E foi assim que despontou o seu interesse em conhecer o percurso das ideias, enquanto uma etapa necessária da educação brasileira, do processo de conhecimento imprescindível a todos e todas que querem melhor compreender o Brasil.

A obra inicialmente narra os esforços sucessivos em que o racismo é paulatinamente desnudado no pensamento social brasileiro para chegar às formulações iniciais que identificaram a ideologia do branqueamento como um arsenal de sustentação do capitalismo periférico e dependente. Incorporando críticas relevantes feitas à própria ferramenta da raça, chega aos estereótipos, hierarquias, classes, ideologias e, sobretudo, às desigualdades sociais e de gênero. Nesse seu exercício, a densa e pesada malha que compõe a sociedade patriarcal e meritocrática fica exposta. E nela, a trama macabra da dominação, da qual nem as teorias sociais conseguem escapar.

O maior desafio desse trabalho de revisão da literatura é o de localizar e seguir os principais passos dados em inúmeros esforços das ciências humanas, que possibilitaram, pouco a pouco, romper certos laços e nós do encobrimento e assim revelar a verdadeira face do racismo. Ao deslocar-se da História para a Antropologia, o autor toma essa etapa de mestrado como um rito de passagem/re-descoberta, que o conduz às principais reflexões sobre o racismo: o debate sobre branquitude e brancura. Para a antropologia, não interessa apenas descrever e revelar mundos outros, é preciso reconhecer que esses mundos também habitamos, que igualmente estamos incluídos nessa descrição, que nosso olhar e nossa escrita são reveladores de experiências pessoais e coletivas. A etnografia dos textos tem se valido desse artifício misterioso que é obra do olhar, reolhar e ver. Portanto, esse rito que leva Willian a fazer a travessia entre áreas e saberes fica mais nítido no seu modo de formular questões e no seu jeito pessoal de expor o assunto, fortalecendo os novos lugares de enunciação e, principalmente, ao compartilhar conosco suas descobertas, em um despertar autoral feito a partir de leituras de autores clássicos e contemporâneos. Por todos esses aspectos destacados, concluo que o livro que ora apresento deve ser lido com merecida atenção.

O espelho quebrado de Narciso O branco, a brancura e a branquitude

O espelho pode ser, sem grandes esforços, uma das representações da modernidade “ocidental”. Não porque se trata de um objeto de sua invenção, ou disto que, eventualmente, chamamos de “o Ocidente”. Ele não o é. Os muitos relatos que temos sobre esse objeto tão presente em nossas vidas, e de que não poderíamos nem imaginar a inexistência, é que ele foi produzido simultaneamente pelos “primeiros homens”, como um artefato que poderia refletir imagens, como se pode observar na superfície límpida das águas. Trata-se de uma tecnologia que uma certa antropologia chamaria de “primitiva”.

Alguns espelhos foram encontrados entre a civilização badariana do Egito, povos habitantes do Alto Rio Nilo e do Deserto Oriental, no quinto milênio antes de Cristo. Outros utensílios semelhantes foram encontrados, posteriormente, na Ásia e na antiguidade europeia, entre povos da península itálica. O objeto sugere, hoje, uma superfície lisa e polida, feita geralmente de vidro ou cristal, mas podemos encontrar em sua arqueologia espelhos feitos de cobre, prata. Ou, antes, sua superfície talhada em pedra, argila, areia e ferro, em múltiplos formatos. Mas por que falar do espelho neste ensaio? Poderiam afirmar alguns leitores que essas palavras são desenhadas sem qualquer precisão histórica. É verdade! Na qual, são esperados a atitude e o requisito ao ofício de historiador.

Todavia, presumo que todos se lembrem das narrativas de seus professores – nas aulas de história do ensino fundamental – sobre o processo de invasão ou, na explicação mais comum, do “descobrimento”, como tradicionalmente a historiografia designou equivocadamente esse “episódio” – encapsulado ainda em alguns livros didáticos.

Ao longo dessa trágica história, é comum que as narrativas do “contato” entre portugueses e povos originários desses territórios sejam representadas pelas trocas de presentes. Transformadas em técnicas de “contato”, foram utilizadas no passado recente, até os dias de hoje, por instituições do Estado brasileiro em sua expansão para o interior do Brasil ou na tentativa de aproximação de povos “isolados”. A cena sugere o seguinte: homens de pele clara trariam

espelhos, panelas, facões, machados, tecidos, entre outros objetos – que, em última análise, representam as ninharias da sua civilização. Pendurados em árvores, parecem preconizar que os “índios”, desprovidos da capacidade de produzir tais tecnologias, pudessem simplesmente se impressionar com tais instrumentos – inclusive como reveladores da sua verdadeira imagem, como no caso do espelho –, o que faria desse “índio ser cada vez mais, um ser humano, igual a nós”,² e que pudesse aderir, sem demora, ou melhor, integrar-se ao mundo desses homens, como que parafraseando uma antiga passagem bíblica, “a imagem e semelhança de Deus”. Esses homens como aqueles que, encontrando “seres perdidos”, possam guiá-los no caminho certo. Ou seriam “deuses” que pretendem mostrar o melhor caminho a toda a humanidade?

Uma figura bem conhecida se soma ao espelho. Sua representação na maioria das vezes está associada à imagem de um jovem homem refletida na água, como no quadro *Narciso*, de Caravaggio (1594). A água reflete, como no espelho, a ilustração de um personagem importante da mitologia grega. Podemos lê-lo em variantes narrativas, como descrito por Ovídio ou por Pausânias. Na realidade, Narciso é nada mais do que amálgamas de lendas e mitos de muitas outras origens, como destacou o antropólogo James G. Frazer (1887).

Em resumo, as histórias que cercam a imagem do Narciso envolvem a personalidade de um indivíduo, melhor dizendo, de um semideus, obcecado por sua autoimagem – apaixonado ou entorpecido por seu próprio reflexo projetado na água de uma lagoa, como se vê em Caravaggio, tal personagem mitológico teria ficado em estado de deslumbramento, até o seu definhamento, até a sua morte.

Esse mito resultou em concepções filosóficas e morais, literárias, musicais, nas ciências médicas e psicológicas – como em sua derivação patológica expressa pela concepção do *narcisismo*, que mobilizaria o excesso de individualismo até o nível de insensibilidade extrema. A vaidade capaz de anular outro ser, que, “menos belo ou mesmo diferente”, não mereceria quaisquer atenções.

O sujeito narcisista, fascinado por seu próprio espelho, teria

² Fala do presidente Jair Bolsonaro em vídeo gravado em 22 de janeiro de 2020 e transmitida em sua página no Facebook em 23 de janeiro de 2020.

uma extrema incapacidade de exercer um suposto sentimento, compreendido por muitos como um sentimento próprio da natureza humana – a empatia. Mas podemos exercer a empatia por qualquer pessoa? Parece que a história que gostaria de retomar aqui sugere que não. E ela (a história) ironicamente não está no passado, está viva, latejante e envolve indelevelmente os “espaços de experiência” de todos nós. E talvez esta seja a representação mais forte do signo da modernidade como viemos a conhecê-la até os nossos dias, de que nem todas as mulheres e nem todos os homens, na realidade, nascem iguais.

Aprendemos com a história, que desdobrarei nas próximas páginas, que nem todas as pessoas foram dotadas da mesma humanidade ao longo do tempo – e que, na prática, ainda hoje, muitas continuam não possuindo o mesmo status de vida. Mantemo-nos no império persistente e atroz da raça. A humanidade, poderia afirmar, é, até este momento, um projeto inacabado, que engloba apenas alguns homens. Para outros, não passaria de uma ficção violenta, uma distopia, em que, com efeito, algumas vidas humanas sempre foram mais valiosas do que outras ou mais iguais do que outras.

O sujeito narcisista não necessariamente reconhece essa trágica realidade, ou a trata como simples fatalidade – um infortúnio dado por Deus aos outros, do qual ele não foi o amaldiçoado. Pelo contrário, a ele foram outorgadas todas as dádivas divinas, a beleza, a sabedoria e a prosperidade. Mas o Narciso não desconhece na totalidade o sentimento de empatia – capacidade de se projetar e se colocar no lugar de um outro; ele o faz de maneira seletiva, eliminatória, por meio do reconhecimento daqueles que considera semelhantes a si, em imagem e natureza, em que estes passam a adquirir as mesmas qualidades e valor.

Menciono esses elementos, porque estamos imersos em “eventos críticos” (Das, 1995) incontornáveis no Brasil e no mundo, em que dois fenômenos eclodem simultaneamente: a deflagração de um vírus poderoso, o coronavírus, e, por outro lado, o incendiar de um movimento social que se espalha pelo mundo, tão veloz quanto a COVID-19. Este movimento tem se intitulado #VidasNegrasImportam (*#BlackLivesMatter*), em que seu clamor parece lembrar algo elementar. Mas esse protesto não é tão óbvio assim, pois a realidade histórica brasileira e a de muitos outros países como os Estados Unidos parecem querer desmentir essa

premissa. Isso tudo se desdobra nos piores cenários nacionais, em um contexto em que o governo brasileiro tem nítidas inclinações fascistas, racistas, misóginas e de criminalização da pobreza.

Mas o que esses dois fenômenos têm a ver um com o outro e com o tema proposto neste livro? **O branco, a brancura e a branquitude?**

Primeiro: essas duas problemáticas, tanto a do coronavírus como a das mortes constantes de pessoas “negras” desencadeadas pela violência policial, em que os Estados, a partir de seus agentes e aparelhos repressivos, não cessam de ceifar vidas como as de George Floyd nos EUA. No Brasil, testemunhamos os assassinatos de Ágatha Félix (8), João Pedro (14), Marcus Vinicius (14), Claudia Ferreira (38), Amarildo (47), como tantas pessoas que foram eliminadas por conterem simplesmente a insígnia (ou a cor) autorizada a ser esganada, arrastada, assassinada, seu corpo desaparecido. Por fim, trata-se todos, em síntese, de corpos matáveis.

Se a COVID-19, a princípio, não tem ligação direta com aspectos raciais, sendo que, biologicamente falando, afeta a todos igualmente, brancos, negros e indígenas, ela esbarra, no entanto, nas hierarquias de classe e raça que constituem a realidade das nações. Estados-nações que foram constituídos através do racismo – em que este se tornou estrutural e estruturante de todas as relações sociais. Se as desigualdades sociorraciais não são tragédias, ou simples acaso, elas integram a gestão pública e também privada da vida e da morte nas sociedades modernas, em que passamos a determinar, juntos, a partir de mecanismos de classe, raça e gênero, quem deve viver e quem pode morrer. Se “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault, 1999 [1976], p. 306), vivemos sem dúvida atualmente o domínio da *necropolítica* tão bem destacado por Achille Mbembe (2018b).

Nesse contexto, outras hashtags apareceram buscando se contrapor ao movimento #VidasNegrasImportam, como é possível identificarmos na #TodasasVidasImportam, geralmente impulsionadas por pessoas brancas. Isso faz com que retornemos ao nosso dilema primordial e absoluto, que também podemos relacionar, em partes, ao Narciso e à raça, pois, segundo a psicóloga Maria Aparecida Silva Bento (2002), a “branquitude” opera através de um pacto, o *pacto narcísico* – silencioso, premiativo e protetivo

– entre pessoas brancas, com a intenção consciente, ou não, de salvaguardar suas vantagens e privilégios, acumulados em uma sociedade estruturada racialmente.

Em vista disso, a “raça só existe por conta de ‘aquilo que não vemos’ [...] o poder-ver racial se exprime inicialmente no fato de que aquele que escolhemos não ver nem ouvir não pode existir nem falar por si só” (Mbembe, 2018a, p. 199). Se “Narciso acha feio o que não é espelho”,³ contraditoriamente, “no Brasil, o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro, sem por este último ser visto. Nossa sociologia do negro até agora tem sido uma ilustração desse privilégio” (Ramos, 1995, p. 202). Visto que a raça e o racismo são problemas inescapáveis, mesmo que muitos tentem fugir e deixar de enxergá-los nas relações econômicas, políticas e interpessoais, a raça é “ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas, sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes” (Mbembe, 2018a, p. 27). Nesse sentido, nosso impasse persiste hoje. Se todas as vidas importam, por que umas são mais facilmente assassinadas? Ou por que algumas sofrem mais as consequências de nossos males sociais?

Se o Brasil, por exemplo, como sabemos, tem insuficiente quantidade de leitos hospitalares para atender todos os brasileiros que precisarão de internações no caso desencadeado pela COVID-19, quais os brasileiros que deixaremos morrer?

Nos EUA, o coronavírus revelou ao mundo a carência de um país sem uma estrutura pública e universal de saúde que possa atender sua população. Por outro lado, a ausência do serviço público tem retomado o debate sobre a segregação social histórica entre brancos e negros no país. Desse resultado, os negros têm mais chances de morrerem pela doença, assim como pela violência da polícia. No caso do coronavírus, uma pesquisa divulgada em 5 de agosto de 2020 pelo laboratório *APM Research Lab* em um artigo intitulado “The Color of Coronavirus: Covid-19 Deaths by Race and Ethnicity in The U.S” (“A Cor do Coronavírus: mortes por Covid-19 por raça e etnia nos EUA”) reitera que a doença mata aproximadamente três vezes mais negros do que brancos.

No Brasil, pesquisas têm demonstrado que pessoas negras

³ Trecho da música “Sampa” de Caetano Veloso, 1978.

têm até 5,5% de chances a mais de morrerem que pessoas brancas, conforme apontou a pesquisa publicada em 6 de maio de 2020 pela *Pública* com base nos *Boletins Epidemiológicos do Ministério da Saúde*. Na cidade de São Paulo, no dia 30 de abril a prefeitura registrou que o risco de morte entre negros por coronavírus era 62% maior do que o de pessoas brancas.

Se o “negro e a raça nunca foram elementos fixos. Pelo contrário, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas elas mesmas inacabadas” (Mbembe, 2018a, p. 20), o branco também não o é – ele se constitui em uma cadeia de fissuras e estilhaços de caráter histórico –, e não por uma simples obra dos céus. Ele foi construído na contraimagem daqueles que passou a inferiorizar. Sua imagem narcísica constituiu-se através de falsos pressupostos, a partir de ideologias, no sentido atribuído pela teoria marxiana⁴ do termo, que serviram para conformar e justificar sua hegemonia e seu controle sobre a humanidade, não apenas como classe, mas como raça dominante.

Portanto, este ensaio alia-se a “uma mudança de direção que seria verdadeiramente descolada, seria a produção de um discurso sobre a raça que interrogasse a brancura” (hooks, 1989 apud McClintock, 2010, p. 25). O negro foi e ainda é o produto “de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado” (Mbembe, 2018a, p. 21).

Por sua vez, a “raça branca seria a única a possuir a vontade e a capacidade de construir um percurso histórico” (Ibid., p. 85). Na história do Brasil, os “brancos brasileiros” – já que estes nem sempre se enquadram como brancos em outros contextos nacionais –, se fizeram seres onipresentes e constituíram o país como se este fosse propriamente “o mundo dos brancos”, em que, “[...] para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o branqueamento psicossocial e moral. Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do ‘mundo dos brancos’” (Fernandes, 2007, p. 33).

Quando os brancos destrincharam, ao longo dos seus estudos, negros e indígenas, como elementos radicalmente exóticos

⁴ Aquela referente especificamente à obra de Karl Marx.

e estranhos, transformavam as ciências humanas como parte da sua governamentalidade (Foucault, 2008b), na qual sua ausência propositada nos problemas e a “falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais [...] [são] uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado” (Bento, 2002, p. 26), havendo uma autoafirmação constante de “que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência” (Ramos, 1995, p. 192). Na realidade, “o branco está fechado na sua brancura” (Fanon, 2008, p. 27), e “aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco” (Ibid., p. 30). Por outro lado, como observaremos ao longo deste livro, o “‘branco’ é uma categoria racial que foi pacientemente construída no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão da força de trabalho” (Mbembe, 2018a, p. 88).

Os estudos contemporâneos da branquitude têm convencionado concebê-la como fenômeno histórico, de caráter interseccional e relacional em sociedades marcadas por desigualdades raciais e sociais advindas do colonialismo ou do imperialismo (Frankenberg, 1999, 2004). A branquitude seria, ainda, um lugar estrutural de vantagem e de privilégios “raciais” baseados em práticas e identidades culturais, não necessariamente marcadas ou fixas, mas nas quais a brancura é estabelecida como valor simbólico e material. Nesse lugar, poderíamos observar a brancura agir *por meio das* e *nas* relações de poder, produzindo dessa forma violências sociais e epistemológicas permanentes (Frankenberg, 1999, 2004; Crapanzano, 1985; Schucman, 2012, 2014; Conceição, 2014, 2017).

No turbilhão dos fenômenos que abalam os nossos dias, retomo aqui um antigo projeto a convite da *Papéis Selvagens Edições*. Nesta proposta, o objetivo é publicar algumas discussões renovadas a partir do meu trabalho de dissertação de mestrado, intitulada *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*, realizada em 2017 no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Esse estudo pretendia abordar o tema da branquitude no Brasil ao longo da história, pelo menos desde o século XIX, identificando a construção da brancura e da branquitude como

um forte elemento da constituição do pensamento social sobre identidade e nação no país.

Se a branquitude foi um tema invisibilizado nas ciências humanas, ele não poderia se afirmar novo. Entretanto, a atualização e a retomada do tema em forma de um “campo de estudo”, ainda incipiente, desde os finais da década de 1990, apontavam um desafio renovado para as humanidades. O “branco” deveria ser inserido como irradiador do racismo e parte constituinte das desiguais relações raciais – afluindo como tema e problemática enquanto emergência de estudo. Se, no momento em que escrevo estas linhas (2020), o tema da branquitude se tornou um tema público, em 2017 tal assunto não era um consenso dentro das áreas de conhecimento, muito menos em diversos círculos do movimento negro brasileiro. Consenso ou não, na atualidade o problema ganhou seu lugar de relevância e, portanto, “a invenção da branquitude, aqui, não é a norma invisível, mas o problema a ser investigado” (McClintock, 2010, p. 25).

O labirinto e o círculo vicioso Raça, história, modernidade e nação no Brasil

No fim das contas, o Bárbaro é da mesma raça que o Romano e o Grego. É um primo. O amarelo, o Negro, não é de maneira nenhuma nosso primo. Existe aqui uma verdadeira diferença, uma verdadeira distância – e muito grande – *etnológica. Afinal, a civilização foi feita até agora senão pelos Brancos...* Se a Europa se tornasse amarela, haveria certamente uma regressão, um novo período de obscurantismo e de confusão, isto é, uma segunda Idade Média.

Émile Faguet, *O futuro da raça branca*.

Ao longo da História, a concepção de *raça* foi um instrumento de dominação sobre a heterogeneidade da humanidade. Todavia, os conceitos de raça foram construídos historicamente e a cada período tiveram determinados significados e importâncias na tentativa de explicar as diferenças entre os grupos humanos. Foi no final do século XVIII e, principalmente, ao longo do século XIX – conforme apresentaram autores como Lilia Schwarcz (1993), João Filipe Marques (1996), Michel Foucault (1999), Kabengele Munanga (2004), Michel Wieviorka (2007), José D'Assunção Barros (2009), Giralda Seyferth (2002, 2011), Marcelo Paixão (2014), Achille Mbembe (2018a, 2018b) e tantos outros – que a raça passou a ter o sentido teórico que engendrou o mundo que observamos hoje.

A partir de então, as diferenças humanas, expressas na cor e outros traços fenotípicos, por exemplo, passaram a ser determinantes e se transformaram em princípios de desigualdade e inferioridade. Consequentemente, serviram como base para processos de hierarquização e como justificativas da dominação e do avanço dos impérios europeus sobre o restante do mundo (Matos, 2006). Este pensamento foi apregoado, segundo alguns autores, pelo advento da Ilustração, sendo gestado e produzido por amplos setores do pensamento científico europeu emergente, seja no que se refere à biologia, seja à etnologia, à história, à psicologia, ao direito e à medicina. É nesta ocasião que a raça e até mesmo a concepção

de cultura se tornam fundamentais ao advento e à constituição dos Estados nacionais.

Os acúmulos de saberes que foram produzidos até o século XIX e, principalmente, no decorrer deste refletiram sobre os diferentes temas, envolvendo os mais distintos grupos humanos. Entre as temáticas, encontramos preocupações em relação ao clima e territórios em que estes viviam, sobre os estados do desenvolvimento social e cultural. Tais objetos de reflexão serviram de classificação e hierarquização da espécie humana, por um lado, em escalas de evolução de tempo e, por outro, em coletividades de naturezas/origens radicalmente distintas ou antagônicas.

Neste projeto, atribuíram-se aos europeus brancos qualidades superiores, estabelecendo-os no ponto mais alto de uma longa escala em que foram posicionados os mais diferentes grupos. As compreensões de superioridade e inferioridade estabelecidas pela ideia de raça passaram também a engendrar o desenvolvimento dos Estados-nações como comunidades políticas emergentes nesse período. Essas unidades políticas tiveram na concepção de *povo* e *população* uma problemática a gerir e administrar. A população representava uma fisionomia, uma cultura, uma língua, uma religião, em que o fenômeno da raça e a ideia de pureza deveriam ser fortemente impostos e gestados.

Pode-se afirmar que são duas as principais teorias explicativas hegemônicas que adentram e se fortalecem ao longo do século XIX. São elas o monogenismo e o poligenismo. Essas teses, sobre as origens da raça humana, têm fortes tendências religiosas e alimentam-se das informações produzidas por uma grande e vasta teia de produção de elementos materiais e simbólicos que caracterizam e sustentam o que Michel-Rolph Trouillot (2011 [2003]) chamou de “geografia da imaginação”, uma estrutura intrínseca e fundamental a uma outra geografia, a da administração. Essa geografia constitui-se em redes de dados coletados por uma série de agentes, “especialistas”, na sua grande maioria homens, que participavam de incursões no interior dos territórios conquistados, tais como etnólogos, naturalistas (biólogos, botânicos, zoólogos e geólogos), médicos, viajantes, administradores coloniais, entre outros intelectuais do período.

A supremacia branca é uma forma de hegemonia, ou seja, uma

forma de dominação que é exercida não apenas pelo exercício bruto do poder, pela pura força, mas também pelo estabelecimento de mediações e pela formação de consensos ideológicos. A dominação racial é exercida pelo poder, mas também pelo complexo cultural em que as desigualdades, a violência e a discriminação racial são absorvidas como componentes da vida social [...] (Almeida, 2019, pp. 75-76).

Essas teorias buscavam descrever e explicar as diferenças fenotípicas, assim como os aspectos que marcavam a organização social e as estruturas simbólicas de cada grupo. Para alguns desses homens, tratava-se de responder se a humanidade descendia de um único ancestral e, portanto, a que grau a humanidade constituía uma única espécie ou se existiam diferentes núcleos de formação dessas coletividades. Esta última hipótese reconheceria que brancos, indígenas, africanos, asiáticos e outros descendiam de raças tão distintas que sua natureza se afirmava como antagônica.

O monogenismo foi, pelo menos até a segunda metade do século XIX, hegemônico no discurso científico desse período. Esse pensamento era baseado na concepção de que os seres humanos descendiam de uma origem comum (cadeia do ser e família do homem), alicerçada na existência bíblica de Adão e de Eva, compondo-se no início do mundo uma única família. Entretanto, essa família, segundo seus pensadores, teria se fragmentado por meio de diferentes línguas, a partir do episódio bíblico da torre de Babel, e, desde então, a espécie humana se diferenciara. Disso, resultava pensar que havia uma linha histórica que unia toda a humanidade, mas que os diferentes grupos estavam em etapas distintas da evolução – tratando-se, portanto, de um afastamento no tempo –, na qual, é claro, a humanidade europeia estava na escala mais à frente desse longo processo histórico. Nesse processo de diferenciação, em que se constituem conceitos como progresso, evolução e desenvolvimento, alguns ramos dessa grande família do “homem” tinham, por vários motivos, ficado para trás ou até mesmo se *degenerado* – termo este bastante comum ao longo desse século.

Conforme esse pensamento, após a expulsão do paraíso, a espécie humana teria se afastado, tomando caminhos diferentes, favoráveis à degeneração já que, expulsa, teria naturalmente se desviado dos ideais iniciais de deus. A degeneração ocorreria devido às condições ambientais e climáticas impróprias e desfavoráveis,

resultando em culturas menos elevadas decorrentes desses processos. De acordo com essa tese, o “branco”, como fenotípico, teria sofrido a menor das mutações. Para o naturalista Conde de Buffon, em sua *Histoire naturelle de l’homme* (1864 [1749-1789]), que influenciou consideravelmente o pensamento do século XVIII e XIX, a cor branca é a base primeira de toda a humanidade. Segundo ele,

O branco parece ser assim a cor primitiva da natureza, que o clima, a alimentação e os costumes alteram e mudam, até chegar ao amarelo, ao moreno ou ao negro, e que reaparece em certas circunstâncias, mas com uma tal alteração, que não mais se parece com o branco primitivo, que foi na verdade desnaturado pelas causas que acabamos de indicar (Buffon, 1864, pp. 273-274).

De outro ponto de vista, a doutrina poligenista defendia que a humanidade era composta por diversos núcleos humanos distintos, sendo que os grupos não possuiriam nenhuma ligação uns com outros. A humanidade constituía-se de raças antagônicas e dotadas de natureza, índole, desejos, propósitos e aspectos físicos discrepantes. Para os poligenistas, os europeus brancos eram o grupo mais primoroso e civilizado e, logo, predestinado a dominar todas as outras sociedades.

Mesmo com as divergências entre poligenistas e monogenistas em relação aos seus distintos entendimentos sobre a humanidade – a existência de um centro comum ou não da origem humana –, ambas as interpretações diagnosticavam a fatalidade da humanidade em seu processo de degeneração, sendo intrínseca aos dois eixos de pensamento a concepção de raça. E ambas pareciam engajadas por pressupostos na demonstração da supremacia branca. Todavia, é sabido que a concepção em torno do branco não corresponde a um elemento fechado e natural. Os valores que constituem a ideia de branquidão foram fabricados ao longo do tempo e incidem como diferença no interior da construção sobre os próprios europeus, a exemplo das diferenças entre nórdicos e ibéricos.

Émile Faguet (1897), citado na epígrafe de abertura desta parte do ensaio, parece reconhecer que bárbaros, gregos e romanos na antiguidade, a despeito das dissimilaridades e mesmo das disputas, pertenciam à mesma família – a “família branca do

homem” (McClintock, 2010). Com isso, apesar de diferentes, não caracterizavam necessariamente raças antagônicas, representadas e definidas como “amarelos” e “negros”.

As ideias de *igualdade*, *desigualdade* e *diferença* (Barros, 2009) são conceitos importantes no século XIX e interagem umas com as outras como operadores da racialização, tanto no contexto internacional como na história brasileira. Enquanto a diferença é observada no corpo, a desigualdade se estabelece na alma, na natureza não só do indivíduo, mas no grupo do qual ele faz parte. Essas concepções passam a conduzir e orientar as ações de gestão política com o objetivo da “manutenção da ordenança racial estabelecida” (Marques, 1996, p. 43) para o avanço dos empreendimentos coloniais e imperiais.

Tais concepções envolvem a produção de uma norma que tem a raça como substância que idealizará uma branca, que incidirá e marcará globalmente o sujeito na modernidade. Como círculo vicioso, a norma e a raça fabricarão, de maneira distinta, a outreidade – outros corpos, como corpos abjetos, carregados de anormalidade, de imoralidades e perigos, como podemos observar na história da deficiência, da sexualidade (da homossexualidade como desvio ou como doença), na história da produção da loucura, da infância, do feminino e do gênero. Estes, todos, foram, em alguma medida, penetrados em certo sentido pela raça e pelo ideal de branca. Todos esses sujeitos, independentemente da cor, são, em algum grau, um anteprojecto da branca.⁵

⁵ Nesses casos, esses sujeitos também são marcados pelo advento da raça, no qual a noção de pureza e degeneração, como abordarei mais à frente, constitui a ideia da branca, em que esta, como elemento formativo da branquitude (como ideologia mais ampla), se refere não só a cor, mas a padrões e ideais tipificados e somáticos que se justapõem à cor da pele do sujeito. A branca (observada na cor da pele) é, sem dúvida, um valor elevadíssimo; entretanto, é um indicador, que pode inclusive ser diminuído ou elevado a partir de outras características fenotípicas indesejadas, como cor dos olhos, tipo de cabelo, grossura dos lábios e nariz, formato das cabeças etc. – algum elemento que pode ser demonstrativo da impureza. Mas esses traços não operam sozinhos, eles se somam a valores como a masculinidade, a sanidade, a origem étnica, a índole, entre outros. Portanto, há diversos níveis de branca; ela é determinante, mas há também a possibilidade de degeneração desta, na qual a cor da pele pode não ser o suficiente. É como se a branca pudesse ser contaminada por elementos externos perigosos, nocivos, degenerativos de um tipo idealizado de “homem branco”.

A raça opera, por conseguinte, como modulação e em relação a outras categorias, como as de classe e de gênero, tendo por base a ordem masculina, branca e patriarcal. Essa conformação conserva os pressupostos da degeneração ou, no caso das mulheres, de serem seres inacabados, o que corresponderia também à “[...] insígnia da desposseção racial” (McClintock, 2010, p. 19). Uma concepção bastante utilizada no âmbito da segurança pública e que imbrica noções de raça e classe social presente na gestão das nações modernas é a de “classes perigosas”, enquanto dissolução, ampliação e transformação dos aspectos da raça.

As teorias e os pressupostos sobre raça que passam a surgir na Europa não podem ser compreendidos como extemporâneos e singulares. São frutos de longos processos ligados à modernidade, aos colonialismos e aos imperialismos, resultantes das trocas comerciais, do desenvolvimento industrial e das invasões de territórios. Políticas que submergiram em múltiplas práticas, dinâmicas e experiências em relação “com as diferenças” dentro e fora do continente europeu. O corpo do escravizado foi, sem dúvida, laboratório dos testes dos limites absolutos da exaustão, da dor e da força – que uma certa tecnologia agora ciente dessas fronteiras deveria aplicar com reservas a serviço da formação da classe trabalhadora assalariada.

As consequências da “tecnologia disciplinar do trabalho” com suas vigilâncias, hierarquias, suas inspeções, classificações e relatórios foram constituídas a partir do século XVII. Todavia, elas correspondem às experiências trocadas entre o trabalho livre e o trabalho escravo nas colônias – as quais foram aperfeiçoadas ao longo do desenvolvimento do capitalismo e das teorias raciais. As técnicas disciplinares ligadas à dominação dos corpos de homens e de mulheres na Europa, como sua esfera individual – como processo de domesticidade e disciplinarização –, tiveram nos processos coloniais e na escravidão sua referência de limites. O corpo do escravizado é a matéria onde os limites da exploração do trabalho e a tecnologia disciplinar fazem laboratório. Essa tecnologia abrirá caminho para outra técnica de poder, agora coletiva e racializada, constituída no final do século XVIII e intimamente associada às concepções de raça que Michel Foucault chamará de “biopolítica” (2008a).

Essa técnica de poder terá como princípio preocupações relativas ao controle das relações entre a espécie humana como totalidade – apesar de agir sob unidades determinadas, a população,

por exemplo. É por meio dessa nova tecnologia que os Estados-Nacionais terão instrumentos de controle da sua população agindo sobre as problemáticas referentes à demografia e à administração: taxas de natalidade, morbidade, quantificação, salubridade (como organismo em um ambiente) etc. Estas passarão a ser tratadas, já que referentes à população, não mais como fenômenos ligados apenas aos indivíduos, mas como fenômeno coletivo. Assim se objetiva o controle político, sexual e racial das vidas em cada território (Ibid., 1999).

Segundo Foucault, a técnica disciplinar do corpo, presente já no século XVII e no XVIII, até então obtendo efeitos individualizantes sobre o corpo do trabalhador, em grande medida com o objetivo de manipulá-lo e fazê-lo trabalhar mais e melhor, é transformada em uma técnica mais ampla com o intuito de atingir, agora, o grupo. O corpo, na viragem do século XVIII para o XIX, é compreendido como foco de força, sendo preciso torná-lo útil e dócil ao mesmo tempo. Para o autor, o século XIX produz outra tecnologia de poder que passa a assimilar essa primeira, transformando-a ou agindo simultaneamente. É a regulamentação da vida e dos processos biológicos do homem como espécie, como totalidade, por meio dos fenômenos de população, como raça, em que se pensa através de mecanismos e estados mais globais. Assim sendo, não é mais o corpo que está no centro da tecnologia do poder. O que se torna centralidade nesse caso é a própria vida, ou seja, o controle dela de forma coletiva – e, é claro, não será toda vida que importará, que deve ser cuidada, orientada. São, portanto, duas tecnologias do poder em uma só: no primeiro, “uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo e é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (Ibid., p. 297).

Para Foucault, a divisão da espécie humana em raças estabelece no século XIX uma teoria biológica da população, necessária ao funcionamento do biopoder dentro do sistema político dos Estados modernos, tornando o racismo um instrumento de gestão da vida e da morte. Essa lógica opera por meio de mecanismos de fragmentação da humanidade que instituem inimigos. São capazes de contaminar, penetrar, degenerar as populações. Entretanto, esses elementos perigosos ou hostis à integridade do grupo, da nação,

podem ser internos ou externos à própria população.

No caso de inimigos internos, nenhum outro grupo guarda tantas ambiguidades quanto os judeus, irlandeses, eslavos etc., – ao mesmo tempo que aparentemente “brancos” ou semelhantes em traços fenotípicos, são, em contrapartida, caracterizados como raças impuras e degeneradas. Coletividades inferiores, subversivas e perigosas, conjuntamente com africanos e outros povos constituintes de raças antagônicas, passam a ser ameaças aos ingredientes saudáveis e puros da população das nações brancas europeias.

Para Said (2007, p. 30), nem “o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição”, pois “ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação”. Ou seja, o que temos é um casamento perfeito de dois mecanismos íntimos, que articulam dominação e exploração, processos esses que se atualizam e se alimentam mutuamente, produzindo a interlocução de duas geografias, uma necessária à outra, em que a etnologia e as demais ciências humanas foram partes constituintes do que Michel-Rolph Trouillot (2003) denominou de “geografia da administração” e “geografia da imaginação”. Esta última apresenta-se determinada em produzir sistematicamente artefatos imaginários sobre os “Outros” que justifiquem a dominação e a exploração ocidental. Portanto, como também alertou Édouard Glissant, o “ocidente não está no ocidente. É um projeto, não um lugar” (1981, p. 12).

No Brasil e nas Américas, a mestiçagem foi um fenômeno e um fato emblemático. Ela é o resultado, o ato generalizado da violência, do defloramento forçado das mulheres escravizadas e de práticas amplamente recorrentes de iniciação dos filhos brancos da casa grande com as mulheres escravizadas, já largamente analisadas pela historiografia (Bomfim, 1993; Chiavenato, 1987; Gorender, 1991, 1992; Moura, 1989, 1990; Freyre, 2009). Essa prática repetida em todo o período colonial evidencia a materialidade real e social da violência instaurada e introjetada pelo sistema patriarcal e escravocrata na sociedade brasileira. É o corpo, principalmente da escravizada, que passa a ser objeto do desejo erótico de um longo “processo de sucção sexual e social” (Sant’Anna, 1985, p. 25) em que predomina a “mais-valia do sexo e do dinheiro” (Ibid., p. 33), em que o “feitor e o senhor de engenho rondam as escravas como

sanguessugas e vampiros, exercitando, econômica e eroticamente, sua oralidade perversa” (Ibid., pp. 25-26). É a partir desse ato de caráter econômico, sexual e racial que a mestiçagem será o principal elemento da teorização das raças no Brasil.

No Brasil do século XIX, os processos de racialização foram frequentes e reiteradamente crescentes. A estes fluxos, foram somadas as ideias sobre os perigos desencadeados pelas classes de “escravos” a partir das expressivas rebeliões que marcaram as províncias brasileiras nesse século (Moura, 1959; Reis, 2003). O aumento relevante da população liberta e alforriada, que em grande parte configurava uma população miscigenada e, conseqüentemente, considerada não branca, marcava seu status de classes perigosas. Fator determinante para a discussão da raça no Brasil.

Esse período produziu grandes inquietações sociais e políticas devido ao temor de uma revolução escrava aos moldes da revolução haitiana. As difíceis dissensões nas relações entre senhores e escravizados procedem com o diagnóstico de Célia Maria de Azevedo em seu livro *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites – século XIX* (1987) sobre o medo generalizado das classes dominantes brancas diante das possibilidades de uma revolução escrava no Brasil. Essas inquietações estavam presentes nos senhores de engenho, os quais possuíam imensos poderes sociais, políticos e simbólicos. Em contraste, os escravizados, compostos de africanos e seus descendentes, constituíram durante todo o século XIX e, também, nos séculos anteriores a principal categoria de trabalhadores de que a economia e a produção de riqueza eram quase totalmente dependentes. As disputas das classes sociais, senhores e escravizados, neste caso, eram marcadas pelos aspectos e dinâmicas das concepções de raça que se desenhavam.

As compreensões sobre raça e cor envolveram o pensamento social e o campo de debate sobre a concepção da civilização brasileira. Esse debate dividiu-se entre os campos de reflexão poligenistas e monogenistas que buscaram interpretações tanto sobre a formação social brasileira quanto centraram esforços em prognósticos de futuro levando em consideração as especificidades dessas interpretações e os atrelamentos de teorias transplantadas e aqui ressignificadas. É verdade, diga-se de passagem, que muitas das teorias sobre raça produzidas na Europa tiveram o Brasil como laboratório, como bem descrito por

Lilia Schwarcz em *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (1993).

Em minha pesquisa de mestrado (Conceição, 2017), ao refletir sobre o papel do branco nos discursos sobre a formação da nação brasileira, dediquei-me ao estudo de quatro teóricos e intelectuais do século XIX que contribuíram e influenciaram o pensamento sobre raça e nação no Brasil e levantavam o labiríntico problema da mestiçagem: Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868), Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), Sílvio Romero (1851-1914) e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). No entanto, esses quatro pensadores não constituem uma unidade de reflexão sobre o tema, apesar do seu entendimento comum sobre a superioridade racial do branco.

Em 1843, von Martius lançava sua tese intitulada *Como se deve escrever a história do Brasil*, escrito que conquistou o primeiro lugar no concurso de teses sobre história do Brasil promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Neste, o médico e botânico austríaco anunciava que o Brasil carecia de uma história que reconhecesse as especificidades da sua formação sociorracial, em que pese o reconhecimento da contribuição de: 1) “Os índios (a raça cor de cobre)”; 2) “Os portugueses”; 3) “A raça africana”.

Cada uma das particularidades físicas e morais, que distinguem as diversas raças, oferece a este respeito um motor especial; e tanto maior será a sua influência para o desenvolvimento comum, quanto maior fôr a energia, número e dignidade da sociedade de cada uma dessas raças. Disso necessariamente se segue o português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influenciou aquele desenvolvimento; o português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor. Mas também de certo seria um grande erro para todos os princípios da historiografia-pragmática, se se desprezassem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população (Martius, 1843, pp. 30-31).

Para Martius, a personalidade da civilização e da nação brasileira se dava pela mestiçagem – esse elemento não produziria necessariamente degeneração, reconhecendo tal fenômeno em

vários povos europeus. Portanto, essa particularidade da história brasileira não deveria ser tratada, necessariamente, pelo historiador ao escrever a história nacional como especificamente negativa. O autor lançava, assim, as bases discursivas do que viria a ser – após uma série de batalhas entre as teorias sobre raça no Brasil do século XIX – o pensamento hegemônico sobre a nacionalidade brasileira. A mestiçagem como degeneração ou como solução da nação? Para ele, só uma compreensão de história que abarcasse os estudos das características morais, físicas e cívicas das três raças que aqui colaboraram para a formação humana poderia apontar para o devir futuro da nação brasileira.

Se a mestiçagem era a singularidade indelével da nação, ela deveria respeitar um princípio, o de hierarquia. O autor carregava uma certeza: no Brasil, predominava a engenhosidade, a hegemonia e a superioridade da raça portuguesa, representante da raça branca e civilizada nos trópicos. Conforme Martius, os portugueses carregavam os elementos biológicos (o sangue, por exemplo) para conduzir os brasileiros a um futuro positivo, civilizado e de unidade nacional. O pressuposto da supremacia biológica dos portugueses, como representantes da raça branca nos trópicos garantiria o desenvolvimento positivo da nação. Para ele, o mestiço decorreria da imagem e semelhança do seu pai – expressa em seu trabalho na figura do português.

Portanto, Martius indicava que eram os portugueses os elementos determinantes da nação. Sua natureza superior agiria no hibridismo racial, purificando e salvaguardando traços e qualidades da nova civilização. Esta era, no olhar desse pensador do século XIX, a grande missão filantrópica dos portugueses, conduzir as outras raças “inferiores” (indígenas e africanas) ao processo civilizatório. Consequentemente, em seu discurso, o autor interpreta que o “sangue português”, logo, elemento biológico, é como “um poderoso rio” que “deverá absorver os pequenos afluentes das raças índia e etiópica” (Ibid., p. 3). A mestiçagem é acionada como fenômeno e parte de uma teoria da superioridade branca, da ação e da possibilidade do branqueamento.

Distante das concepções favoráveis de Karl Friedrich Philipp von Martius à mestiçagem das raças na formação da nação brasileira, Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), então conde, diplomata, escritor e filósofo francês, foi um dos mais influentes teóricos do século

XIX, destacando-se nos estudos sobre as diferenças e desigualdades das raças humanas. Arthur de Gobineau esteve no Brasil em 1869 em missão diplomática como ministro plenipotenciário da França na corte brasileira. O pensador tinha uma visão pessimista e fatalista da nossa realidade racial. Da sua vasta obra, seu livro (dividido em quatro volumes) intitulado *Essai sur l'inégalité des races humaines – Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas (1853-1855)* –, foi o mais conhecido e tratou de elementos constituintes da realidade brasileira.

Para Gobineau, todas as raças descendiam de um único casal, como se interpretava a partir do relato bíblico, o que o torna alinhado ao pensamento monogenista. A unidade primitiva da raça humana apresentava-se mediante uma raça denominada por Gobineau como “adamita”. Esta primeira raça teria se fragmentado por influência dos deslocamentos do grupo e as características dos terrenos e climas que passaram a ocupar, assim produzindo raças secundárias como a branca, a negra e a amarela. As mudanças causadas no percurso foram fortes o suficiente para criar caracteres físicos e psicológicos inerentes a cada nova raça. Estas podiam se transformar criando outras raças (terciárias e quaternárias) por meio da mestiçagem. Entretanto, esse amálgama produzia, segundo o autor, uma anarquia étnico-racial e, em pouquíssimos casos, seria vantajosa ao gênero humano. Para Gobineau, a miscigenação diluiria as qualidades inatas e positivas das raças, enfraquecendo o mestiço. Ele acreditava que as raças quaternárias, que também denominava de “mulatos” (apud Raeders, 1988) eram estéreis, como se era possível observar em intercruzamentos de animais e plantas de espécies diferentes.⁶

⁶ O termo “mulato”, surgido no século XVI, bastante utilizado no século XIX e ainda vigente em nossos dias, serviu e parece ainda operar para designar os descendentes da mistura e do “hibridismo” entre europeus e africanos (brancos e negros). Esse termo possui ao longo da história uma série de teorias sobre a etimologia da palavra, porém, o que cabe dizer aqui é que ele foi uma analogia advinda de uma observação referente ao cruzamento biológico e racial entre espécies de animais e que foi transposta para a espécie humana dividida nesses séculos por preceitos de raça biológica. Nesse caso, o cruzamento entre o cavalo/égua e o jumento/jumenta produziria uma espécie híbrida (a mula ou o burro) com deformações biológicas. Entre as principais deformações produzidas dessa mistura, destacou-se o fato de que a mula, como híbrida, não pode se reproduzir, ou seja, é estéril. Segundo essas teorias raciais, a mistura entre humanos de diferentes raças produziria o mesmo fenômeno de esterilidade, impedindo ou diminuindo o poder de reprodução dos mestiços humanos.

Após sua visita ao Brasil, o conde defendeu, em artigo publicado no jornal francês *Le Correspondant* em 1874 sob o título “L’émigration au Brésil”, que o futuro dos brasileiros seria marcado pelo declínio e pelo definhamento. Prognosticou que a raça brasileira seria extinta em menos de duzentos anos e, portanto, o território precisaria ser ocupado por populações mais desejáveis e que substituíssem a população mestiça, considerava degenerada, feia e fadada ao aniquilamento (Souza, 2013).

Então foi quando de induções em induções tive de me deixar convencer da evidência: que a questão étnica domina todos os demais problemas da história e constitui a chave, da desigualdade das raças, cujo concurso forma uma nação e basta para explicar todo o encadeamento do destino dos povos (Gobineau, 2004 [1853-1855], pp. 30-31).

A degeneração aparece em Gobineau como o resultado da mistura de sangue entre grupos raciais diferentes. A mistura de sangue com raças estrangeiras, para ele, causaria progressivamente o enfraquecimento da originalidade de cada civilização. Segundo o filósofo, a degeneração não necessariamente conduziria à morte de uma sociedade, mas à alteração dos valores intrínsecos contidos inevitavelmente nos diferentes grupos. A raça branca, neste caso, mesmo ameaçada pela mistura, seria dotada de “energia refletida, ou melhor, uma inteligência enérgica, com sentido de útil, mas atribuindo um significado a essa palavra muito maior, mais elevado, mais corajoso, mais perfeito do que as nações, amarelas” (Ibid., p. 197).

Para Gobineau, a “raça branca é originalmente de propriedade do monopólio da beleza, inteligência e força”. Sobre a análise resultante da mistura, constata: “na sequência das suas uniões com outras variedades, ele [branco] transformou a raça misturada em bonita sem ser forte, forte sem ser esperto, inteligente, com um monte de feiúra e fraqueza”. Persiste o autor que “esta anomalia aparente é facilmente explicada, uma vez que cada grau de mistura perfeita do produto, para além de uma combinação de vários elementos, de um novo tipo, um desenvolvimento produz determinadas faculdades”. E continua:

[...] assim que uma série de criações de outros elementos podem

agora ser adicionados novamente, a dificuldade de harmonizar, tudo cria anarquia, a anarquia aumenta, o melhor, os mais ricos, as mais felizes contribuições perdem seu mérito e, pelo simples fato de sua presença, aumentar o mal que eles são impotentes para acalmar (Ibid., pp. 198-199).

Gobineau afirma que o que se passa na mistura é o desequilíbrio dos componentes de cada raça, fazendo com que a desarmonia se torne incontrolada, desestruturando e atribuindo valor ao conceito de degeneração que radicalmente prega. Segundo ele, “as misturas são, em certa medida, com o apoio da massa da humanidade, a queda e enobrecimento, isto é, à custa de muita humanidade” (Ibid., pp. 198-199).

De acordo com o autor, o brasileiro é formado por três raças distintas, sendo o exemplo da degeneração e o exemplo negativo da mistura como fatores biológicos e culturais. Além disso, Gobineau apresenta o discurso de que o branco é ameaçado pela mestiçagem – vista como perigosa, dotada de feiura e destrutível à humanidade –, atribuindo, ainda, características da brancura como algo excepcional. Para ele, o branco é sinônimo de civilização, de beleza e de força, valores fortemente recorrentes no pensamento do período e que passaram a impregnar o âmbito da vida social até a contemporaneidade. A branquitude, portanto, define atributos e qualidades que vão sendo agregados aos sujeitos, como no predicado civilizado, bonito, inteligente e de origem europeia. As influências encontradas nos discursos de Gobineau e Martius serão vistas no pensamento de intelectuais brasileiros como Nina Rodrigues e Sílvio Romero.

Sílvio Romero (1851-1914) é um dos mais importantes políticos e intelectuais da chamada “geração de 1870” (Ventura, 1991). Esteve presente nos principais debates de sua geração, principalmente aqueles que envolviam aspectos jurídicos em torno da ideia de raça, a formação de uma literatura e da cultura brasileira e as características referentes ao debate sobre a constituição da nação. Romero tinha uma posição “positiva” em relação à mestiçagem. Nesse contexto, a ideia de mestiçagem, como solução da nação, tornou-se hegemônica em meio a uma intensa disputa no âmbito político e intelectual.

As ideias defendidas no século XIX, favoráveis ou simpáticas à

mestiçagem brasileira, têm em Sílvio Romero um dos seus principais intelectuais. É importante deixar claro que esse pensamento protagonizado por Romero não pode ser compreendido como menos racista do que o pensamento daqueles que pregaram a pureza das raças, como evidenciei em Arthur de Gobineau (monogenista), ou em outros pensadores como Agassiz (poligenista). É no tema da origem da espécie humana que Romero se afasta das análises vistas em Gobineau e se aproxima, mesmo que criticamente, de autores poligenistas como Agassiz.

Sílvio Romero, por outro lado, também se apropria de von Martius como base de sua análise em *História da literatura brasileira* (1888) e como referência importante e fundamental do seu trabalho, apesar de considerar a obra do autor em muitos momentos incompleta no que se refere às conclusões acerca da nacionalidade que aqui se formara.

Para Romero, existia claramente uma hierarquia entre as raças humanas. Dividindo-as em uma escala etnológica, imperava em suas análises noções de raças superiores e inferiores. As chaves que continuam sustentando o discurso dos apologistas da mestiçagem, a exemplo desse autor, são as mesmas daqueles contrários à miscigenação, ou seja, o entrelaçamento entre as ideias de raça, meio ambiente e nação. Romero considera que “o mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil; é a forma nova de nossa diferenciação nacional” (1943 [1888], p. 103).

Dos três povos que constituíram a atual população brasileira, o que um rastro mais profundo deixou foi por certo o português; segue-se-lhe o negro e depois o indígena. À medida, porém, que a ação direta das duas últimas tende a diminuir, com a internação do selvagem e a extinção do tráfico dos pretos, a influência europeia tende a crescer com a imigração e pela natural propensão para prevalecer o mais forte e o mais hábil. O mestiço é a condição para a vitória do branco fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do clima. É em sua forma ainda grosseira uma transição necessária e útil, que caminha para aproximar-se do tipo superior (Ibid., 1954, p. 149).

Segundo Romero, a história brasileira é uma história com base na mestiçagem, em que todo “brasileiro é um mestiço, quando não em sangue, nas ideias”. Entretanto, destaca que “no estudo dos

povos que formaram a atual nação brasileira o primeiro lugar há de ser dado ao português” (Ibid., 1943 [1888], p. 88). A concepção do autor sobre a história da “pátria” apresenta-se em duas faces: “uma geral e outra particular, uma influenciada pelo momento europeu e outra pelo meio nacional, uma que deve atender ao que vai pelo grande mundo e outra que deve verificar o que pode ser aplicado ao nosso país” (Ibid., p. 45). “Os selvagens americanos e os seus costumes e suas aptidões psicológicas, os negros africanos e seus hábitos, os portugueses e suas vantagens de gente civilizada, tudo isso deve ser interpretado escrupulosamente; porque de tudo isto é que saiu o povo brasileiro” (Ibid., pp. 46-47).

No entanto, a mestiçagem das três raças para o autor representa o exemplo da superioridade branca nos trópicos, onde o “mestiço é a condição de vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do clima” (Ibid., 1977 [1879-1880], p. 231). Para ele, o branco constitui uma raça superior, que, em relação ao meio e à contaminação advinda da realidade de amalgamento com duas outras raças inferiores, assimilará o que for necessário desses grupos. Silvio Romero acreditava que os brancos tinham dificuldade genética de adaptação aos trópicos; deste modo, a resistência climática era possível a partir da mestiçagem, já que o mestiço representaria o herdeiro das qualidades dos brancos com a resistência climática dos africanos e ameríndios.

Seja-nos permitido repetir algumas palavras em que esboçamos esta ordem de ideias: aplicando as leis de Darwin à literatura e ao povo brasileiro, é fácil perceber que a raça que há de vir a triunfar na luta pela vida neste país é a raça branca [...] A minha tese, pois, é que a vitória definitiva na luta pela vida e pela civilização, entre nós, pertencerá no futuro ao branco; mas que este, para esta mesma vitória, atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que de útil as outras duas raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem mais cruzado (Ibid., pp. 231-232).

Para Sílvio Romero, as relações instituídas no Brasil entre europeus, africanos e ameríndios resultaram em uma população mestiça de caráter novo, herdeira do europeu e seu auxiliar em suplantar as raças inferiores, ao mesmo tempo que também se distancia do europeu. A sua concepção de mestiçagem não se apresentava com um fim em si mesma. O mestiço era uma transição,

um sujeito em plena mudança e transformação sobre o qual agiria a seleção natural defendida nas ideias dos darwinistas sociais de sua época.

A consequência é fácil de tirar: o branco, o autor inconsciente de tanta desgraça, tirou o que pôde de vermelhos e negros e atirou-os fora como coisas inúteis. Nesse empenho foi sempre ajudado pelo mestiço, seu filho e seu auxiliar, que acabará por suplantá-lo, tomando-lhe a cor e a preponderância (Ibid., 1943 [1888], p. 67).

Desse modo, Romero acreditava que o futuro da mestiçagem associada a uma forte política de imigração europeia realizaria um processo de embranquecimento da nação, em que a mistura e a superioridade biológica do branco seriam parte do método de realização da civilização nos trópicos.

Sabe-se que na mestiçagem a seleção natural, ao cabo de algumas gerações, faz prevalecer o tipo da raça mais numerosa, e entre nós das raças puras a mais numerosa, pela imigração europeia, tem sido, e tende ainda mais a sê-lo, a branca. É conhecida, por isso, a proverbial tendência do pardo, do mulato em geral, a fazer-se passar por branco, quando sua cor pode iludir (Ibid., p. 86).

Romero dá indícios de que a população europeia também se diferenciava entre si. Apesar de reconhecer o esforço dos portugueses em possibilitar a civilização no além-mar, considerava-os a cepa greco-latina menor e menos forte do que os germano-saxões. Para o autor, “às robustas gentes do Norte, tendo hoje à sua frente ingleses e alemães, está reservado o papel histórico de [...] tonificar o sangue e as ideias dos povos latinos, célticos e ibéricos” (Ibid., p. 167). Essa discussão, além de prestigiar a civilização nórdica por meio dos seus empreendimentos, a definia pela brancura como seu valor, que deveria predominar no processo de imigração para o Brasil, possibilitando o branqueamento mais desejado.

Cabe, para tanto, reafirmar que a mestiçagem é vista no século XIX, por autores como Romero, como a faceta de um processo ideológico que tem o branqueamento como uma política de eliminação dos elementos negros e indígenas – mediante o seu desaparecimento como resultado da miscigenação biológica. Tem-se ainda o reconhecimento do valor e peso que a brancura adquiriu na

identidade nacional. Portanto, o que se pode compreender é que a mestiçagem nesse pensamento cumpriria o papel de uma fórmula de diluição e dissolução dos elementos tidos como inferiores, sendo purificados ao longo do tempo pelo elemento branco hegemônico em superioridade racial e cultural.

Volto-me agora a Raimundo Nina Rodrigues, famoso médico e etnólogo maranhense, que teve seus trabalhos concentrados num amplo espectro de preocupações intelectuais da sua época, principalmente em torno da década de 1890. Tais trabalhos estiveram relacionados a uma série de eventos históricos importantes como o fim da escravidão negra, o processo desencadeado na República e os intensos debates que envolviam a nacionalidade, a formação étnico-racial do povo brasileiro, as rotas do tráfico e as procedências de africanos trazidos forçadamente para o Brasil. Os amplos problemas sociais e a aplicação de políticas públicas eugênicas, segundo o médico, poderiam resolver os problemas raciais por ele identificados.

Para o autor, as raças brasileiras e, principalmente, as variações destas, ou seja, os mestiços, padeciam da morbidade, que resultava num problema sério de responsabilidade penal dadas as características degenerativas, inferiores e inatas do mestiço (Rodrigues, 1890, 1939). Segundo Nina Rodrigues, a “questão do negro no Brasil” era essencial e representava um problema que impossibilitava o futuro da nação. Caberia, então, aos médicos e autoridades legislar com base na higiene social que combatesse a ascensão e a proliferação dos grupos degenerados, sendo que, para Nina Rodrigues, esses grupos ameaçavam a hegemonia dos brancos (arianos) e, conseqüentemente, da civilização e de uma nação saudável.

Um pensamento andava muito arredio ao meu espírito: o de que meus módicos ensaios, cometidos em 1890 a respeito da clínica sobre as imunidades mórbidas das raças brasileiras e, posteriormente, continuados nas suas aplicações médico-legais nas variações étnicas da imputabilidade e da responsabilidade penal, pudessem, um dia, fazer-me ficar de frente a um problema que seria grande no futuro – a questão do “negro” no Brasil. Porém, este quadro ampliado não fez com que o médico perdesse seu foco; pelo contrário, isso o levou a sentir e a tocar, como um balizador, o íntimo de uma população aparentemente jovem e vigorosa, encontrando o possível embrião de uma decadência precoce que

merecia estudo para prevenção e recuperação. Ao perito, com seu restrito e primário intuito, cabia agora uma questão de higiene social e, por outro, o problema deixava ao médico uma ampla liberdade de ação (Rodrigues, 2008 [1932], p. 13).

Nina Rodrigues, assim como Karl Friedrich von Martius, defendeu a importância dos portugueses no Brasil. Nas falas de Rodrigues, as críticas possivelmente atribuídas ao poder monárquico, por meio da nova ordem republicana, causavam reviravolta no cenário político da nação e principalmente uma total repugnância aos portugueses. De acordo com o autor, as críticas republicanas, inclusive sobre a escravidão, seriam marcadas pela *intolerância*, *injustiça*, *depreciação* e *menosprezo* do seu valor e, em especial, da importância do sangue dos portugueses para a constituição dos brasileiros. Entretanto, o médico brasileiro afastava-se da compreensão analítica de Martius, pois acreditava que os males da formação brasileira advinham da exaltação e simpatia que aqui se tinha com índios, negros e mestiços, em que era comum se “exagerar em bondade quanto aos juízos que se emite; não bastasse ocultar a verdade, fantasiavam-se seus dotes, exalta-se qualidades, mesmo que comuns e medíocres” (Ibid., p. 20). Para Rodrigues, era um erro a compreensão de que o índio seria o elemento nacional por excelência, o que parece ser a defesa de Martius em sua tese de 1843, e ele opinava que “o culto pelo índio-emblema, o índio-convencional, de mera fantasia, mantém-se inalterado” (Ibid., p. 21).

No capítulo “Procedências africana dos negros brasileiros” em *Os Africanos no Brasil* (2008), fez uma crítica a toda a literatura histórica anterior, inclusive a Martius e seu parceiro Spix,⁷ os quais, mesmo reconhecendo como autoridade, teriam errado a respeito das origens e procedências dos africanos que aportaram no Brasil. Para Rodrigues, é fundamental que as procedências fossem analisadas com exatidão para que assim se soubessem as influências específicas de cada povo no Brasil. Neste caso, sua referência aos

⁷ Johann Baptist von Spix (1781-1826) foi um zoólogo e naturalista nascido na Baviera em 1781. Spix foi companheiro de von Martius em expedições científicas no interior do Brasil (a partir da *Missão Artística Austro-Alemã* que acompanhava a princesa Maria Leopoldina de Áustria, posteriormente imperatriz do Brasil) para fins de descrição e coleta de dados botânicos (da fauna e da flora) do país. Essas expedições resultaram na obra *Viagem pelo Brasil 1817-1820*.

estudos de Martius são significativas, sendo que os dois analisam a necessidade de estudos sobre a índole dos elementos étnicos-raciais aqui envolvidos. Entretanto, o que se vê no pensamento do autor é o pessimismo sobre a mistura, o que difere radicalmente da visão de mundo de Martius e se assemelha à de Arthur de Gobineau.

A importância e a obstinação de Nina Rodrigues para as procedências africanas que compunham os negros brasileiros partem, primeiro, por desmentir a historiografia em grande medida produzida por Martius e por Silvio Romero, mas, principalmente, pelo autor priorizar a reflexão sobre a existência de diferenças étnicas consideráveis entre os grupos de africanos importados para o país. Inclusive, segundo o médico brasileiro, as procedências explicariam o temperamento dos variados grupos, mas também as reações que estes tiveram ao longo do sistema escravista. Portanto, atribuiu importâncias aos grupos sudaneses e islamizados, os quais foram, segundo Nina Rodrigues, aqueles que promoveram as mais importantes revoltas e rebeliões escravas do século XIX, a exemplo da Revolta dos Malês de 1835, na Bahia. Contudo, ele contestava o peso de racionalidade atribuída aos africanos, persistia culpando a historiografia por atribuir consideração elevada às características cognitivas destes e considerava que tais “sentimentos humanitários” (Ibid., pp. 20-21) comparavam as raças inferiores a qualidades que só os brancos poderiam ter.

Para Rodrigues (Ibid., p. 22), a ciência deveria ser neutra, não estando à mercê de simpatias, nem de ódios, e sim demonstrando que “até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados” ao se misturar, como também defendia Gobineau. O que se veria era a decomposição das qualidades que supostamente qualquer raça pura teria. Promover a imigração europeia nas circunstâncias da realidade do seu tempo era, para o autor, condenar a raça branca à barbárie.

A chamada raça negra, exposta por Nina Rodrigues, seria a responsável pelo fator principal de inferioridade do povo brasileiro e o estado de decadência da nação da época. A isso, se somaria o clima inóspito e prejudicial aos brancos e a mestiçagem que predominava, passando a ameaçar a supremacia e as belezas da *raça branca*, assim impedindo qualquer possibilidade de progresso civilizatório. Nina apontou algumas vezes, ao longo de seus trabalhos, que a única região em que parecia predominar a civilização era a dos estados do

sul do país, nos quais o clima, a hegemonia numérica dos brancos e a tendência a não se mestiçarem fariam com que, nessa região, a civilização branca destruísse a raça negra e o hibridismo não se generalizasse. Desta maneira, Nina Rodrigues contrariava a tese de Sílvio Romero sobre a integração biológica do povo brasileiro e as possíveis benesses da interação racial nos trópicos como observado em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (Ibid., 2011 [1894]).

Nina Rodrigues diverge da tese de Romero em que o branqueamento da nação se torna método a partir da introdução de um processo de imigração europeia em larga escala, sob influência do darwinismo social. A contraposição de Romero é que o branco, sendo mais forte, assimilaria as duas outras raças, pela seleção natural, fazendo desaparecer, ao longo das décadas, indígenas e africanos, mas Rodrigues insiste na degeneração branca nesse processo.

É perceptível que, em cada autor aqui tratado, independentemente das suas abordagens em torno da raça, nação e civilização, o branco adquiriu papel central e noções de superioridade. Em todos esses autores, a raça está associada à regulamentação da vida, à subjugação dos corpos e controle populacional para a formação da nacionalidade e do povo brasileiro, o que reforça a ideia de que a raça não pode ser definida a partir de uma única leitura fixa e determinada. Ela adquiriu, no século XIX, status de emblema do que Michel Foucault compreendeu por biopoder, intrínseco, por diversos usos e técnicas (concepções de higiene, branqueamento etc.), à concepção da nacionalidade brasileira. É importante considerar que, apesar das nuances e controvérsias sobre a miscigenação e as concepções de raça (poligenismo ou monogenismo) entre os autores aqui apresentados, o que predomina nas análises de todos é que o branco foi considerado elemento fundamental da nação brasileira, recorrendo à sua persistência como símbolo de civilização e progresso, ingredientes a serem impulsionados por meio da eliminação dos componentes étnico-raciais tidos como inferiorizados. A branquitude, conseqüentemente, é um discurso sobre a superioridade branca, a concepção dos brancos como raça e a interdependência da identidade brasileira a esse grupo. No entanto, o “problema de considerar o racismo como obra da supremacia branca ocorre quando se considera este termo fora de um contexto histórico” (Almeida, 2019, p. 74), como busco apresentar ao longo

deste ensaio, pois

[...] não há uma essência branca impressa na alma de indivíduos de pele clara que os levaria a arquitetar sistemas de dominação racial. Pensar desse modo simplista e essencialista a questão racial pode conduzir-nos a uma série de equívocos que só tornam ainda mais difícil a desconstrução do racismo (Ibid., pp. 74-75).

Para aquele período (século XIX), seria importante enfatizar a busca por uma *identidade* nacional totalizante, cuja base, ao que tudo indica, foi inaugurada por Martius através da ideia da mistura das três raças, pois é a partir dessa busca que o elemento branco vai se sedimentando como centro identitário hegemônico. Tal busca se desdobra de modo diferente em cada autor, como aqui demonstrei. Contudo, o peso do elemento *raça* (biológica) versus o meio e a cultura no entendimento do que seja o branco e a sua relação com africanos, indígenas etc. aponta para determinismos distintos, o primeiro de cunho otimista, em que a miscigenação é parte de uma estratégia, positiva, de branquear a nação. Por outro lado, há um determinismo pessimista, em que a miscigenação levaria à degeneração, inclusive ameaçando o branco e, portanto, condenando ao fracasso do futuro da nova nação.

Mas, apesar dessas diferenças, mantém-se a constante centralidade do “branco”, a partir principalmente do elemento português no Brasil, mesmo que este não se efetue, devido ao seu histórico racial de povo já miscigenado, como um tipo ideal de brancura e pureza – pelo contrário, nossos males adviriam, segundo esses autores, em parte da realidade consonante com as características raciais dos portugueses. Isso acarreta afirmar que o “branco” é uma “categoria racial que foi pacientemente construída no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão da força de trabalho” (Mbembe, 2018a, p. 88).

Por fim, observo que os autores referenciados aqui mobilizavam um longo arcabouço de pressupostos morais que buscaram se afirmar e se validar em seu tempo como científico, mas a “falsidade” de seu pensamento para a ciência de hoje não eliminou os usos políticos sistemáticos dessas concepções no decorrer da história brasileira. Primeiro, porque elas constituíram parte de um emaranhado social e de relações de poder, no qual as

teorias raciais foram a fundamentação e até mesmo a justificativa da dominação e da exploração que resultaram na constituição de um país em que as concepções de raça e o racismo são partes estruturais e estruturantes, a espinha dorsal, das relações sociais brasileiras. A raça, por conseguinte, “não é uma fantasmagoria, um delírio ou uma criação da cabeça de pessoas mal-intencionadas. É uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos” (Almeida, 2019, p. 52).

A branquitude como campo de estudo no Brasil Um problema novo?

Embora o “campo” de estudo da branquitude (*critical whiteness studies*) tenha começado nos Estados Unidos, lugar no qual a temática ganhou mais projeção e repercussão, pode-se afirmar que o fenômeno, ou melhor, a problemática e a ideologia da branca já vinham sendo aludidas de modo menos sistemático em alguns autores brasileiros, como Gilberto Freyre (2009), Florestan Fernandes (1978, 2007 [1971]) e Alberto Guerreiro Ramos (1995).⁸

Desde o começo do século XX, nos EUA, trabalhos têm abordado os aspectos culturais, históricos, psicológicos e sociológicos de pessoas identificadas como brancas, bem como a construção social da branca enquanto ideologia ligada à condição social e às hierarquias raciais. Alguns trabalhos publicados nesse país retrataram de forma significativa os aspectos da branca como fenômeno importante para a compreensão das relações desiguais entre os grupos raciais. Entre eles, destacam-se os importantes escritos de W. E. B. Du Bois (1920, 1935, 2003), James Baldwin (1967), Theodore W. Allen (1994); na antropologia, de Vincent Crapanzano (1985); do historiador David Roediger (1992); da escritora e crítica literária Toni Morrison (1992); e de Ruth Frankenberg (1999, 2004).

Com o aprofundamento do tema nos EUA, esses estudos transformaram-se em um campo de pesquisa consolidado, com inúmeras disciplinas especializadas em debater a discriminação a partir da produção do racismo, da branca e da branquitude. A temática torna-se corrente em cursos acadêmicos, resultando em publicações e até mesmo na formação de laboratórios de pesquisa especializados no assunto. A partir de meados da década de 1990, incontáveis trabalhos foram produzidos também fora dos Estados Unidos, como no Brasil, África do Sul, Austrália, Inglaterra e Colômbia.

O princípio central que orienta esses estudos consiste em afirmar a branquitude como fenômeno sócio-histórico com efeitos

⁸ Procurei demonstrar o histórico das interpretações e do uso do termo branquitude no segundo capítulo da minha dissertação de mestrado (Conceição, 2017), intitulado “Análise acerca das relações raciais no pensamento social brasileiro do século XX: aspectos constitutivos da branquitude”.

reais sobre o presente. Tem-se a constatação da persistência dos efeitos da raça nos contextos a serem estudados, em que o próprio conceito de superioridade racial (Seyferth, 1996; Guimarães, 1995, 1999, 2004; Hofbauer, 2007), construído a partir de teorias biologizantes (principalmente no século XIX), conformou e engendrou as experiências e as estruturas sociais dos Estados-nações. Estes estariam sedimentados por amplos mecanismos de legitimação que combinaram sistemas materiais e simbólicos de discriminação e privilégios no qual a branquira constitui não só um ideal, mas também um dispositivo de poder que opera dentro do corpo social.

O contemporâneo “campo” de estudo sobre branquitude no Brasil tem se mostrado cada vez mais em expansão, em que a temática tem sido popularizada na sociedade brasileira, sendo paulatinamente mais frequente no debate público, em discussões impulsionadas por setores e entre a militância dos movimentos sociais de negras e negros e entre pesquisadores de diversas áreas do conhecimento acadêmico. Dentre os principais pesquisadores da temática no país, destacam-se as psicólogas Maria Aparecida Silva Bento (2002) e Lia Vainer Schucman (2012), o historiador e sociólogo Lourenço Cardoso (2008) e a teórica da comunicação social Liv Sovik (2009).

A escolha desses autores se deu principalmente pelo seu pioneirismo e influência no cenário nacional. De formas diversas, suas pesquisas têm influenciado consideravelmente os estudos mais recentes. Eles têm sido tratados como precursores do campo transdisciplinar de estudos da branquitude no Brasil e publicizado consideravelmente o tema. A seguir, pretendo adentrar nos modos como tais autores têm refletido a temática, procurando identificar algumas aproximações, divergências e as perspectivas mais gerais desse campo inaugural.

A branquitude como pacto narcísico

Maria Aparecida da Silva Bento realizou um dos primeiros trabalhos acadêmicos específicos sobre a branquitude no Brasil. Em seus estudos, tem demonstrado preocupações acerca da concepção de *privilégio*, como este é estruturado e estruturante da formação

social brasileira e incorporado nas práticas dos indivíduos. O privilégio aparece como um percurso social no qual os brancos têm maiores vantagens, ou, ainda, mais facilidades em vários aspectos da vida social, a exemplo do acesso, da estabilidade e da qualidade de trabalho e escolaridade. Suas análises acabam por incidir fortemente em aspectos que vinculam a branquitude à classe social.

Para Bento, existe na sociedade brasileira um *pacto narcísico* entre pessoas consideradas brancas que se esforçam para manter e salvaguardar suas vantagens raciais, protegendo seus iguais e, por conseguinte, mantendo as hierarquias e desigualdades.

Consequentemente, a branquitude, para Maria Aparecida Silva Bento, é um lugar de privilégio racial mantido por amplos e complexos processos de autoproteção, diretos ou indiretos, reforçando a análise de que a branquitude é composta por uma série de práticas individuais articuladas por pressupostos raciais historicamente determinados. Essas práticas, não sendo isoladas ou simples acaso, afetam diretamente a construção e repetição da ordem social injusta, estruturadas por meio de mecanismos racializados e incorporados nos sujeitos. A branquitude tem engendrado as disputas no interior da classe social – as pesquisas de Bento têm demonstrado a desigualdade entre trabalhadores brancos e negros, por exemplo, quando estes procuram emprego. A branquitude é um dos fatores determinantes da escolha pelos empregadores. Os brancos teriam vantagens na seleção, quando possuem formações e condições sociais iguais ou até mesmo inferiores às de trabalhadores negros. Essa concepção demonstrável por meio das relações de trabalho reforçaria a relação de interdependência de classe e raça no Brasil, como também foi apontada pelo sociólogo Florestan Fernandes (1978, 2007 [1971]) e pela Escola Sociológica Paulista em seus trabalhos sobre classe e raça no país.

O trabalho de Maria Aparecida Silva Bento consistiu em investigar a atuação de gestores de Recursos Humanos nas seleções de trabalhadores. A autora chegou à conclusão de que, geralmente, pessoas brancas em função de RH contratavam outros brancos, mesmo quando as pessoas não brancas possuíam formação igual ou superior às vagas pretendidas, o que reforçou a tese sobre a fidelidade ao grupo étnico-racial. A concepção de grupo é fundamental para a análise de Bento já que, para a autora, a branquitude é uma política de interesse comum em que brancura opera como critério de

preferência, dando sustentação ao prestígio, à predominância racial e ao racismo. Bento concluiu que,

Assim, o que parece interferir neste processo é uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. E, à medida que nós, no Ceert [Centro de estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades], fomos ministrando cursos dirigidos ao movimento sindical, tornou-se mais aguda a percepção de que muitos brancos progressistas que combatem a opressão e as desigualdades silenciam e mantêm seu grupo protegido das avaliações e análises. Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? *Há!* Há uma carência negra? *Há!* Isso tem alguma coisa a ver com o branco? *Não!* É porque o negro foi escravo, ou seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes (Bento, 2002, p. 26).

No campo da teoria da discriminação, as noções de privilégios e de grupos tornam-se essenciais. A discriminação racial teria como motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou simplesmente apoiada em preconceitos.

Em minha dissertação de mestrado, discuto essa questão que sempre me inquietou, que é o fato de que a discriminação racial pode ter origem em outros processos sociais e psicológicos que extrapolam o preconceito. O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de rejeição aos negros, pode gerar discriminação. É esta perspectiva de análise que levou Antonovski a advogar a distinção entre discriminação provocada por preconceito e discriminação provocada por interesse (Ibid., pp. 27-28).

A psicóloga questionará que o ideal de branqueamento constatado historicamente não pode ser visto como um problema exclusivo do negro; essa abordagem é, segundo a autora, reiteradamente exposta por intelectuais brancos e é um dos aspectos ideológicos da branquitude, já que “branqueamento é frequentemente considerado como um problema do negro que,

descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais” (Ibid., p. 25). Com essa insistência no discurso sobre o negro que deseja se branquear, na “descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos” (Ibid., p. 25).

Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (Ibid., p. 25).

Portanto, não é que o processo de branqueamento não ocorra, mas ele tem laços sociais profundos com a valorização da brancura e a rejeição da negritude na sociedade brasileira. Segundo a autora, a “falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado” (Ibid., p. 26). A crítica acerca do *negro tema* e do *negro objeto* foi realizada anteriormente por Guerreiro Ramos (1995), sendo retomada por Bento, assim como por outros integrantes dos estudos de branquitude, como observarei mais à frente.

Por meio de um exemplo de sua experiência como militante social, Maria Aparecida Silva Bento explicita como a branquitude age, ainda, dentro do movimento feminista e de esquerda, em que a condição de superexploração da mulher negra é secundarizada, ignorada ou alvo de indiferença no interior do movimento de mulheres trabalhadoras. A narrativa da autora evidencia o que

denominou de *indignação narcísica*:

Esse tipo de discriminação racial é bastante explicitado nos debates que tenho feito ao longo dos últimos doze anos com grupos de feministas e de lideranças do movimento sindical, indignadas com a opressão sobre as mulheres. É constrangedor o silêncio dessas mulheres sobre a situação da mulher negra. Recentemente, eu vivi uma experiência em um seminário que aconteceu em São Paulo, no segundo semestre de 2000, em que mulheres de todas as centrais sindicais, assessoras do poder público, pesquisadoras de reconhecidos institutos de pesquisa, consultoras empresariais, debatiam as diferentes dimensões da discriminação da mulher no trabalho. Na verdade, foram dois dias inteiros de debates sem qualquer menção sobre a situação da mulher negra no trabalho. A grande incoerência é que, poucas semanas antes desse seminário, havia sido divulgado na grande imprensa do país o Mapa da população negra no mercado de trabalho, no qual a mulher negra foi apontada como o segmento mais discriminado do mercado de trabalho brasileiro, nas sete capitais pesquisadas. No entanto, as lideranças femininas conseguiram passar dois dias falando sobre a discriminação da mulher no trabalho, sem sequer tocar na discriminação da mulher negra. Eu resolvi, então, apontar essa questão usando um termo com o qual ando brincando muito: a indignação narcísica. Há um sentimento de indignação com a violação dos direitos das trabalhadoras, mas só quando essa violação afeta o grupo de pertença (Ibid., p. 28).

Ao problematizar o racismo, a autora declara que a branquitude não é propriamente um sujeito, nem cor, mas sim um pensamento ideológico complexo fortemente arraigado na estrutura social. Esse intenso trabalho que realizou entre amplos setores sociais só demonstrou que a branquitude pode se inserir nos discursos mais progressistas, em que o pacto narcísico entre brancos é constantemente reafirmado, independentemente da classe social e da posição política do sujeito. A raça, portanto, atravessaria a identidade de classe e orientação política, estabelecendo o pacto que ausenta os brancos da construção social do racismo e impossibilitando que estes questionem seu próprio papel histórico e os seus privilégios não apenas herdados, mas mantidos por meio de alianças – ainda que esses sujeitos carreguem e/ou sejam vítimas de outras opressões e explorações.

No ambiente de esquerda ou progressista, a desigualdade social é, de acordo com Bento, constantemente explicada pela condição de classe, anulação da existência do racismo ou pela culpabilização do passado escravista, “embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um déficit muito maior em todas as dimensões da vida”. Desta maneira, contrariamente aos fatos, “[...] focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa” (Ibid., p. 27). Como privilégio, a branquitude aparece correlacionada, novamente, à classe social. A preocupação aqui é não cairmos nos riscos de algumas análises que reforcem o determinismo da classe sob outras denominações, como as de gênero, as de raça etc., complexificando e articulando as relações desses fenômenos.

No que tange à pertença do grupo ou pertença social, a autora se pergunta: “o que é que faz com que pessoas que cultuam valores democráticos e igualitários aceitem a injustiça que incide sobre aqueles que não são seus pares ou não são como eles?”. Ela constata que a pertença social e emocional a um grupo leva o sujeito a investir no grupo, já que dele dependem nossas próprias identificações. Assim, a branquitude também é entendida por Bento como uma identidade, um lugar de pertença. Para a pesquisadora, é possível “concluir que uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (Ibid., p. 38). Trabalhando com Edith Piza, Maria Aparecida Silva Bento vai apontar que essa outra pesquisadora apresenta que a “racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco” (Ibid., p. 40).

Portanto, as pesquisas de Maria Aparecida Silva Bento apontam questões conceituais significativas acerca do fenômeno da branquitude e da sua relação com o racismo. Colaboram para pensarmos a estruturação e persistência da branquitude como fenômeno histórico, mas, também, como as relações interpessoais racializadas solidificam as desigualdades entre brancos e negros na sociedade brasileira, assim como seus elementos psicossociais

de sustentação. Suas experiências de pesquisa apontam para a necessidade de refletirmos sobre as relações que permeiam a branquitude e o próprio vínculo desta com as hegemônicas pesquisas acadêmicas sobre relações étnico-raciais, o que reforça, segundo a autora, sempre inquerirmos o lugar de fala dos pesquisadores. Pois estes não podem ser considerados neutros ao processo histórico de construção do racismo e do próprio efeito da branquitude como campo ideológico.

A branquitude como repertório cultural e como discurso público

Liv Sovik, em 2009, publicou o livro *Aqui ninguém é branco*, no qual investigou a branquitude com base em repertórios culturais, as representações históricas e contemporâneas acerca das imagens de brancos e negros. Para isso, a autora buscou explorar as representações nacionais a partir da música popular, das narrativas da imprensa, das produções acadêmicas, demais discursos públicos e culturais, mediante a análise das produções artísticas e discursivas de personalidades como Gilberto Gil, Caetano Veloso e Gabriel O Pensador. Apontou aspectos recorrentes nesses discursos como de uma longa tradição de narrativas que se perpetuam e refletem versões sobre as relações discrepantes entre grupos raciais. Destaca Sovik:

QUE NEGROS EXISTEM NO BRASIL, ninguém duvida, mas quanto aos brancos, não se pode afirmar com a mesma segurança. A invisibilização do branco brasileiro no discurso público, assim como a valorização da mestiçagem, são a forma tradicional de representar as relações raciais pelas quais o Brasil é conhecido internacionalmente. Mesmo que o mito da democracia racial esteja desmascarado, sua tese central – da mistura genética da população como base de uma convivência nacional pacífica – não foi substituída por outra que leve em conta as hierarquias raciais. A intenção deste livro não é de redescobrir as misérias do sofrimento causado pelo racismo: estão em evidência para quem quiser vê-las. A ideia é perguntar que novas perspectivas apareceriam, em uma releitura de elementos da tradição cultural brasileira, quando a branquitude – cujo prestígio se exerce silenciosamente no cotidiano – é colocada

no centro do cenário junto com seu fiel escudeiro, a mestiçagem. O que emerge da proposta de que a branquitude importa, mesmo diante da mistura genética da população como um todo, e que é preciso fazer uma crítica não só denunciatória, mas criativa, da autoridade branca? (Sovik, 2009, p. 15).

A análise de Sovik sugere um ponto interessante para começar. A autora indica que existe uma invisibilidade histórica do elemento branco brasileiro, pelo menos no discurso público, mas, por outro lado, sugere que há uma apologia à mestiçagem, que impera nas narrativas analisadas. O branco apareceria nelas como elemento subliminar, no mesmo momento em que elementos exóticos, associados aos negros e indígenas, são constantemente representados. Cabe se perguntar: por que essa hiper-representação ocorre e quem a aciona? Sovik transpõe a mestiçagem como problemática de pesquisa, não para reforçar simplesmente a queda do mito da democracia racial – discurso que, como afirma a autora, já está mais do que execrado pela própria expressão da realidade social –, mas, acima disso, por a mestiçagem representar a fórmula ritualizada da supremacia da branquitude ou do ideal da brancura que persiste na sociedade brasileira. Portanto, o discurso da mestiçagem como viemos a conhecê-lo como teoria da nação brasileira seria alocado como aspecto interno significativo da branquitude. Essa interpretação seria decorrente do que também busquei apresentar nas primeiras partes deste ensaio. Ou seja, não é que o branco inexista na representação nacional, ele é considerado a própria hegemonia, em que o mestiço é o meio pelo qual sua supremacia imperaria.

Para Liv Sovik, a supervalorização do branco é um “fenômeno mundial, com particular vigência em lugares que foram colonizados por europeus que implantaram a escravidão” (Ibid., p. 18). A branquitude, ressalta Sovik, “na visão de críticos estrangeiros, não é uma abordagem teórica, mas um objeto com ‘estruturas internas complexas e medonhas’, uma ‘categoria de análise’, ‘conjunto de fenômenos locais complexamente arraigados na trama das relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas [...], um processo, não uma ‘coisa’” (Ibid., p. 18). Não sendo uma coisa, mas sim um processo, deve ser constantemente interrogada.

Segundo a autora, “esses críticos apontam para a vinculação do conceito ao contexto: para eles a definição de quem é e não é

branco é construída em processos históricos, mais do que é comum entre conceitos”, concluindo que, desta maneira, é “por causa de seu arraigamento em circunstâncias, [que] a branquitude é um problema que precisa ser teorizado, mais do que um conceito pronto para ser modificado e adaptado a novos contextos” (Ibid., p. 18). Sovik também aponta para uma saída das divergências em torno dos conceitos que envolvem a ideia de branquitude, sendo fundamental, segundo ela, a teorização do fenômeno. Como uma problemática, a branquitude não pode ser compreendida fora das especificidades das sociedades que a produzem, em processos históricos complexos e dentro de relações locais e globais. A branquitude não pode ser, portanto, transposta mecanicamente, enquanto teoria, fora desses marcos. Assim sendo, cabe perguntar: Quais as especificidades da branquitude brasileira para Liv Sovik?

Diferentemente das abordagens dos autores anteriores, Sovik faz uma análise cuja perspectiva visa captar um ponto em que o fenômeno possa ser apreendido. A branquitude aparece como fenômeno vasto, amplo e estrutural da sociedade brasileira. A autora vislumbra o fenômeno como uma imagem, em que a branquitude não se limita à cor da pele, nem somente ao racismo ou ao privilégio, apesar de também ser constituída por esses elementos. De acordo com a autora, a branquitude agiria como um *dispositivo* no sentido apregado por Michel Foucault (2000).

Sua análise não produz necessariamente dicotomias, o fenômeno da branquitude apareceria como algo mais difuso e intocável. Por intermédio dessa abordagem, não poderíamos captar todos os aspectos que abrangem o fenômeno, ele carregaria uma série de tecnologias, algumas explícitas, outras permeadas de sutilezas. O fenômeno não é genético, nem propriamente discursivo. Então, como pode ser observado e apreendido? Não sendo um fenômeno autônomo, encontra-se disseminado em tudo, ao mesmo tempo, dependente do olhar de quem o vê, desde um campo de observação mais favorável. A autora faz uma escolha e busca captar a branquitude por meio do discurso público, como uma problemática aberta, um estratagema, uma espécie incorporada de *savoir-faire*. Não convém, portanto, uma abordagem de cunho maniqueísta.

A branquitude não é genética e não só define um lugar de fala. É uma questão de imagem e, portanto, tem como um de seus principais

campos de observação os meios de comunicação. Poderíamos recorrer à noção de ideologia, mas sem o economicismo e o dirigismo que esta palavra muitas vezes evoca. A posição de Stuart Hall sobre a relação entre ideologia, teoria e política é mais rica do que a velha crítica ideológica desmacaradora. Diz ele que a ideologia é “um problema teórico, por ser também um problema político e estratégico”. A ambição deste livro é pensar a branquitude como problema e estratégico (Sovik, 2009, p. 23).

Para Sovik, a branquitude brasileira é recorrente no discurso da excessiva sexualidade, nos jogos eróticos, na afetividade, na maneira com que os brasileiros articulam e elaboram a linguagem. Quase sempre se utilizando de diminutivos, nós brasileiros reforçaríamos a ideia estrangeira de um povo carinhoso, afetuoso. O “jeitinho brasileiro”, sua “malandragem” e afetividade são constantemente descritos como resultado da ação ambivalentemente “positiva” da mestiçagem, características constantemente presentes nos meios de comunicação. Na, realidade, nossa docilidade – que também fundamenta o “mito da democracia racial” – seria uma das formas que inventamos para escamotear o lado perverso da situação histórica brasileira.

De acordo com a autora, é a

[...] forma brasileira de processar, na cultura, o sofrimento gerado pelo passado de colonização e de escravidão e o presente de injustiça social, expressando uma forma aparentemente menos ligada à tristeza ser senhora do samba do que à apreciação lúdica da relação amorosa, como fonte de riso, prazer e felicidade, enfim, de alegria (Ibid., p. 33).

Em síntese, o que afirma Sovik é que o afeto é “uma metáfora para a unidade nacional, para a maneira brasileira de lidar com a diferença interna e esteve presente nos discursos do embranquecimento” (Ibid., pp. 34-35).

A branquitude possibilita uma hegemonia estética, um esforço por branquear, mas também uma exposição constante de brancos e mestiços claros pelos meios de comunicação, mesmo quando a cena ao fundo dos programas televisivos não necessariamente seja embranquecida. Os elementos culturais tidos como de origem negra são cada vez mais embranquecidos, como o carnaval carioca e o

paulistano. Portanto, para Sovik, a branquitude é “atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual certa aparência é condição suficiente”. A branquitude, entretanto, “mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do estatuto social”. Assim, a branquitude anuncia-se nas práticas sociais, os “brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática – é a prática que conta – quem são os brancos. A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento” (Ibid., p. 50). Acrescenta:

No Brasil, particularmente, a prática social do branco está permeada por discursos de afeto, que aparentemente religam setores sociais desiguais, mas a hierarquia racial continua vigente e, em um conflito eventual, ela reaparece, enfraquecendo a posição de pessoas negras. O valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quando “raça” não é mencionada. A defesa da mestiçagem às vezes parece uma maneira de não mencioná-la. A linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos (Ibid., p. 50).

Ao analisar uma série de produções artísticas e culturais que realizam elogios à mestiçagem, Liv Sovik demonstra que esses discursos encobrem as desigualdades e hierarquias sociais e invisibilizam a hegemonia daqueles que conseguem se sobressair como brancos e que possuem múltiplas vantagens, inclusive de narrar a seu modo a história das relações raciais e sociais no Brasil.

Incomodada com a afinidade de Caetano Veloso com Joaquim Nabuco, exposta em um dos seus discos, a autora oferece uma análise das intenções musicais, as quais embalam o cantor e compositor ícone da Tropicália em recordar partes do discurso de Nabuco sobre a escravidão, representando a visão conciliatória do vil processo histórico escravista. Nabuco insere, em tom e verso, que a escravidão “espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade [...] ela povoou-o como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas lendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar”, continuando em

uma poética toda romântica e afirmando que “suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte... Ela é o suspiro indefinível que exalam ao luar nossas noites do norte” (Nabuco apud Sovik, 2009, p. 136). O tom sublime, lírico, ambivalente e nostálgico do passado escravagista em Nabuco só poderia interessar, segundo a autora, aos homens brancos e proprietários de sua geração. Estes estariam empenhados na construção de uma nação brasileira com base no seu passado infame, impondo-o uma harmonia ideológica e a-histórica que reforçaria a ordem racial dos brancos em meio a uma falsa coesão da sociedade nacional.

QUANDO O SHOW “NOITES DO NORTE” abriu em São Paulo, em 2001, Caetano deu uma entrevista à Folha de S. Paulo. Respondendo à pergunta, “Você é orientado pela culpa por ser branco e homem, como afirmou o texto do JB?” (uma resenha do show por Eugênio Bucci), Caetano disse: “Não sou branco. Nem sou homem”. A resposta não é propriamente uma novidade, já que Caetano já perguntou e continua perguntando se ele é neguinha, mas o contexto é da ligação com Joaquim Nabuco, cuja obra inspirou o artista, e da temática do disco, as relações raciais brasileiras. Por isso, quando o entrevistador reformula a pergunta e ele afirma, “Joaquim Nabuco já diz que cada indivíduo brasileiro é um composto de senhor e escravo”, Caetano aponta para a importância de entender os sentidos políticos do disco, desviando o assunto dele mesmo. *Noites do Norte* parece um dueto de hoje com ontem, como Natalie Cole cantando “Unforgettable”, com seu pai, Nat King Cole, já falecido, em uma espécie de atualização do pensamento de Nabuco sobre as relações raciais. Esse dueto não é simples, pois a diferença entre um e outro brasileiro não é só geracional, mas de posição social e papel histórico, enquanto têm em comum assumir sua autoridade de homens públicos (Sovik, 2009, p. 135).

Entretanto, um perigo de buscar compreender o artista e “o que está ‘por trás’ de sua obra” é juntarmos tudo: trajetória, depoimentos e composições para encontrar uma resposta fechada sobre sua psique. Contudo, o esforço de Sovik é “prestar atenção à maneira em que a voz narradora da obra é modulada e às perspectivas que ela propõe, para quem ouve e tenta entender por essa audição simpática, sobre a escravidão como ‘característica nacional do Brasil’” (Ibid., p. 137). É “como se Caetano cantasse um

lied: ele transforma o texto para destacar sua beleza. O resultado, extremamente lírico, incomoda o ouvinte que quer ouvir, no disco, uma posição crítica sobre as relações raciais brasileiras” (Ibid., p. 135). Mas não é preciso ir longe, sabemos que Caetano Veloso e o movimento tropicalista têm um laço intrínseco com o discurso das três raças e da mestiçagem como fusão da sociedade brasileira. Essa referência partiria principalmente da ação aventurosa dos portugueses e da solidariedade negra, que recai constantemente, segundo a autora, na versão freyreana da beleza das relações que produziram por aqui uma cultura híbrida e nova, tropical e sem apego aos pecados, antropofágica e sem grandes conflitos.

Assim, entre as faixas iniciais, Caetano coloca em pauta o tema da escravidão, com uma reza alinhada com a vitalidade popular negra; a meditação de um abolicionista sobre o impacto dos escravos na paisagem real e imaginária do Brasil, uma referência ao repertório popular dos “pretos” e à Abolição; e uma visão triunfal da libertação dos escravos pelo seu maior líder no Brasil Colônia. Cada faixa produz um quadro sobre elementos da cultura determinados pela escravidão: religião, amor e comunidade; a paisagem; a cultura popular; a utopia do poder. Nenhuma toma posição sobre as relações raciais no presente, mas as emoldura no passado e, como é da natureza da música popular, evoca posturas e sensibilidades atuais do artista, assim como de quem ouve e vibra (Ibid., p. 140).

Para a autora, a nostalgia culturalista “não é pela escravidão nem a submissão negra, mas pela simpatia dos negros e a cordialidade de brancos, em sua convivência muitas vezes amena, que supera a brutalidade das hierarquias sociais”, “o problema é que a convivência inter-racial harmônica acontece quase invariavelmente quando o negro acolhe e o contrário dificilmente acontece” (Ibid., p. 148). Por isso, Liv Sovik destaca que, “quanto ao louvor de Nabuco ao Escravo Bom, tornado lírico na voz de Caetano e retirado de seu contexto conflitivo, parece elogiar o Bom Escravo” em que, “na perspectiva de hoje, o trecho parece dizer: ‘que bom que os africanos vieram para cá, são muitos bons!’ Voltamos ao incômodo do qual partimos” (Ibid., p. 148). A escritora ainda aponta algumas entrevistas de Caetano ao falar do disco *Noites do Norte* em que o artista defende que todo brasileiro tem sangue negro e é mestiço, e, portanto, que o branco brasileiro não seria branco aos moldes europeus ou estadunidenses.

Essas falas, como “tenho um pé na cozinha ou na senzala”, “tenho um antepassado negro”, aponta a autora, são recorrentes e expressam uma forma de eufemismo nacional como os brancos aqui não agissem utilizando suas prerrogativas como classe dominante, mas, na realidade, eles não só se constituem como classe como as relações interpessoais estão carregadas de relações de poder, nas quais a raça possui um papel significativo e afetivo.

Desde o início se instala o padrão comparativo internacional, embora se assumir, naturalmente, não branco também ocorra em contextos nacionais, como no famoso momento em que Fernando Henrique Cardoso disse que tinha “um pé na cozinha” ou em incontáveis relatos de árvores genealógicas de pessoas brancas. Caetano citou ainda um casal de jovens que conheceu em Salvador: o rapaz disse que o pai atribuía ao sangue negro seu gosto pela Timbalada; ela – uma loira de olhos claros – respondeu, “nós todos, brasileiros, temos sangue negro”. Assim, a nacionalidade se constitui na presunção de herança negra como elemento genético e cultural, em perspectiva internacional: é na comparação que a nacionalidade se consolida, é na mistura com negro que se constitui (Ibid., pp. 148-149).

O trabalho de Liv Sovik explora os discursos de pretensos democratas, amantes da cultura popular e dos que constantemente afirmam que “Aqui ninguém é branco” e suas narrativas ao buscarem uma nova versão do Brasil – pelo menos em um esforço de futuração carregado de boas intenções – sem binarismos e diversificado culturalmente. Ao fazer isso, recaem constantemente nos velhos discursos que alimentam os mitos da democracia racial e da mestiçagem como elemento da relação afetiva que nos marca como povo.

A pesquisa de Sovik aponta para como esses discursos (o elogio à mestiçagem) tomaram conta de todos os aspectos da cultura brasileira, das mais elaboradas até as mais críticas produções intelectuais. Apesar de novos aspectos e particularidades restabelecerem antigos desejos coloniais, reforçam privilégios e dissimulam as desigualdades raciais para assim exaltar um senso estético em detrimento da realidade social. Portanto, é nos discursos públicos e culturais que reside um dos espaços em que a branquitude se manifesta como fenômeno amplamente partilhado.

Branquitude como propriedade, privilégio e ausência (anulação) dos brancos nos estudos de relações raciais

Lourenço Cardoso é poeta, historiador de formação e tem um dos principais trabalhos produzidos contemporaneamente sobre o tema da branquitude no Brasil. Em 2008, defendeu na Universidade de Coimbra a dissertação intitulada *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 – 2007)*. Já em 2014 sua tese de doutoramento em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) teve o título de *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*.

Cardoso, em sua dissertação, ratifica a tese usual entre os teóricos da branquitude de que este é um “*lugar racial da superioridade*” (2008, p. 176), mas defenderá que a “ideia de superioridade racial constituinte da identidade racial branca, não é um traço de essência, é uma construção histórica e social e, por isso, pode ser desconstruída” (Hall, 2003, pp. 335-349 apud Cardoso, 2008, p. 173). Para Lourenço Cardoso, “trata-se de uma tarefa a ser realizada cotidianamente por brancos anti-racistas, que vivem os conflitos de, por um lado, pertencerem a um grupo opressor e, por outro lado, colocarem-se contra a opressão” (2008, p. 173).

Essa afirmação do historiador é importante, daí decorrendo sua hipótese de que há uma *branquitude crítica* e outra *branquitude acrítica*. Inicialmente, a branquitude crítica seria o “indivíduo ou grupo branco que desaprova publicamente o racismo” (Ibid., p. 178), e a branquitude acrítica o fenômeno “individual ou coletivo que sustenta o argumento em prol da superioridade racial branca” (Cardoso, 2009, p. 3). Consequentemente, sua posição é não naturalizar o racismo e a branquitude em que a identidade racial branca seria impreterivelmente racista, logo, a “única alternativa encontrada seria a extinção da branquitude” (Cardoso, 2008, p. 176). A afirmação de Lourenço Cardoso de que “o problema não está na diferença, e sim na utilização da distinção que objetiva a inferiorizar” (Santos, 2006d, p. 290 apud Cardoso, 2008, p. 176) se coaduna com o que afirmei no primeiro capítulo deste ensaio, a relação entre diferença e desigualdade.

Segundo Cardoso, “essa é mais uma das razões que faz com que considere que mais imprescindível do que a supressão da raça

é a abolição da concepção de superioridade atribuída à ideia de raça” (Ibid., p. 176), lembrando que a concepção de raça antes do século XIX não tinha necessariamente conotações racistas ou de superioridade, mas de pertença e de diferença. Também o professor e sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2005) expõe que nem toda concepção de raça tem conotações racistas e de superioridade. Entretanto, um dos elementos centrais da branquitude seria o privilégio, componente que envolve todos os brancos, críticos ou não, em algum grau, já que ser relacionalmente mais claro impõe de forma indelével uma posição de vantagem que independe muitas vezes do sujeito. Tal posição não se vincula a sentidos objetivos, mas sim a uma série de práticas sociais sutis que a brancura garantiu ao longo dos séculos e que independem simplesmente de nosso desejo de nos posicionarmos criticamente ou não. Todavia, é evidente, o sujeito possui uma certa autonomia e, desta maneira, Cardoso adiciona:

Os privilégios que resultam do pertencimento a um grupo opressor é um dos conflitos a serem enfrentados, particularmente, pelos brancos anti-racistas. Esse conflito pessoal tende a emergir no momento em que se visibiliza a identidade racial branca. Desta forma, a branquitude crítica segue mais um passo em direção à reconstrução de sua identidade cultural com vistas à abolição do seu traço racista. A primeira tarefa talvez seja uma dedicação individual cotidiana e, depois, a insistência da crítica e autocrítica quanto aos privilégios do próprio grupo (Cardoso, 2008, p. 177).

Lourenço Cardoso, a partir das referências do historiador estadunidense George Lipstz e do sociólogo brasileiro Carlos Hasenbalg, propõe que a branquitude é como uma “propriedade”, a qual está associada indiscutivelmente a “ganhos materiais” (desigualdade racial, segundo Hasenbalg), isto é, “a branquitude se manifesta no acesso desigual à habitação, à hipoteca, à educação, à oportunidade de emprego e à transferência de riqueza herdada entre as gerações”, intensificando “esse ‘valor em espécie’ [que] estimularia os brancos a ‘investirem’ na sua identidade racial e manterem-se coesos” (Rachleff, 2004, p. 103 apud Cardoso, 2008, p. 183). A opção teórica por um funcional marxismo realizada por Cardoso fica evidenciada, pois a análise esclarece que se trata de um comportamento coletivo acionado por um posicionamento em

relação à condição de classe e raça estruturalmente articulada e projetada como consciência coletiva.

O sociólogo indica ainda que um dos problemas da academia brasileira é reforçar a hegemonia das pesquisas sobre relações raciais voltadas aos estudos dos negros, supondo a espoliação das camadas não brancas, mas não compreendendo que o racismo estrutural se alicerça como um “valor em espécie’ para os brancos”. Para ele, a “lógica de raciocínio da intelectualidade restringe-se em pensar no conflito racial como causador de um ‘déficit em espécie’ para os negros, não pensando na implicação da branquitude nesse processo” (Piza, 2002, p. 67 apud Cardoso, 2008, p. 183). A constatação seria compreendida e correlacionada à concepção anterior de privilégio e de hegemonia branca (*establishment*) sendo que, como demonstra Andreas Novy, a hegemonia é “um estado de supremacia que deve abranger a política, mas também a economia e a sociedade” (Novy, 2002, p. 355).

Uma das primeiras discussões realizadas na literatura internacional sobre branquitude se refere à visibilidade ou não da identidade racial branca para os próprios brancos. Como demonstra Lourenço Cardoso, a branquitude foi sucessivamente apontada por integrantes e intelectuais relacionados a uma crítica militante (como nos casos de Guerreiro Ramos e Maria Aparecida Silva Bento). No entanto, o autor revê essa literatura que o precede e conclui que a identidade é constantemente vista e acionada pelos brancos, que se entendem como grupo racial, mesmo que tentem dissimular ou a tratem como normalidade ou como sendo a identidade natural do ser humano.

[...] a ideia de invisibilidade da identidade racial branca é colocada como a metáfora “Porta de vidro”. Piza sugere que o branco ao perceber que ele possui identidade racial assemelha-se a um choque em uma porta de vidro. Isto é, o branco não enxergaria sua identidade racial branca porque umas das características dessa identidade cultural seria se expressar enquanto invisível. Portanto, quando o branco se apercebe enquanto grupo racial, o impacto é tamanho, que a autora compara ao impacto do choque de uma pessoa distraída em uma porta de vidro. Aliás, de acordo com Edith Piza, um dos passos para a construção de uma branquitude que suprima seus traços racistas, seria justamente o branco enxergar-se como grupo racial, assim como enxerga os outros grupos não

brancos. A ideia de invisibilidade como uma das características principais da branquitude tornou-se objeto de controvérsia na teoria sobre branquitude. Há autores que argumentam nessa direção (Ware, 2004a, p. 34; Frankenberg, 1999b, pp. 70-101; Rachleff, 2004, p. 108), enquanto outros, com os quais partilho a ideia, criticam o argumento de que o branco não se enxerga como grupo racial (Frankenberg, 2004, pp. 307-338; Wray, 2004, p. 353). Como foi mostrado em outra parte, o branco sul-africano não considera sua identidade racial branca invisível (Cardoso, 2008, pp. 190-191).

Para Cardoso, conseqüentemente, em relação à identidade racial branca, “desde o primeiro encontro dos europeus com os africanos e ameríndios, houve uma delimitação em que portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses e alemães foram marcados ou se auto-marcaram como brancos” (Ibid., p. 191). De acordo com o historiador, portanto, “mais importante do que pensar sobre a suposta invisibilidade racial do grupo branco, seria analisar as formas como essa identidade cultural é marcada” (Frankenberg, 2004, pp. 307-338 apud Cardoso, 2008, p. 191). Alerta o autor, “vale sublinhar que, a ideia de invisibilidade acaba por ser outra marcação para branquitude, uma significação que acaba por ser praticada pelos próprios teóricos, sobretudo norte-americanos, pelo que não seria prudente aos pesquisadores brasileiros seguirem nessa perspectiva sem maiores questionamentos” (Ibid., p. 191).

Em sua tese de doutoramento, Lourenço Cardoso (2014) estudou, com base no método de entrevistas, o “branco pesquisador que estuda o negro, a cultura, o ‘universo’ negro”. Sua questão/problema consistiu em “Por que o branco pensa o Outro e não em si?” e, por conseguinte, “o que leva o acadêmico branco a pesquisar o negro e esquecer-se de si?”. Nesse sentido, buscou identificar as características culturais e psicológicas da branquitude contemporânea utilizando as teorias sobre a raça, os estudos de branquitude, os estudos “descoloniais” e a epistemologia clássica (Cardoso, 2014, p. 11).

Ser branco significa mais do que ocupar os espaços de poder. Significa a própria geografia existencial do poder. O branco é aquele que se coloca como o mais inteligente, o único humano ou mais humano. Para mais, significa obter vantagens econômicas, jurídicas,

e se apropriar de territórios dos Outros. A identidade branca é a estética, a corporeidade mais bela. Aquele que possui a História e a sua perspectiva. No ambiente acadêmico ser branco significa ser o cientista, o cérebro, aquele que produz o conhecimento. Enquanto ser negro significa ser o objeto analisado por ele. Justamente com base nesse antagonismo branco pesquisador e negro objeto que propus o título principal desta tese: “A rebeldia do desejo”. A metáfora diz que o objeto se rebelou e resolveu estudar o pesquisador. Lembrando que, na epígrafe, Alice nos revela que o cientista branco não permite “que a ‘ameba’ saia do frasco para interrogá-lo”. Digamos que, nesta tese, a “ameba” saiu do frasco e revoltou-se. O “objeto negro”, aquele que é um “objeto” de “repulsa” e de “desejo”, rebelou-se. Em outras palavras, ocorreu a “revolta dos objetos”; “a rebelião do desejo”; “a rebelião da ameba”; “a revolta do micróbio”. Diante disso, nos resta a seguinte pergunta, no que consiste a rebelião? (Ibid., p. 17).

O autor, ainda dentro da sua concepção de branquitude crítica e branquitude acrítica, diferencia a branquitude da branquidade, sendo que “branquitude seria a identidade branca positivada e a branquidade a identidade racial branca não positivada” (Ibid., p. 19). Entretanto, acredito que essa diferenciação seja problemática, já que, mesmo com a existência de crítica de setores brancos, radicalmente democráticos e engajados na construção da justiça social e igualdade racial, a brancura manteria seu lugar resguardado de privilégio, sem uma cadeia crítica que enfrentasse a branquitude de forma sistemática e estrutural. Como apontou Maria Aparecida Silva Bento, brancos são dotados de privilégios e dificilmente conseguem se desvencilhar das vantagens que detêm em nossa sociedade, mesmo que a crítica seja realizada. Cardoso também aponta a incapacidade de enfrentar em si mesmo o privilégio estrutural que constitui a branquitude.

A crítica é a tomada de consciência branca. Porém, as vantagens materiais e simbólicas têm persistido em meio às autocríticas de pessoas brancas. Ela é um processo inconcluso, tendo em vista que, se é supostamente efetivada, o branco que nega constantemente suas vantagens nas maiores e menores esferas da vida pública e privada o faria de forma a ser reprimido e arcar com a violência produzida por seu próprio grupo. Ou seja, se o branco não é apenas uma cor, mas um modo de existência, o branco que repele

sua existência já não é branco, “quer ser outra coisa” e, portanto, é rapidamente excluído da identidade e também não exerceria poder algum para mudar qualquer coisa. De outra forma, nem todos os aspectos do privilégio podem ser racionalizados ou observados pelo sujeito. Há partes não perceptíveis à sua consciência, considerando que as vantagens são acionadas antes que o seu corpo propriamente chegue a qualquer lugar, quando apenas a sua insígnia branca se faz presente. Isso pode ser constatado quando uma pessoa com status social ou riqueza é anunciada: ao entrar no recinto, ela deve corresponder à cor; caso ela seja negra, rapidamente se pode perceber a surpresa dos envolvidos na cena, é a insígnia que se quebrou.

Logo, um branco pode estar em condições sociais semelhantes às de um negro, mas jamais será um negro. Porque sempre terá vantagens relacionadas à sua cor. Ao contrário, para Lourenço Cardoso, um branco que negue seu privilégio e viva entre a cultura negra, ou em condições sociais semelhantes às dos negros, arca com seu bônus e seu ônus. Sem negar completamente a afirmação do autor, no entanto, reforço que as vantagens desses brancos estão salvaguardadas em relação a um negro retinto. Sua cor pode ser dissimulada, mas não apagada. Estes são os laços em que a branquitude é diretamente relacionada ao peso simbólico que constitui a brancura.

A branquitude como “identidade racial branca”, controvérsias da brancura e sua relação com o racismo

O trabalho realizado pela psicóloga Lia Vainer Schucman, autora do título *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, resulta da tese de doutorado da autora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP/USP), publicado em 2014 pela editora da FAPESP.

Ao utilizar entrevistas como método da investigação entre sujeitos de diversas classes sociais, gêneros, origens, fenótipos e faixas etárias, a pesquisa de Schucman busca demonstrar as diversas e complexas dimensões da branquitude na vida social, em que tal fenômeno age de maneira objetiva e subjetiva reforçando privilégios, construindo padrões de inteligência, beleza, hierarquias entre as

diversas modulações de cor e competências em todas as instâncias da sociedade brasileira. Sua pergunta central é “quem é o branco e como as ideias de raça bem como o racismo operam na constituição dessa identidade”, procurando “denunciar os privilégios simbólicos e materiais que estão postos nessa identidade” (Schucman, 2014, p. 25). Deste modo, um dos entendimentos de Schucman sobre a branquitude é que o fenômeno se manifesta como *identidade*.

Compreendendo a ideia de raça como uma categoria sociológica e importante para os estudos das relações cotidianas, a autora defendeu que tal ideia baliza e significa as práticas sociais dos sujeitos, por meio de referências e experiências históricas em que as concepções de raça foram forjadas, privilegiando brancos em detrimento de uma maioria populacional não branca. Portanto, produzindo as desigualdades sociais a partir da raça como elemento de diferença e desigualdade.

O fato de o preconceito racial recair sobre a população não branca está diretamente relacionado ao fato de os privilégios raciais estarem associados aos brancos. O branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas é também produtor ativo dessa estrutura, através dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento. Esses mecanismos de produção de desigualdades raciais foram construídos de tal forma que asseguram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sem que isso fosse encarado como privilégio de raça. Isso porque a crença na democracia racial isenta a sociedade brasileira do preconceito e permite que o ideal liberal de igualdade de oportunidades seja apregoado como realidade. Desse modo, a ideologia racial oficial produz um senso de alívio entre os brancos, que podem se isentar de qualquer responsabilidade pelos problemas sociais dos negros, mestiços e indígenas (Bento, 2002 apud Schucman, 2014, p. 27).

Para a autora, a branquitude propaga-se nas relações e nas estruturas sociais, mediante elementos que a sustentam e reforçam, garantindo o *privilégio racial* dos brancos. Esses privilégios resultam em vantagens sociais que só podem ser mantidas por meio da propagação da branquitude como ideologia e como campo hegemônico, o que parece ter sido acionado anteriormente por Florestan Fernandes como a “ordem racial dos brancos” ou,

ainda, aspectos do “mundo dos brancos”. Tais questões também já apareceram nos autores acima analisados neste ensaio. A partir disso, Schucman lança outras perguntas de investigação:

É importante perguntar: quais os significados da branquitude em nossa cultura? De que forma ela se caracteriza? Quais as identificações em semelhanças e diferenças que os sujeitos brancos constroem com a branquitude? Quais os processos em que a raça opera na constituição dos sujeitos como brancos? Como a própria ideia de raça e os valores da branquitude diferenciam e hierarquizam, internamente o grupo de brancos em nossa sociedade? A questão aqui é entender como os pressupostos falsos ou imaginários sobre a raça – quando esta, do ponto de vista biológico, não existe – passaram a ter efeitos concretos tão poderosos que regulam práticas cotidianas, percepções, comportamentos e desigualdades entre diferentes grupos humanos (Ibid., pp. 28-29).

A autora apresenta a definição de sujeitos na branquitude, de modo mais complexo em que a identidade aparece como uma categoria transitiva e volúvel, devido à brancura ser um *lugar* altamente dependente do contexto social, das produções subjetivas que cada sujeito elabora com base em referenciais históricos. Além do mais, Schucman demonstra que a constituição da identidade é atravessada por diversas categorias sociológicas, tais como etnia, cor, cultura e raça, que frequentemente são elementos intermediáveis, ao mesmo tempo que podem ser somados e dissolvidos. A branquitude, não sendo um elemento genético, mas muitas vezes dependente deste, passa a consistir em insígnias e emblemas lidos social e historicamente como elementos naturalizados, ou mesmo comuns à identidade racial branca como status, riqueza, traços físicos, capital cultural e escolaridade. Entretanto, no caso brasileiro, Schucman, ao se aproximar do entendimento dos autores anteriores, destaca que a branquitude no país está indelevelmente associada a ideais fenotípicos, variáveis e análogos a tipos ideais previamente estabelecidos e identificados com a pele clara, cabelos lisos e funções sociais, podendo essas características serem ou não incorporadas conjuntamente pelos sujeitos, criando níveis e hierarquias de brancura.

A branquitude estabelece, segundo a autora, um lugar de poder tanto material quanto simbólico, o qual deve ser analisado e

estudado a partir da sua externalidade e expressão. Por conseguinte, o poder da branquitude constitui-se como

[...] princípio da circulação ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão consciente ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdade racial (Ibid., p. 57).

Esse procedimento de compreensão que envolve identificar o poder da identidade racial branca retira a exclusividade do entendimento do racismo como elemento individual e o recoloca como fenômeno estrutural e estruturante, sendo facilmente impregnável e agindo sobre todos os sujeitos.

Através de outros autores como Edith Piza (2002), Ruth Frankenberg (1999, 2004), Lourenço Cardoso (2008) e Wray (2004), a autora apresenta a discussão acerca do reconhecimento da branquitude como identidade dos brancos. A branquitude como identidade racial, para Piza e Frankenberg, pode ser invisibilizada no dia a dia, não atribuindo à brancura aspecto racial, tornando-a representação da normalidade e naturalidade do homem universal. Portanto, o branco se estabelecerá cotidianamente como o gênero ideal, seja como a raça natural, seja isento de racialidade. A invisibilidade, contudo, é um mecanismo discursivo, uma postura em que a identidade racial branca não deixa de existir, mas é compreendida como invisível, e, por tal, pode ser acionada ou não, dependendo do lugar, situações e interesse dos sujeitos. A constatação do reconhecimento dos privilégios apontada por Schucman dirige a análise para a consciência do branco sobre sua condição de vantagem numa sociedade em que não brancos são vítimas de inúmeras barreiras.

Os privilégios materiais construídos historicamente são identificáveis por Schucman através de estatísticas e autores que buscaram analisar a relação da raça como promulgadora das desigualdades sociais. Entretanto, os privilégios materiais não podem ser considerados apenas como objeto do passado escravista, mas “significa[m] que ser branco produz cotidianamente situações de vantagem em relação aos não brancos” (Schucman, 2014, p. 59). A autora reforça a ideia de Carlos Hasenbalg (1979) de que

as desigualdades não podem ser compreendidas apenas através das determinações de classe, como muitas abordagens marxistas buscaram reforçar em décadas passadas, quando não consideravam o racismo como fenômeno estrutural. Assim, Hasenbalg aponta a necessidade de compreender os elementos raça e classe como interdependentes.

Além dos privilégios materiais, os estudos de branquitude, segundo Schucman, ressaltam a existência dos privilégios simbólicos, em que “socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados à identidade racial à qual pertencem, tais como inteligência, beleza, educação, progresso etc.”, sendo que a “concepção estética e subjetiva da branquitude é, dessa maneira, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas (Sovik, 2004), o que acarreta a ideia de que a crença na superioridade constitui um dos traços característicos da branquitude (Fanon, 1980)” (Schucman, 2014, p. 63).

O pacto narcísico indicado também por Schucman com base nas ideias de Maria Aparecida Silva Bento possibilita pensar na reafirmação dos privilégios como dispositivos na sociedade brasileira, assim como a condição de apatia generalizada que envolve nossa sociedade com as desigualdades raciais. Dessa maneira, a branquitude é “um dispositivo que produz desigualdades profundas entre brancos e não brancos no Brasil, em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida”, possibilitando sujeitos brancos exercerem “posições de poder sem tomar consciência deste *habitus* racista que perpassa toda a nossa sociedade” (Ibid., p. 67). A psicóloga, a partir de Liv Sovik, evidencia que “os meios de comunicação de massa têm importante papel de produção e reconstrução desses estereótipos. Assim, os discursos midiáticos produzem efeitos materiais nas relações raciais brasileiras” e apresentam o “quanto os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, e que isto (re)produz a hegemonia do branco como valor estético” (Ibid., p. 67).

Ao tratar dos *padrões de beleza* e suas relações com a branquitude em suas entrevistas, Schucman identifica constantemente nas falas dos sujeitos da pesquisa que a beleza é uma categoria e um valor atribuídos substancialmente à brancura. Isso em razão de que a sociedade brasileira construiu socialmente uma hierarquia estética na qual os sujeitos classificados ou

considerados como brancos estão no ponto alto dessa escala. No entanto, não se pode compreender o branco como um perfil unificado, ele é um perfil diverso, determinado quase sempre por tipo ideal imaginário e depende exclusivamente da relação entre os polos correspondentes postos em relação. O fenótipo é matéria de comparação instantânea e primeira, sendo que a cor ou os traços fenotípicos são compreendidos como as manifestações visíveis ou detectáveis da composição genética de um indivíduo, no qual a brancura se expressa ou não. Em sociedades em que impera a mestiçagem, a leitura das características físicas pode ser dificultada, embaralhada ou associada a outros elementos alusivos ao status da brancura, como o dinheiro ou o modo de se vestir, por exemplo. Porém, o sujeito quase sempre precisa estar dentro do nível de gradação fenotípica aceitável ao olhar social que faz a sua leitura.

A branquitude como campo ideológico constitui concepções de corpos em que operam noções de brancura, como já comentado. Essas não são unificadas e estão sempre sob ação das relações e das amplas noções de brancura – relativas aos graus de pigmentação – possíveis em um país como o Brasil em que a miscigenação é um fato sociológico significativo. Entretanto, o que demonstra Schucman é que essas gradações no interior da brancura se instituem como hierarquias. Esse fato é demonstrado pela autora a partir de classificações narradas pelos entrevistados, em que surgem termos como *encardido*, *branco* e *branquíssimo*, além de uma série de variações decorrentes destes, devido à mestiçagem e ao próprio envolvimento de outras categorias, conjuntamente associadas à ideia de classe.

Ademais, Schucman realiza a leitura do atravessamento entre raça e gênero, identificando que as relações de poder que envolvem as fricções entre o feminino e o masculino não deixam de imperar:

[as] relações de gênero funcionam por meio de um sistema de signos e símbolos que representam normas, valores e práticas [...] [que] transformam as diferenças sexuais de homens e mulheres em desigualdades sociais, sendo estas tomadas de maneira hierárquica valorizando o masculino e o feminino (Ibid., p. 147).

Entrecortadas pela branquitude, mulheres brancas nunca são consideradas como homens brancos, mas possuem vantagens

em relação às mulheres e homens negros em espaços em que a raça se sobressai ao gênero; por conseguinte, mulheres negras estão na base inferior de todos os tipos de relação. As relações tornam-se mais complexas conforme é possível adicionar outros elementos, tais como sexualidade, classe e deficiência.

Schucman, ao diferenciar brancura e branquitude, estabelece a branquitude como identidade e ideologia, e a brancura como dado fenotípico. Esta última é a marca e a insígnia que operam e constituem a branquitude como elemento ideológico, o que só pode ser compreendido pela história da colonização e a imposição ocidental de mundo que conseqüentemente converteu o homem branco em modelo civilizatório. A pesquisa de Lia Vainer Schucman possibilita evidenciar como a branquitude opera nos discursos de diferentes pessoas em contextos sociais diversificados, estruturando-a como uma narrativa compartilhada e assentada no privilégio, na hegemonia e na identidade branca.

Branquitude à brasileira: uma tragédia cotidiana

Se, ao longo destas páginas, busquei apresentar uma certa linha de interpretação acerca da trajetória da *branquitude*, da *brancura* e do “*branco*” na história do pensamento social e racial no Brasil, esse caminho não se esgota aqui, nem, propriamente, nesta análise, nem nos autores que escolhi dialogar ao longo do ensaio. Os percursos dessas problemáticas continuam sendo produzidos cotidianamente, de maneira labiríntica. Contudo, tal trajetória não é o inventário fantasmagórico de um corpo de ideias “científicas” produzidas por homens do século XVIII e XIX e desacreditadas pela ciência, das quais somos contemporâneos. Essas ideias transmutaram-se e são constantemente atualizadas – isso porque elas constituem e são fabricadas nas nossas relações sociais em uma sociedade em que o colonialismo e a escravidão nos marcaram “a fogo e a ferro” indelevelmente. A branquitude foi, digamos, “cultivada em fragmentos fenotípicos exaltados, mimetizados, modelados”, assim como “um modo de emergência enquanto organismo-pessoa em um ambiente favorável às habilidades associadas ao ser branco” (Anjos, 2013, pp. 21-22).

Sabemos todos que, na vida, não se pode justificar o injustificado, principalmente quando o “malfeito” é realizado de maneira deliberada. Plágio é plágio, embora essa discussão invoque um longo debate de como produzimos conhecimento e ciência – se ela é um processo individual ou coletivo, acumulativo etc., em especial quando sentamos em nossos “gabinetes”. Lemos, escrevemos, releemos e reescrevemos. Todavia, o debate aqui não é esse, apesar de estar intimamente relacionado.

Não é comum, ainda, que tenhamos em pleno ano de 2020 ministros de Estado negros, muito menos indígenas – somos raríssimos e principalmente em certas partes do poder.⁹ Entretanto, recentemente, um caso emblemático envolvendo o Ministério da Educação e um “futuro ex-ministro negro” foi um ótimo escrutínio para compreendermos como as relações raciais e a branquitude operam no Brasil. Carlos Alberto Decotelli, eleito por Jair Bolsonaro

⁹ No caso de indígenas, acredito que não tenhamos na história brasileira um indígena que tenha ocupado o cargo de ministro de Estado.

para ocupar o Ministério da Educação, causou surpresa, uma longa polêmica e, posteriormente, ironia e deboche. Primeiro, porque não se esperava que o presidente da República, avesso às pautas identitárias e às evidências do racismo estrutural brasileiro, chamaria para tal pasta um homem negro. Decotelli, porém, não seria “apenas um homem negro”, teria qualidades desejadas pelo governo, militar da reserva e um “homem técnico” – quando sabemos que os ministros anteriores tinham ocupado o cargo por outros motivos, que não decorriam de sua expertise para administrar o sistema de educação brasileiro. No entanto, a nomeação de um possível ministro “negro” repercutiu e logo vieram às polêmicas. Decotelli teria mentido e falsificado informações sobre sua formação acadêmica. Ele não teria nem o doutorado e muito menos o pós-doutorado nas universidades estrangeiras que indicava em seu currículo. Sua dissertação de mestrado também tinha graves suspeitas de plágio.

O que nos chama atenção é que a imagem e a atual configuração dos ministérios na gestão de Jair Bolsonaro não são, sabemos, esculpidas por pessoas que sejam grandes especialistas nas áreas que ocupam. E não é a primeira vez que esse mesmo governo se vê no meio dessa polêmica, é claro, em graus muito menores. Vários dos seus atuais ministros foram denunciados publicamente por não terem a formação que declaravam ter, como Damares Alves e Ricardo Salles. Por outro lado, o próprio ex-ministro da educação, Abraham Weintraub, é supeito de plágio em algumas das suas publicações. Mas o que leva a que esses ministros se mantenham nos cargos, com exceção de Weintraub, e que seus casos não tenham resultado em tamanha repugnância social? E o que as relações raciais têm a ver com esse cenário?

É sábio que esses “erros” são mais comuns do que imaginamos no mundo acadêmico. Todavia, parece-me que voltamos ao labirinto da raça social e da branquitude nessas situações, pois o caso Decotelli parece se referir a um homem duplamente enredado nas presas vorazes da raça. Primeiro, porque não é simplesmente um homem. É um “homem negro” e, portanto, não é comum que estivesse na posição que foi galgada, é até suspeito, duvidoso que estivesse ali. Ninguém afirmou “olha, Bolsonaro elegeu Weintraub, um homem branco para o Ministério da Educação”. Mas aqui a suspeita se confirma, Decotelli mentiu, falsificou, e o olhar volta-se novamente para a sua cor. “Oh, o homem negro mente e não é

confiável!”, ressoam algumas vozes. Sim, o homem negro mente. Mas não é essa uma possibilidade da natureza humana? De todos os homens, independentemente da sua cor? Mas se estamos em um mundo hegemonicamente ocupado e gerido por “brancos”, é porque residimos “em um ambiente favorável às habilidades associadas ao ser branco” (Ibid., pp. 21-22) e não é a mesma coisa quando este é flagrado cometendo um ato indesejado. É porque, mesmo que um homem negro possa mentir como qualquer homem e mulher, sua cor acionará o impulso de uma violência sem medida. O tratamento que vislumbramos no caso Decotelli é desproporcional aos outros casos, e isso parte da abordagem construída pela branquitude, que afirma que o corpo negro é um corpo que não deve ser só corrigido, mas humilhado, ultrajado e, em última medida, destruído. Não é por acaso que os dados de segurança pública no Brasil apresentem um dilema terrível, exposto na fala recente de Luísa Nunes Brasil,¹⁰ em uma rede social, ao se referir ao movimento *#BlackLivesMatter* (*#VidasNegrasImportam*). Dizia ela que o racismo é natural, porque os negros cometeriam mais crimes. Nesse ínterim, em resposta, uma série de dados da segurança pública era divulgada desmentindo tal informação. Negros não são mais propícios aos crimes. O trabalho de tese de Ivan Borin¹¹ (2006), ao analisar os dados “distribuídos para as varas criminais no ano de 2002, na comarca de São Paulo”, por exemplo, apresentou que brancos eram os principais responsáveis por furto e roubo, 59,5% e 51,4%, enquanto negros eram 10,6% e 11,6% dos casos respectivamente, e os chamados pardos 29,5% dos furtos e 36,7% de roubo (Borin, 2006, p. 73). Ao mesmo tempo que 37,5% dos brancos são absolvidos e apenas 31,2% dos negros o são. Ou seja, 59,4% dos brancos são condenados, quando 68,8% dos negros são condenados (Ibid., p. 22). Mas por que, apesar dos dados, temos a impressão recorrente no imaginário coletivo brasileiro de que os negros são os mais criminosos? Esse fenômeno não teria outra explicação que o preconceito produzido no imaginário histórico em que “os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado” (Bhabha, 1998, p. 73).

¹⁰ Luísa Nunes Brasil é uma influenciadora digital brasileira.

¹¹ Intitulado *Análise dos processos penais de furto e roubo na comarca de São Paulo*.

Em plena pandemia de COVID-19, outro caso medonho pode nos servir de ilustração da ação da branquitude nas relações e nas práticas sociais. Uma mãe é obrigada a trabalhar e levar seu filho para a casa da “patroa”. Não por acaso, a empregada doméstica e mãe do menino Miguel é negra, o menino também, e a patroa de sua mãe, primeira-dama de uma cidade do interior de Pernambuco, é branca. No dia 2 de junho de 2020, Mirtes de Souza, a mãe, ao chegar no apartamento de luxo de Sarí Cortez Real no Recife, teria saído por cerca de 10 minutos com o cachorro da chefe, enquanto Sarí se comprometera em olhar Miguel que brincava com os filhos da patroa. Nesse meio tempo, a criança, ao procurar a mãe, teria ido para o elevador do andar, acompanhado por Sarí; o menino e Sarí teriam apertado vários botões, de vários andares. No sistema de vigilância do prédio, é evidenciado que Sarí teria acompanhado o menino apenas até a porta – abandonando a criança sozinha no elevador. Miguel seguiu sozinho até o 9º andar, onde a criança desceu, encontrou uma área desativada, se pendurou em uma proteção solta e caiu. Miguel Otávio morreu. O caso veio a público e despertou uma avalanche de comentários e “revoltas”. Entretanto, a situação de Miguel, Mirtes e Sarí é um retrato triste da realidade estrutural da sociedade brasileira, em que as pessoas pobres e, particularmente, negras têm que trabalhar em meio a uma pandemia, muitas vezes deixando seus familiares a fim de cuidar dos afazeres de outros. Estes, na sua grande maioria, pessoas brancas. Quantas empregadas domésticas foram contaminadas nas casas de seus patrões e levaram o vírus para seus próprios domicílios? Quantas dessas morreram por, diferentemente dos seus contratantes, dependerem exclusivamente do sistema de saúde público, já em colapso? No caso narrado acima, algumas perguntas são fundamentais e engedram antigas relações coloniais. A mulher negra, ainda hoje, assim como as mulheres escravizadas, transformadas nas figuras históricas das amas de leite, é aquela obrigada por força da reprodução social a “abandonar” seus filhos, suas casas, para cuidar do bem-estar doutrem. A ama, transformada agora em babá e doméstica, vê-se, por força, a servir, inclusive ameaçando sua própria condição de saúde e dos seus – como uma velha repetição do passado. O descaso e a “incapacidade” de Sarí ao cuidar, por alguns minutos, de Miguel, atribuindo a ele os mesmos cuidados que Mirtes, sua contratada, sempre dedicou aos seus filhos, demonstram o desajuste de uma relação desigual

e assimétrica que fundiu a sociedade brasileira. A criança negra sempre foi desprovida de atenção, de cuidados, por parte do Estado e da sociedade em geral. O status de criança muitas vezes é convertido pelo “de menor”, possível “marginal”. As crianças negras brasileiras têm sofrido, ao longo da história, violências em todos os espaços em que estejam, sendo sua infância interrompida. A raça perpassa seus corpos e marca indelevelmente suas experiências como crianças – elas conhecem logo cedo o peso do escárnio que suscita ao branco, sua cor, sua pele e seu cabelo. A morte de Miguel foi, sem dúvida, provocada pelo racismo e pelo olhar construído pela branquitude.

Desta forma, a eleição dos trabalhos de Maria Aparecida Silva Bento, Liv Sovik, Lourenço Cardoso e Lia Vainer Schucman foi fundamental para a compreensão das diferentes abordagens realizadas no âmbito dos estudos da branquitude no Brasil. Estes têm focado não só na branquitude como identidade racial, mas em uma série de condições socioeconômicas determinadas. O privilégio assegurado historicamente a partir do pacto narcísico entre os elementos tidos como brancos assegura ainda hoje as vantagens simbólicas e materiais da brancura como elemento de um racismo estrutural. A branquitude apresentou-se, em linhas gerais, como um repertório cultural, uma narrativa sobre as relações raciais em que se sobressai a valorização do branco em meio a um discurso apologético da mistura racial. Assim, a branquitude também se constituiria como um lugar de fala, um olhar sobre as relações raciais e a experiência branca sobre a história. O que se observa é a persistência da raça social como objeto de estudo e categoria a ser estudada, problematizada, bem como suas intersecções com as noções de gênero e classe social.

O que se vê entre os autores abordados é uma linha de complementaridade, relacionada a certas questões da branquitude brasileira, que retomam princípios de estudos anteriores brasileiros e estrangeiros. As questões aparecem em torno da invisibilidade branca (Cardoso, 2008; Sovik, 2009) nos estudos das relações raciais e no discurso público. Além disso, a branquitude mostra-se relacionável de maneira ambivalente com a brancura, logo, com elementos estéticos e fenotípicos (Schucman, 2014), e também com ideais imaginários, mas amplamente compartilhados, produzidos, apontados para a valorização de padrões fenotípicos que historicamente foram sendo enaltecidos por amplos mecanismos

culturais (Sovik, 2009). Portanto, “o corpo está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista” (Schucman, 2014, p. 145). A branquitude surge como elemento de desigualdade de acesso às condições da vida na sociedade brasileira (Bento, 2002; Bento & Carone 2002; Cardoso, 2008; Schucman, 2014), em que os brancos aparecem tendo mais facilidade (privilégios, vantagens) do que pessoas não brancas, agindo também por meio das e nas relações de poder a partir do que alguns autores denominaram de “pacto” (Bento, 2002; Cardoso, 2008; Schucman, 2014). A branquitude apresenta-se ainda como discurso público em meio ao discurso da mestiçagem e compartilhado amplamente no plano cultural.

Para esses autores, a branquitude surge como fenômeno, como paradigma e como mecanismos das relações de poder. A branquitude seria um fenômeno não necessariamente biológico, mas uma imagem compartilhada (Sovik, 2009), como ideologia (Bento, 2002; Cardoso, 2008; Sovik, 2009; Schucman, 2014). Como tal, torna-se um problema estratégico, pois permeia práticas sociais com “discursos de afeto, que aparentemente religam setores sociais desiguais, mas a hierarquia racial continua vigente e, em um conflito eventual, ela reaparece, enfraquecendo a posição de pessoas negras” (Sovik, 2009, p. 50). Assim, o “valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quando ‘raça’ não é mencionada. A defesa da mestiçagem às vezes parece uma maneira de não mencioná-la” (Ibid., p. 50), sendo que a “linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos” (Ibid., p. 50). Para os autores aqui tratados, assim como para este ensaio, a branquitude como tema é uma emergência, uma questão-problema e uma expressão da nossa realidade social, um lugar racial da superioridade construída a partir da hegemonia racial em que há uma necessidade de olhar o indivíduo ou grupo branco identificando as sutilezas em que as classificações sociais reforçam desigualdades e hierarquias (Bento, 2002; Cardoso, 2008).

Bibliografia

Allen, Theodore W. 1994. *The invention of the white race*. London: Verso.

Almeida, Silvio Luiz de. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.

Anjos, José Carlos dos. 2013. "A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde". *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1), pp. 20-25.

APM Research Lab Staff, by. 2020. *The color of coronavirus: Covid-19 deaths by race and ethnicity in the U.S.* Disponível: <https://www.apmresearchlab.org/covid/deaths-by-race>. Acesso: 08/08/2020.

Azevedo, Célia Maria Marinho de. 1987. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Baldwin, James. 1967. *Da próxima vez, o fogo: o racismo nos EUA*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular.

Barros, José D'Assunção. 2009. *A construção social da cor: Diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes.

Bento, Maria Aparecida & Carone, Iray. (Orgs.). 2002. *Psicologia Social do Racismo* (2a. ed.). São Paulo: Vozes.

Bento, Maria Aparecida Silva. 2002. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Bhabha, Homi K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Bomfim, Manoel. 1993. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Borin, Ivan. 2006. *Análise dos processos penais de furto e roubo na comarca de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

Buffon, Georges Louis-Leclerc. 1864. "Histoire naturelle de l'homme". In: G. L.-L. Buffon. *Chefs d'ouvres littéraires de Buffon*. Tome 1. Paris: Hachette/BnF.

Cardoso, Lourenço. 2008. *O branco "invisível": um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Coimbra.

_____. 2009. "Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud* [online], vol.8, n.1, pp. 607-630.

_____. 2014. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual Paulista.

Chiavenatto, Júlio José. 1987. *O negro no Brasil : da senzala à guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense.

Conceição, Willian Luiz da. 2014. *Arranjos da branquitude em Jorge Amado: a obra Tenda dos Milagres (1969) entre a ambivalência da mestiçagem e o fortalecimento da cultura brasileira*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Florianópolis.

_____. 2017. *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*. Dissertação de mestrado - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

Crapanzano, Vincent. 1985. *Waiting: The Whites of South Africa*. New York: Random House.

Du Bois, W. E. B. 1920. *Darkwater Voices from within the Veil*. New York: Harcourt, Brace & Co.

_____. 1935. *Black reconstruction in America*. New York: Simon & Schuster.

_____. 2003. *The Souls of Black Folk*. New York: Barnes & Noble.

Faguet, Émile. 1897. *L'avenir de la race blanche*. Paris: Félix Alcan, Éditeur.

Fanon, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Fernandes, Florestan. 1978. *A integração do negro na sociedade de classes* (Vol. 1). São Paulo: Ática.

_____. 2007. *O negro no mundo dos brancos*. 2ª ed. revista. São Paulo: Global.

Fonseca, Bruno; Muniz, Bianca; Pina, Rute. 2020. “Em duas semanas, número de negros mortos por coronavírus é cinco vezes maior no Brasil”. Pública: Agência de Jornalismo Investigativo. Disponível: <https://apublica.org/2020/05/em-duas-semanas-numero-de-negros-mortos-por-coronavirus-e-cinco-vezes-maior-no-brasil/>. Acesso: 08/08/2020.

Foucault, Michel. 1999. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2000. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 2008a. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2008b. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes.

Frankenberg, Ruth. 1999. *White women, race masters: the social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 2004. “A miragem de uma Branquitude não marcada”. In: V. Ware (org.), *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 307-338.

Frazer, James G. 1887. “The Legend of Narcissus”. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 16, p. 344.

Freyre, Gilberto. 2009. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª ed. rev., 3ª reimpr. São Paulo: Global.

Glissant, Édouard. 1981. *Le discours antillais*. Paris: Seuil.

Gobineau, Arthur de. 2004. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_1.pdf. Acesso em: 05/01/2017.

Gorender, Jacob. 1991. *A Escravidão reabilitada*. 2. ed. São Paulo: Ática.

_____. 1992. *O escravismo colonial*. 6.ed. São Paulo: Ática.

Guimarães, Antônio S. A. 1995. "Racismo e anti-racismo no Brasil". *Novos Estudos*, 43, pp. 26-44.

_____. 1999. "Raça e os estudos de relações raciais no Brasil". *Novos Estudos CEBRAP*, 54, pp. 147-156.

_____. 2004. "Preconceito de cor e racismo no Brasil". *Revista de Antropologia*, 47(1), pp. 9-43.

Hasenbalg, Carlos A. 1979. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

Hofbauer, Andreas. 2007. *História do branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: UNESP.

Marques, João Filipe. 1996. "O estilhaçar do espelho. Da raça enquanto princípio de compreensão do social a uma compreensão sociológica do racismo". *Ethnologia*, 3-4, pp. 39-57.

Martius, Karl Friedrich Phillip von. 1843. *Como se deve escrever a História do Brasil*. Tese apresentada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Matos, Patrícia Ferraz de. 2006. *As cores do Império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais.

Mbembe, Achille. 2018a. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições.

_____. 2018b. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições.

McClintock, Anne. 2010. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.

Morrison, Toni. 1992. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.

Moura, Clovis. 1959. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi.

_____. 1989. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.

_____. 1990. *Injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina Livros.

Munanga, Kabengele. 2004. “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”. *Cadernos PENESP*, 5, pp. 15-34.

Novy, Andreas. 2002. *A des-Ordem da Periferia*. Petrópolis: Editora Vozes.

Paixão, Marcelo. 2014. *A Lenda da Modernidade Encantada: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação*. Curitiba: CRV.

Piza, Edith. 2002. “Porta de vidro: entrada para branquitude”. In: Carone, Iray e Bento, Maria Aparecida da Silva (org.). *Psicologia Social do Racismo*. Petrópolis: Vozes, pp. 59-90.

Raeders, Georges. 1988. *O inimigo cordial do Brasil: o Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.

Ramos, Alberto Guerreiro. 1995. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Reis, João José. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rodrigues, Nina. 1890. “Os mestiços brasileiros”. *Gazeta Médica da Bahia* 21, (9), pp. 401-407; (11), pp. 497-503.

_____. 1939. *O alienado no direito civil brasileiro*. São Paulo: Companhia

Editora Nacional.

_____. 2008. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras.

_____. 2011. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social.

Roediger, David R. 1992. *The wages of whiteness: race and the making of the American working class*. London: Verso.

Romero, Silvio. 1943. *História da literatura brasileira*. 3ª ed. aum. Rio de Janeiro: José Olympio.

_____. 1954. *Cantos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.

_____. 1977. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

Said, Edward W. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sant'anna, Affonso. 1985. *Canibalismo amoroso*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Schucman, Lia Vainer. 2012. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Schucman, Lia Vainer. 2014. *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo. Branquitude, Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume.

Schwarcz, Lilia M. 1993. *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Seyferth, Giralda. 1996. "Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização". In: Maio, M.C., e Santos, R.V., (orgs.). *Raça, ciência e sociedade* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, pp. 41-58.

_____. 2002. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Fundação Peirópolis.

_____. 2011. "O futuro era branco". *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 3 jun. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/o-futuro-era-branco>.

Acesso em: 05/02/2017.

Souza, Ricardo Alexandre Santos de. 2013. "A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau". *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, jan/jun, pp. 21-34.

Sovik, Liv. 2009. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011 [2003]. *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes.

Ventura, Roberto. 1991. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras.

Wieviorka, Michel. 2007. *O racismo, uma introdução*. São Paulo: Perspectiva.

Wray, Matt. 2004. "Pondo a 'ralé branca' no centro: implicações para as pesquisas futuras". In: Ware, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 339-361.

Sobre o autor



Willian Luiz da Conceição nasceu em Joinville, Santa Catarina, em 1988. É historiador, formado pela Universidade do Estado de Santa Catarina, e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente, é doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisador dos temas de identidade nacional, racismos e relações raciais/branquitude no Brasil. No momento, dedica-se ao estudo sobre colonialismo e colonialidade na Guiana Francesa.



PAPÉIS
SELVAGENS