



BRANCO(A)-MESTIÇO(A): PROBLEMATIZAÇÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA LOCALIZAÇÃO RACIAL INTERMEDIÁRIA¹

Joyce Souza Lopes²

Resumo: A partir dos estudos sobre a temática racial branca – branquitude/branquidade, que tomam corpo no Brasil a partir dos anos 2000, configurando-se um campo epistêmico das ciências humanas e entre os estudos de relações raciais, busca-se o desenvolvimento de problematizações acerca da construção de uma localização racial intermediária e tratamos em especial do sujeito branco-mestiço, ou seja, aquele que se aproxima, sobretudo fenotipicamente, a branquitude, mas carrega relativamente outros símbolos e significados raciais. Para tanto, propomos reflexões pontuais sobre a constituição nacional dos elementos mestiço, mestiçagem e miscigenação entre parâmetros políticos, científicos e empíricos, bem como pautamos o Movimento Negro, no que tange esta abordagem, uma vez que o consideramos referencial norteador no processo de configuração identitária antirracista.

Palavras-chave: Branquitude/Branquidade; Mestiço/ Mestiçagem / Miscigenação; Movimento Negro; Antirracismo.

WHITE-MESTIZO RACE: PROBLEMATIZATIONS ABOUT THE CONSTRUCTION OF A RACIAL INTERMEDIATE LOCATION

Abstract: From studies of racial white themes – whiteness, that is increasing in Brazil since the 2000s, configuring an epistemic field of human sciences and among studies of race relations, seeks the development of problematizations about the construction of an intermediate racial location and treat in particular the white-mestizo race, namely, one who approaches, especially phenotypically, to the whiteness, but carries relatively other symbols and racial meanings. For such, we propose punctual reflections about the national constitution of the mixed race elements, mixing and miscegenation among political, scientific and empirical parameters, as well as we analyzed the Black Movement, regarding this approach, since we consider the leading reference on the anti-racist identity configuration process.

Keywords: Whiteness; mixed-race/mixing/miscegenation; Black Movement; Anti Racism.

BLANC/BLANCHE-MÉTIS/MÉTISSE: PROBLÉMATISATION SUR LA CONSTRUCTION D'UNE LOCALISATION RACIALE INTERMÉDIAIRE

RESUMÉ: À partir des études sur la question de raciale blanche – blanchitude/blanchité/blancheur/*whitness* –, qui prennent corps au Brésil à partir des années 2000, en configurant un champ épistémique des sciences humaines et entre les études des relations raciales, se cherche le développement de problématiques sur la construction d'une localisation raciale intermédiaire et de traitons en spécial le sujet blanc-métis, c'est à dire, celui qui se rapproche, surtout phénotypiquement, la blanchitude, mais porte relativement d'autres symboles et significations raciales.

¹ Este artigo faz parte de pesquisa desenvolvida a nível de mestrado.

² Militante do Núcleo Akofena; Assistente Social formada pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB); Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).



À cette fin, nous proposons des réflexions spécifiques sur la constitution nationale du métis, métissage et mélange entre paramètres politiques, scientifiques et empiriques, bien comme nous fondons le Mouvement Noir, en ce qui concerne cette approche, puisque nous considérons la référentiel du nord dans le processus de configuration de l'identité antiraciste.

Mots-clés: Blanchité/Blanchitude/Blancheur; Métis/Métissage/Mélange; Mouvement Noir; L'antiracisme.

BLANCO(A)-MESTIZO(A): PROBLEMATIZACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA LOCALIZACIÓN RACIAL INTERMEDIARIA

Resumen: A partir de los estudios sobre la temática racial blanca- blanquitud/blanquidad, que toma cuerpo en Brasil a partir de los años 2000, se configura en un campo epistémico de las ciencias humanas y entre los estudios de relaciones raciales, se busca el desarrollo de problematizaciones acerca de la construcción de una localización racial intermediaria y tratamos en especial del sujeto blanco-mestizo, o sea, aquél que se aproxima, sobre todo fenotípicamente, a la blanquitud, pero carga relativamente otros símbolos y significados raciales. Para tanto, proponemos reflexiones puntuales sobre la constitución nacional de los elementos mestizo, mestizaje y miscegenación entre parámetros políticos, científicos y empíricos, bien como pautamos el Movimiento Negro, en el que toca este abordaje, una vez que lo consideramos referencial norteador en el proceso de configuración identitaria antirracista.

Palabras-clave: Blanquitud/Blanquidad; Mestizo/Mestizaje/Miscegenación/Movimiento Negro; Antirracismo.

INTRODUÇÃO

Uma questão indagadora me inquieta, mais que isso, me impulsiona à busca de reflexões, leituras, referências construtivas para o desenvolvimento não apenas teórico, mas de um posicionamento político que seja condizente com minha prática de militante, e vice-versa. Não se trata aqui apenas de uma investigação científica e sim da tentativa de autoconhecimento e compreensão do meu papel social, de como me refaço na marcação de uma determinada identidade racial e de como me proponho a transformá-la.

Primeiro, sobre o que mais vem a me impulsionar depois da própria reflexão e contrariedade à existência do racismo, devo falar de como cheguei à conclusão de ser branca, pois antes de mais nada, quando afirmo tal identidade ponho em cheque uma série de dúvidas e inconstâncias, levando em consideração que sou o resultado, talvez não tanto feliz, do processo de embranquecimento racial via miscigenação. Assim sendo, sou daquelas da linha racial não nítida, e que ousou dizer, assume sua raça/cor a partir do que lhe é conveniente e estratégico. Entender e fazer-me entender neste processo não foi fácil, e não é. Mas a “opção”



em fortalecer o discurso e a prática enquanto branca antirracista se deu a partir da minha história de militância no Núcleo Akofena³, onde me formei politicamente e onde é legitimado meu espaço de luta. Foi com os quais aprendi que para quem é negro não há “opção”.

Um segundo determinante para o desenvolvimento desta identidade, e consequentemente desta pesquisa, foi o fato de construir um relacionamento inter-racial político. A vivência com um negro militante me fez entender que, mesmo antirracista, o racismo opera em minha subjetividade e socialização e, em alguma medida, me faz protagonista dos privilégios raciais da branquitude. Isto aprofundou minha capacidade de autocrítica e desconstrução do racismo. As discussões, enquanto trocas, fortaleceram-nos e despertaram em mim a busca de referências epistemológicas, sobretudo a respeito do que é ser branca/o.

Por ser resultado de uma relação inter-racial (mãe preta – pai branco), e por apresentar um fenótipo ambíguo, a minha autoafirmação racial é sempre questionada/questionável. A questão é que o/a brasileiro/a branco/a se sente cada vez mais confortável em considerar a miscigenação, em reconhecer o “pé na senzala” ou “desenterrar a avó preta”, mas isso não ausenta o poder e/ou os privilégios do mesmo. Quero dizer que o racismo brasileiro não se concretiza em genética, em ancestralidade, na gota de sangue. Se reconfigura nas relações do olhar, da estética, sobretudo e todas as coisas da cor da pele, o nosso racismo é estruturalmente epidérmico, *melanocrático*.

Sendo assim, a aparência branco-mestiça representa também valor de brancura. Toda minha socialização, familiar, escolar, de bairro/comunidade foi, e permanece sendo, hegemonicamente entre os/a negros/a e sendo a mais clara, ora a menos escura, noto-me diferenciada em relação à negritude e suas implicações raciais. Sobre esse paradoxo, Liv Sovik contextualiza:

Entre as rainhas [das Escolas de Samba], muitas são louras, mas sempre está presente a quase branca ou a não branca: Juliana Paes, Luma de Oliveira. Ou seja, o fato de o poder econômico e político ser quase homoganeamente branco e, ao mesmo tempo, os meios de comunicação veicularem representações da convivência racial demonstram que o imaginário da pureza branca, associado a regimes de segregação, não é o único a corresponder a uma sociedade com uma classe dominante branca: um conjunto

³ Com sede no município de Cachoeira-BA, fundado em 2009 por negras e negros estudantes da UFRB, “O Núcleo Akofena é uma organização política composta, construída e impulsionada majoritariamente por negras/os, entendendo, como negra toda pessoa que tem a cor da pele como determinante na ação do racismo (CARTA DE PRINCÍPIOS, 2011). A entidade possui um caráter político, e têm por finalidade internacionalizar a luta contra o genocídio negro e pela liberdade, autonomia, independência e dignidade da comunidade negra no mundo” (ESTATUTO DO NÚCLEO AKOFENA, 2013).



multifacetado de imagens e discursos sobre a mistura também pode preservar seu poder (2009, p. 37).

Aponto isto, pois para devida criticidade à pesquisa social com tema racial é condição *sinequa non* posicionar-se acerca da autoidentificação, notificar o lugar que se fala, observa e escreve. Esta apresentação se dá sobretudo do ponto de vista da localização geopolítica, a fim de propor um texto distintivo a epistemologia do corpo-política do conhecimento. Ao invés de sujeitos que pensam restritamente “o outro”, propõe-se o estudo a “si mesmos” a partir do reconhecimento e crítica do seu lugar histórico-racial de privilégios também epistêmicos, buscando romper com a autorrepresentação do branco como padrão genérico de humanidade e com seu legado de intencionalidade de conhecimento apático e neutralizado (GROSGOUEL, 2007).

Falar deste lugar de branca, e a partir deste lugar, significa justamente romper com o pacto narcísico de transpor-se invisível e universal, tal como aponta Bento (2002). O desenvolvimento de um aporte teórico entre este recorte racial compreende o despertar contributivo à desconstrução da ideia de quem tem raça são os negros, na medida em que os brancos se beneficiam do seu status humano generalizado. Bem como, produz-se parte da possibilidade do preenchimento de uma lacuna que corresponde à ausência, demanda e emergência de investigações particulares sobre tal categoria e suas interseccionalidades.

A prerrogativa de “falar a partir de um lugar” põe em foco discussões sobre as constituições deste lugar. Não obstante, é quando devemos considerar a problematização do poder e privilégios do grupo branco, os processos de inferiorização do grupo negro, mas também dar sentido as discussões e ao entendimento da configuração étnico-racial identitária e representacional de pessoas situadas nas categorias intermediárias do *continuum* de raça ou cor. Quem não conhece um sujeito nem tão branco, nem suficiente negro, que nos deixa na incógnita: “afinal, de qual identidade ele/ela se ‘apropria’?”.

ENTRE A MESTIÇAGEM E A MISCIGENAÇÃO: O/A MESTIÇO

Silvio Romero (1888), Raimundo Nina Rodrigues (1894; 1899), Euclides da Cunha (1902) são alguns dos autores mais destacados que se debruçaram ao entendimento da mestiçagem e do mestiço no Brasil no final do século XIX. Seguindo linhas argumentativas distintas, condenaram este fator enquanto preocupante de acordo com as avaliações dos

perigos da mistura racial para sociedade brasileira, representando assim a primeira fase das abordagens da mestiçagem a partir do pensamento dito científico - hoje reconhecido como “racismo científico”, uma fase de recusa sob o entendimento de degenerescência devido, sobretudo, à descendência africana.

Como de praxe da cultura científica colonizada, estes e outros autores brasileiros recorreram referencialmente à ciência europeia e norte americana, em especial as correntes deterministas em evidência na época. Conforme Kabengele Munanga (2004) “Todo o arcabouço pseudocientífico engendrado pela especulação cerebral ocidental repercute com todas suas contradições no pensamento racial da elite intelectual brasileira” (p. 50).

A partir da perspectiva de que o mundo social é constituído por grupos ou indivíduos que tentam impor uns sobre os outros seus interesses políticos, culturais ou econômicos, identificamos ainda que esta imposição pode ser realizada através de um processo explícito de conflito/opressão, ou mesmo através de uma tecnologia social que consiga convencer, naturalizar ou impor ideologicamente alguns interesses. Nesta última instância, em especial, o complexo científico tem papel primar.

A tecnologia social do convencimento, no caso das configurações raciais, é representada massivamente na década de 1930 a partir das políticas brasileiras de branqueamento, tais quais alimentaram a ideia de que a inserção quantitativa do elemento branco poderia “purificar” o país, clareando suas linhas raciais. De acordo, o Brasil poderia elevar-se ao estágio de país civilizado, “seja por meio da dizimação dos negros pelas pestes urbanas (alcoolismo, sífilis, tuberculose), seja por meio da substituição de negros por trabalhadores e colonos europeus” (GUIMARÃES, 1999, p.86). A teoria do branqueamento relaciona-se intimamente com a ideologia de democracia racial e no cerne destas questões o mestiço deixa de ser o degenerado e passa a ser o genuíno povo brasileiro.

O pensamento dúbio de um país mestiço e democrático racialmente tem em seu apogeu a influência acadêmico-científica e literária de autores como Darcy Ribeiro (1995), Jorge Amado (1966) e Gilberto Freyre (1933), de tal modo que a mestiçagem foi elevada à categoria salvacionista da sociedade brasileira. Segundo Lourenço Cardoso (2008), o livro Casa Grande e Senzala, de Freyre (1933), foi, “provavelmente, o livro mais influente sobre relações raciais no Brasil, tanto no contexto nacional, quanto internacionalmente. Em geral, atribui-se a esse livro a responsabilidade de ser a obra matriz da ideologia da democracia racial no Brasil [...]” (CARDOSO, 2008, p. 44).



De modo influente, a acepção da mestiçagem desencadeada por Freyre (1933) serviu como orientação política nacional, uma espécie de identidade planejada, unificadora e positivada em prol da manutenção da hegemonia branca. Como aponta Munanga,

A elite "pensante" do país tinha clara consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças à ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado e, por outro lado, garantir o comando do país ao segmento branco, evitando a sua "haitinização".

Com exaltação da acepção de convivência harmoniosa, do sincretismo, da unidade na diversidade, a ideia de que a sociedade brasileira é democrática porque mestiça é apontada como um mito por Florestan Fernandes (1978), ora, a democracia racial é o argumento essencialmente arbitrário de que não existe racismo no Brasil. De passagem, podemos tomar como uma de suas expressões, sob a influência de outros fatores, a negação e/ou escamoteação conveniente da identidade branca.

Sobre a mestiçagem e a sua correlação com a defesa do mito de democracia racial muito ainda se tem produzido. Não obstante, uma gama de autores se fazem “dissidentes gilberto-freyrianos” e reatualizam os significados da brasilidade, pra citar o mais recorrente diga-se Roberto da Matta (1981; 1999), mas ainda os essencialmente arbitrários defensores do “*aqui não existe racismo*” Ali Kamel (2006), Demetrio Magnoli (2009) e Roberta Frago Kaufmann (2007). No plano político organizacional, a principal expressão desta vertente é o Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro (Nação Mestiça), com os seguintes objetivos:

[...] defender a etnia mestiça brasileira, a valorização do processo de mestiçagem entre os diversos grupos étnicos que deram origem à nacionalidade brasileira, a promoção e defesa da identidade mestiça e ao reconhecimento dos mestiços como herdeiros culturais e territoriais dos povos dos quais descendam (2014).

O empenho aqui não é problematizar a mestiçagem enquanto elemento fundante de uma ideologia propositiva ao enfraquecimento da identidade e organização negra, que de fato o é. Mas desenvolver o apontamento de que em algum sentido a miscigenação é um dado objetivo e, como tal, nos traz um elemento materializado que é o sujeito mestiço. Este é, em grande maioria das dissertações temáticas, um ponto colocado como secundário.

Tem sido mais recorrente discutir sobre os elementos contrários ou favoráveis à mestiçagem, os seus sentidos e rumos para as relações raciais no país, que pautar a identidade,



o fenótipo e/ou as representações sociais do/a mestiço/a de modo eminente empírico⁴. Uma problemática tão presente e concreta quanto a sustentação do discurso da mestiçagem é a do lugar geopolítico do mestiço e a sua constituição de pertencimento racial. Tratamos especialmente dos que carregam uma imagem, apresentam um tipo aparente. Concordamos com Sansone (2004) especificamente quando diz que é chegada a hora de se fazer um estudo mais rigoroso dos mestiços, em vez de descartá-los como um grupo residual.

Os argumentos acima demandam uma cautela explicativa. Primeiro, no sentido do campo epistemológico, uma vez que elementos como mestiçagem, miscigenação e mestiço se correlacionam, mas não devem ser apreendidos como categorias essencialmente intrínsecas⁵. Segundo, e mais perigoso, sobre os aspectos políticos e de politização do campo, digamos minado, em que tratamos. A mestiçagem é, diga-se de passagem, um tema caro para o antirracismo no Brasil.

Seguindo este curso, logo desembocamos nos limites teórico e prático da classificação racial binária x mestiçagem. Considerando esta última enquanto categoria fundante do mito de democracia racial e, portanto, problemática à desconstrução do racismo via racialidade, poderíamos também considerar tais limites enquanto a relação mestiçagem versus identidade negra [e branca, por outro lado], tal como aponta Kabengele Munanga. Notemos que,

[...] na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço (MUNANGA, 2008, p. 112).

Enquanto ponte, devemos ponderar o contínuo gradual de cores e entender que ao mestiço de pele clara cabem os privilégios raciais de acordo com sua aproximação fenotípica ao grupo branco. Existem, portanto, hierarquias de poder e privilégio dentro da própria categoria racial, tanto branca, quanto negra, seja por características fenotípicas, de origem,

⁴Como resultado de pesquisas que privilegiam o mestiço como objeto de apreensões empíricas no campo de estudos das Ciências Sociais, podemos citar o livro *Mulato: negro - não negro e/ou branco - não branco* (REIS, 2002); a dissertação de mestrado *Educação de mestiços em famílias inter-raciais* (BRITO, 2004) e; a dissertação de mestrado *Mestiçagem na Bahia: um estudo sobre construção de identidades na cidade de Salvador* (ROCHA, 2010).

⁵ Conforme Munanga, “A visão raciologista da mestiçagem combinada ao determinismo biológico desembocou no alargamento do seu campo conceitual, recobrando simultaneamente a hibridez do patrimônio genético e os processos de transculturação entre grupos étnicos cujos membros estão envolvidos na mestiçagem, embora os dois fenômenos não sejam necessariamente concomitantes e interligados. A visão populacionista possibilita distinguir a mestiçagem biológica - a miscigenação - das interações sociais que dão lugar a situações de transculturação. [...] Além da confusão entre o conceito biológico de miscigenação e o cultural de transculturação ou aculturação, o fenômeno de hibridade é designado por uma polissemia terminológica segundo as nações, as regiões, as classes sociais e as situações particulares de linguagem (2008, p. 19-20).



gênero, regionalidade e/ou classe. As hierarquias fenotípicas são as mais ambíguas possíveis, “Ela permeia tanto a reflexão do estudioso do tema como o próprio viver das pessoas que, cotidiana ou institucionalmente enfrentam a pluralidade étnica brasileira. O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência é fatal, num país onde ele é de início indefinido” (MUNANGA, 2008, p. 119).

Sendo mestiço, os símbolos raciais serão sempre “um e outro”, o “mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer” (MUNANGA, 2008). Mas justamente este não lugar, ou lugar de todos, concebido a nacionalidade mestiça, que deve ser desconstruído a partir do processo de racialização positiva, da identificação e autoidentificação racial, paralelo ao processo de superação da construção social simbólica, subjetiva e material dos privilégios da branquitude e da inferioridade negra. Que a hegemonia branca é resguardada epidermicamente já é evidente, o que dimensionamos entender é como ela se faz, ou tenta se fazer, também entre os meandros da miscigenação. Conforme 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 (2009, p. 15).

A emergência da constituição de uma nova tese central sobre as relações raciais no Brasil é apontada e desenvolvida por Lívio Sansone (2004) como uma espécie de desafio na busca pelo meio termo. Indica, por um lado, que seja reconhecida a complexidade das relações inter-raciais de modo que seja superada a concepção reducionista e simplista adotada por muitos ativistas negros, correspondente a um país “polarizado, cheio de conflitos, explicitamente racista, sem uma cordialidade real e tendo apenas hipocrisia na relação entre negros e brancos” (p. 296), por outro, que o caminho proposto leve em consideração “uma tendência para uma pluralidade crescente de práticas e discursos raciais em que possam desenvolver-se a cordialidade e novos sincretismos, paralelamente a uma predisposição crescente de autodeterminação na população negra [...]” (p. 296).

Que é preciso encontrarmos um novo aporte que dê conta dos brancos, negros, índios e então os chamados popularmente de sararás, mulatos, caboclos – entre outras terminologias afins relacionadas aos mestiços, parece-me ligeiramente evidente, a questão problematizada é forjar indicações mais concisas do que virá a ser uma saída relacional, tendo em vista a resolução do problema do racismo na sociedade brasileira. Segundo Domingues Petrônio



(2005), infelizmente Sansone não alcançou nenhuma fórmula inovadora condenando a luta pela construção da identidade racial levada a cabo pelo movimento negro, de um lado, e defendendo uma certa dose de mestiçagem, de outro. Nas palavras de Petrônio, “essa vem sendo a posição predominante das elites intelectuais e políticas brasileiras desde a década de 1930, quando implementaram um projeto de nacionalidade baseado na celebração da mestiçagem” (p. 406).

Liv Sovik, por sua vez, em seu livro “*Aqui ninguém é branco*” (2009) nos oferece distintas abordagens e categorias analíticas para elaboração reflexiva sobre as relações raciais no Brasil, ora especificamente na Bahia, pautadas sobretudo no caráter hierárquico. Ao focar o sujeito branco no processo de entendimento da idealização da mestiçagem brasileira e suas expressões concretas, consegue ir além dos prejuízos causados aos negros/a, ao seu processo de identidade/afirmação, e desenvolve um aporte elementar sobre os efeitos da ideologia de democracia racial para a branquitude e seu sistema de valores⁶.

“Como pensar o fato de que os brancos e os *mestiços mais brancos* estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que este fato não parece criar constrangimento?” (Grifo nosso, p. 36). A partir desta indagação e dos desdobramentos de Sovik (2009), podemos afirmar que o mestiço, por um lado, tem valor de brancura, leia-se privilégios, por outro, sofre influências do processo de inferiorização do elemento negro, ora, “o valor da branquitude se realiza na desvalorização do ser negro e ela continua sendo uma medida silenciosa dos *quase brancos*, como dos negros” (Grifo nosso, p. 55).

Identificamos os termos “*mestiços mais brancos*” e “*quase brancos*” como tentativas de nomeação do sujeito mestiço, que embora nem branco, nem negro, estando mais próximo a uma ou outra categoria racial polar estima-se, de modo automático, sua condição de privilégio ou inferiorização, respectivamente. Não obstante, negros, brancos e mestiços têm sentidos políticos e lugares específicos no imaginário brasileiro.

O SUJEITO BRANCO-MESTIÇO E A RACIALIZAÇÃO DA BRANCURA

⁶ Conforme a autora, “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).



O conceito de raça sofreu alterações de sua concepção científica biológica, através de um conjunto de teorias ligadas a correntes como o evolucionismo social, darwinismo social, teoria das raças e miscigenação, até sua concepção antropológica de raça enquanto aspectos culturais, neste ponto, a obra do ensaísta Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala* (1961), é salutar para compreensão de uma grande mudança nas ciências e pensamento social brasileiro acerca do conceito de raça. Freyre introduziu o conceito de cultura (antropológico) nos espaços erudito-acadêmicos nacionais, que até então possuíam uma hegemonia intelectual das doutrinas racialistas do século XIX (GUIMARÃES, 2005).

Nacionalmente, Gilberto Freyre foi o primeiro a utilizar o termo branquitude, a partir da perspectiva de desconstruí-lo, bem como defendia o desuso do sentido negritude, em prol da positivação da mestiçagem enquanto ideal de democracia racial. Guerreiro Ramos (1995) aponta Freyre como um dos espoliadores da cultura negra, valendo-se de uma espécie de *patologia-protesto*, ou seja, sendo o “branco” que não é branco segundo critérios europeus, busca se afirmar por duas vias: lembrando ansiosamente seus antepassados europeus e estudando o negro, ao lado de quem sua brancura⁷ é ressaltada (SOVIK, 2002, p. 04).

O despertar científico acerca do branco enquanto sujeito racializável marca uma das transições históricas dos estudos das relações raciais, à medida que coube ao branco o papel de objeto de pesquisa. Sob essa lógica, retira-se o negro do foco problemático em que condicionavam as análises sobre raça/racismo e é proposto, também, o foco na identidade branca. Essa perspectiva, ligeiramente recente, foi marcada pelo impulso dos *Critical Whiteness Studies* (Estudos Críticos da branquitude) nos EUA, a partir da década de 1990 sob o contexto da luta pelos direitos civis e a entrada dos negros na universidade.

Apesar desse reconhecimento dos estudos americanos enquanto catalisadores, destacamos produções em outros países, a citar: Inglaterra, África do Sul, Austrália e Brasil. Autores como Du Bois (1935), Fanon (1952), Biko (1960-1970), Memmi (1957), Abdias do Nascimento (1966), estão entre os precursores que evidenciaram os conflitos entre negros e brancos elencando ainda a perspectiva acerca do lugar de privilégio subjetivo, objetivo e/ou simbólico da branquitude (CARDOSO, 2008). No contexto nacional, segundo Liv Sovik, os primórdios dos levantamentos sobre branquitude ainda é desconhecido, pela pouca relação

⁷ “Esse autor utilizava o termo “brancura”, que significaria para nossa literatura científica atual o conceito branquitude. Todavia, Guerreiro Ramos, outras vezes, no mesmo ensaio *Patologia social do “branco” brasileiro*, utiliza o termo “brancura” no sentido do que hoje denomino brancura mesmo” (CARDOSO, 2008, p. 57).



com autores como Machado de Assis, Lima Barreto, Cruz e Souza e, até, Manoel Bonfim, que certamente renderão imagens da branquitude brasileira, paralelas e diferentes das importações americanas (SOVIK, 2002).

Guerreiro Ramos atenta, em 1957, que as teorias raciais até então, na verdade, se constituíram em uma *Sociologia do Negro Brasileiro* e propunha a discussão sobre a necessidade de situar cientificamente o/a branco/a, entendendo que “o que se tem chamado no Brasil de “problema do negro” é reflexo da patologia social do “branco” brasileiro, de sua dependência psicológica” (RAMOS, 1995, p. 236).

Ao tratar sobre a raça branca, chocamo-nos primeiramente com o termo raça. Ora, falar de raça nos remete automaticamente aos negros, sob a lógica de que o negro – não humano – é em si racializável, como os demais animais de nossa espécie, já o branco é o humano, assim sendo, não racializável. Entre outros sentidos, Ruth Frankenberg (1999) e Edith Piza (2002) socializam que a branquitude tem a invisibilidade enquanto característica central, sua brancura é entendida como elemento natural, normal, já os negros são aqueles marcados pela visibilidade de sua raça, de sua negrura. A partir desta relação,

Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais para uns, e a neutralidade racial para outros. As consequências dessa visibilidade para negros são bem conhecidas, mas a da neutralidade do branco é dada como “natural”, já que ele é o modelo paradigmático de aparência e de condição humana (PIZA, 2002, p.72).

Talvez uma metáfora possa resumir o que comecei a perceber: bater contra uma porta de vidro aparentemente inexistente é um impacto fortíssimo e, depois do susto e da dor, a surpresa de não ter percebido o contorno do vidro, a fechadura, os gonzos de metal que mantinham a porta de vidro. Isto resume, em parte, o descobrir-se racializado (...) Porém, à medida que vai se buscando os sinais dessa suposta “invisibilidade”, vai-se também descobrindo os vãos da porta. Toda porta de vidro tem vãos. Nunca estão totalmente encaixadas na moldura (PIZA, 2002, p. 61-62).

Mais adiante Frankenberg (2004) vai de encontro a esta ideia e desenvolve outros parâmetros de análise da invisibilidade, ou melhor, da autoinvisibilidade, argumenta que o fato da identidade ser invisível é uma questão de conveniência, que ela é vista por uns e não por outros, o interesse é que media o fato de ser anunciada ou reprimida. Assim, a autora formula: “para quem a branquitude é invisível? – [...] é lícito sugerir que a branquitude é muito visível para os homens e mulheres de cor, mesmo quando os “microclimas culturais” permitem que esse conceito desapareça da visão de alguns brancos, diluindo-se numa falsa universalidade” (2004, p. 313). Porém, Matt Wray avança ainda mais quando afirma:



[...] ao implicar que a branquidade é observável pelas pessoas de fora, mas invisível para as que fazem parte de seu grupo, essa afirmação também tende a privilegiar o ponto de vista dos brancos sem consciência deles mesmos, deixando sem resposta importantes indagações sobre como, quando, para quem e em que circunstâncias históricas sociais a branquidade torna-se visível. [...] Historicamente, ela tem sido sumamente visível, tanto para aqueles que são excluídos de integrá-la quanto para aqueles que exercem essa exclusão (2004, p. 354).

Um dos exemplos notórios que faça valer esta afirmação é o processo de adoção de cotas raciais para o acesso às universidades brasileiras, o que desencadeou seções discursivas polêmicas em torno da questão e cedeu espaço à (in)consciência racial branca, ou seja, quando se julgam afetados reconhecem sua branquitude. Mais significativo do que toda discussão sobre a falsa invisibilidade racial dos/a brancos/a, seria a análise das formas como essa identidade cultural é marcada (FRANKENBERG, 2004).

De fato, temos que considerar os desafios ao exame crítico da branquitude. Primeiro, há uma escala de cores de pele determinante às relações raciais, em que em algum nível ocorrem marcadores de fronteira da própria brancura, é quando possivelmente desembocamos na problemática das linhas raciais brasileiras não nítidas; Segundo, por ser a branquitude uma categoria histórica, relacional e com significados socialmente construídos, lidamos com uma variante de acordo com a época e o lugar, assim, uma pessoa branca na Bahia é possivelmente reconhecida negra em São Paulo; terceiro, a abordagem relacional entre classe e raça ainda assume uma confusão não só teórica, mas política. Muitas vezes o branco da periferia assume sua dose de negão, mas seu privilégio é notório quando comparado ao preto que seja da periferia ou não. A branquitude não é irrestrita ou incondicional, é perpassada por outras categorias que a estrutura, ora de privilégios, ora de subordinação, contudo, seus méritos raciais são resguardados. Todo este apontamento é muito bem sintetizado por Ama Mazama:

Os argumentos mais comumente usados para negar a supremacia branca, no Brasil e em outros lugares, incluem: 1) Aceitação implícita da brancura como norma ideal; 2) negação da raça como categoria socialmente relevante; 3) negação da raça como realidade física e louvação da mistura racial; 4) negação da existência de uma especificidade cultural africana e louvação da mistura cultural; 5) corte espacial ("não aqui"); 6) corte temporal ("não mais"). (2009, p. 113).

A branquitude, os níveis de brancura e a possibilidade do branco ser antirracista são pontos sensíveis ao cotidiano político do Núcleo Akofena, dentre os Cursos de Formação Básica, por exemplo, os quais construímos semestralmente para formação de novos quadros, ou diálogo entre possíveis aliados/a, há sempre o imperativo desta temática. De acordo com esta insurgência, compreendo que o nosso principal desafio, sobre a compreensão da



identidade branca, está relacionado à *louvação da mistura racial* e os processos de branqueamento. Trata-se, em especial, de como a racialização da brancura se enquadra na identificação e autoidentificação do branco supostamente ou efetivamente mestiço. Qual a medida de sua negrura? Para tal equacionamento, proponho apresentar o caráter da brancura, ou de sua marcação racial – a branquitude, em que, segundo Liv Sovik,

[...] 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. Brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática – é a prática que conta – que são brancos. A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento (2009, p. 50). Ser branco não exclui “ter sangue negro”, enquanto o elemento indígena ainda simboliza os primórdios do Brasil ou aparece como fator complexidade na herança genética brasileira – sabendo-se pouco sobre a cultura – de brancos e também de negros. A branquitude não é genética, mas uma questão de imagem (2009, p. 36).

Ainda que aponte esta definição já musicalizada, por inúmeras vezes ouvi o “mas” prolongado, seguido de vários outros apontamentos sobre os “porquês” não ser branca. O cabelo crespo, o nariz mais grosseiro, o corpo, o posicionamento político, a socialização, a classe – ou condições econômicas, a ancestralidade, a genealogia, enfim, várias formas e sentidos, algumas carregadas de preconceito e censo comum, outras mais fundamentadas e críticas. A cor da pele é – não somente, mas sobretudo – o critério básico de discriminação racial e a vivência que mais me norteia neste sentido é o fato das comparações.

Meu pai é branco e, embora também filho de uma relação inter-racial, carrega traços fenotípicos mais marcantes da identidade racial branca, dentre esta aparência física (cabelo, nariz, corpo) nos assemelhamos muito pouco, carrego muito mais características de minha mãe, preta, há não ser A COR (da pele, dos olhos, dos cabelos). Contudo, entre a maioria das apresentações, ouvimos eu e meu pai: “tal pai, tal filha”, “Como vocês se parecem” (O que nos faz parecidos?). Por outro lado, em companhia de minha mãe, já a notei várias vezes constrangida, quando criança pela apresentação do documento, por insinuações sobre ser a babá. Já adulta, pelo espanto da filha branca ou verbalização de frases como: “Tu é uma mulher de barriga limpa”, “Sua filha é muito bonita, não parece nada com você”. Dentre outras situações. Noto que sou menos branca que meu pai e não tão preta quanto minha mãe.

São considerações e vivências comuns a estas o fator empírico à teoria da hierarquia fenotípica, hierarquia que também existe dentro da própria categoria racial, a qual está relacionada às características físicas, mas também norteadas pela noção de origem. Sobre isto, Lia Schucman (2012) se debruça e apresenta sua tese de doutorado: *Entre o “encardido”, o*



“branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Sua análise de campo recai justamente na compreensão da diversidade do lugar do branco e os valores ora de subordinação, ora de preeminência da branquitude, entre os próprios brancos. Vejamos:

Mesmo que parte de um imaginário fundador sobre o Brasil tenha como discurso o triunfo e o orgulho da mestiçagem e da morenidade, o que parece nas falas desses paulistanos é que alguns mestiços brancos só são considerados brancos quando o que está em jogo é a oposição aos negros. No entanto, no interior do grupo dos brancos há características da mestiçagem que hierarquizam, por assim dizer, esta brancura. [...] Assim, o depoimento de uma entrevistada europeia pode nos esclarecer sobre o que é esta diferenciação desse contexto: “... eu faço parte de um mundo que se eu fizer uma escova no cabelo melhor ainda, que meu cabelo é ondulado. Se eu colocar uma maquiagem, meu olho é claro, eu tenho cara de europeia, não tenho cara de brasileira... Tem aquele branco meio sujinho né? Um branco brasileiro que as vezes até tem olho mais claro, mas é meio *encardido*. Uma cor meio assim suja, diferente do branco de verdade... O branco ralé é o mestiço, é o sarará, é aquele que tem a pele branca e o cabelo bem pixaim. A pele dele é branca, mas ele tem traços de negro, então ele não é branco, é sarará...” [Denise, 30 anos – Publicitária] (Grifos nosso. SCHUCMAN, 2012, p. 84).

“Já falaram que eu sou negra, porque eu tenho os lábios grossos, o nariz, bunda grande, sabe, falam: ah você é uma branca negra, já falaram isso, mas eu nunca procurei estudar, aprofundar. Mas nesse ponto acredito também que existe o negro que é branco, tipo estes de lábios e nariz finos, eu por exemplo sou branca mas sou um pouco negra por causa do nariz, boca, sabe, do porte físico” [Lilian, 36 anos – Empregada Doméstica] (SCHUCMAN, 2012, p. 86).

“Ah tem vários tipos de brancos, eu sou aquele branco meio *encardido* né? Eu nem sei de que origem eu sou, sei que sou branco e meus parentes sempre contaram histórias da Paraíba acho que sempre foram de lá [...]” [Vinicius, 55 anos – Vigia Noturno] (Grifos nosso. SCHUCMAN, 2012, p. 86).

De acordo com Sovik (2009), bem como aponta Schucman (2012), ser branco é associado a origem étnica europeia. O valor da branquitude vincula-se ao eurocentrismo, há uma hierarquia que determina quanto original o branco é. Este mesmo processo induz a intencionalidade de que *Aqui ninguém é branco*⁸, quando afirma-se isto “a referência contrastante é externa e se lança um desafio contra o racismo eurocêntrico” (SOVIK, 2009, p. 51). Isto é considerável a partir do próprio depoimento da autora Liv Sovik quando transcreve sua sensação em ser branca na Bahia: “[...] minha brancura estrangeira já se comprovou gritante, era de parar taxista. Ser branco, neste país arco-íris, é uma espécie de aval [...]. É não se sentir constrangido em estabelecimentos comerciais e, nisso, os brancos estrangeiros são acompanhados de brancos brasileiros” (2009, p. 38).

⁸ Título do livro de Liv Sovik, uma oração irônica.



Outra lógica que nos parece presente é que a inferiorização é realizada conforme maior aproximação do branco a raça negra e etnia africana, “esta hierarquia é baseada em uma suposta ideia imaginária de pureza e de mistura” (SCHUCMAN, 2012, p. 84). Tais apontamentos são notáveis em outras entrevistas realizadas por Lia Schucman (2012), que nos leva ao direcionamento de que a hierarquia é determinada por 1 - fenótipo, 2 - origem e 3 – mestiçagem, aleatoriamente. Estes três caracteres dialógicos apontam a fluidez desta demarcação racial sobre graus e graus de brancura, fazem parte de um dos fatores de hierarquização – o corpo (a relação do belo e bom a partir da estética), para além do limite nacional.

Demais marcadores sociais que originam a hierarquização racial, tais quais não pretendemos delongas, porém não menos determinantes, são intersecções como classe e gênero⁹. A pesquisa de Schucman (2012) nos contempla com o arremate de que as fronteiras e distinções internas que caracterizam a branquitude estão, sobretudo, relacionadas a três fatores, corpo, gênero e classe. Em especial sobre nosso enfoque, a aparência e suas representações sociais, afirma-se que “o corpo branco também está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. O fenótipo dos brancos ainda aparece, sobretudo, como marcador de regionalidade e falsas ideias sobre origem que se sobrepõem uma a outra para hierarquizar internamente os brancos” (SCHUCMAN, 2012, p. 109).

BRANCO/A, NEGRO/A, O CARÁTER MESTIÇO E A CONFIGURAÇÃO ANTIRRACISTA

É justamente entre a hierarquia interna de cada categoria racial que se estabelece a grande quantidade de termos e significados¹⁰ que os/a brasileiros/a usam para se relacionarem a variação da cor da pele entre os dois extremos – branco e negro, bem como é quando se

⁹ Sobre gênero: “[...] há uma fronteira interna ao grupo que modula a questão de gênero e, portanto, marca significados diferentes aos homens e mulheres brancas. Há, também, a fronteira externa à branquitude, que marca os significados da sexualidade, matrimônio e afetividade para os não brancos” (SCHUCMAN, 2012, p. 109). Sobre classe: “Ser branco e pobre, nessa interpretação, seria estar sujeito à mesma opressão sofrida por outros pobres, independente das divisões de gênero, regionalidade, e raça contida na pobreza. Contudo, quando comparamos brancos pobres com negros pobres percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais” (*Ibidem*).

¹⁰ “Entre os pesquisadores no Brasil, inclusive aqueles que trabalham com métodos quantitativos, existe um consenso sobre a necessidade de considerar que a forma com a qual as pessoas classificam e se autotransferem racialmente não são óbvias [...]. Embora nas décadas de cinquenta e sessenta o tema fosse objeto de pesquisa específica, nos últimos anos têm sido poucas as tentativas de explicar a lógica interna do sistema de classificação da cor: como as pessoas reinterpretam e usam a cor no cotidiano das relações raciais” (SANSONE, 2004, p. 168).



constitui a zona de conflitos entre claro e escuro, bom e ruim, privilegiado e renegado. Dito isto, não apenas na condição de contraposição entre branco e negro aloca-se o discurso, ou a discussão, de submissão e enaltecimento, mas também entre os próprios negros e os próprios brancos. O caráter mestiço tem papel relevante nesta condicionalidade, à medida que a miscigenação é o elemento de embranquecimento ou enegrecimento da estética corporal, no sentido biológico da hereditariedade.

Uma “saída” ao conflito da diferenciação cromática em que se respalda o sistema de discriminações, no caso dos negros, é a sua categorização entre pretos e pardos. O termo pardo foi instituído entre os parâmetros estatais de levantamento demográfico desde o primeiro recenseamento geral da população pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1872. Já no segundo Censo, 1890, o termo pardo foi substituído pelo termo mestiço, de modo a referir-se, exclusivamente, aos descendentes da união de pretos e brancos. O quesito só voltou a ser coletado sob a intitulação de pardo no Censo de 1940, o primeiro a utilizar as categorias branco, preto, pardo e amarelo. O Censo seguinte, de 1950, ao direcionar que a nomenclatura pardo deveria abranger os índios, mulatos, caboclos, cafuzos e outros, indica a apreensão de pardo como resultado de variados processos de miscigenação. Os Censos seguintes seguiram o padrão branco, preto, pardo e amarelo e a partir do realizado em 1991 acrescentou-se o quesito indígena, compondo as cinco categorias que são usadas atualmente (PIZA e ROSEMBERG, 2003).

A partir de levantamento sobre a gênese dos termos relacionados à miscigenação, Petruccelli (2007) situa a adjacência pardo como uma das mais antigas, definida como “de cor entre o branco e o preto, mulato” (Cunha, 1982 *apud* PETRUCCELLI, 2007, p. 19). Conforme a justificativa estatística de que pretos e pardos possuem características socioeconômicas muito semelhantes, Osório (2004) fundamenta a junção destes dois segmentos sob a referência de serem negros, ora “Pardos têm menos traços, mas estes existem, pois se não fosse assim não seriam pardos, e sim brancos; e é a presença desses traços que os elegerá vítimas potenciais de discriminação” (p. 114).

Apesar dos termos preto e pardo, somados aos outros quesitos citados, serem parte do vocábulo instrumental criado pelo Estado Brasileiro como modo de classificação racial, esta utilização não ocorre de modo sistematicamente rígido¹¹. Segundo Antônio Sérgio Guimarães

¹¹ Por motivos distintos, entre os aparatos governamentais, por exemplo, ora se utiliza este referencial tido como múltiplo, ora institui-se forma mais tendencialmente bipolar, bem como nota-se a insurgência de termos variados, como no Relatório Preparatório para a Conferência de Durban, em que se correlaciona no lugar de negros (pretos e pardos) o termo afrodescendente (ROSEMBERG, 2005). “O intento desse encontro



(2005), de fato a questão sobre denominações de raça/cor no Brasil não é superficial, bem como não se pode definir um esquema de identificação, formalmente, sem margem de dúvidas. De acordo com suas palavras,

Parte do problema advém da discrepância existente entre a classificação racial com que trabalha o IBGE, fonte dos estudos sobre as desigualdades raciais no país, e a auto-classificação de cor da população, detectada em pesquisas amostrais [...]. Ora, como, por definição, não estamos tratando de um fenômeno que possa ser resolvido de modo objetivo pela ciência – na verdade, nem a cor nem a raça são atributos definíveis com precisão [...] (GUIMARÃES, 2005, p. 207).

De modo geral, não há qualquer aproximação do que possa vir a ser um consenso sobre a configuração e uso das categorias de raça/cor no Brasil, do mestiço muito menos. Além dos estudiosos das desigualdades raciais agruparem, muitas vezes, os pretos e pardos sob a denominação de negros, como adequação à pesquisa sociológica (GUIMARÃES, 2005), esta determinação foi politizada, sobretudo, por uma grande parcela dos setores do Movimento Negro¹² (MN), tendo em vista também a estratégia de fortalecimento qualitativo e quantitativo da identidade negra. Como nos aponta Munanga,

A luta dos movimentos negros brasileiros contemporâneos enfatiza muito o resgate de sua identidade étnica e a construção de uma sociedade plurirracial e pluricultural na qual o *mulato* possa solidarizar-se com o negro, em vez de ver suas conquistas drenadas no grupo branco, desmente a ideia de uma identidade mestiça conscientemente consolidada (Grifos nosso - 2008, p. 108).

Os processos de configuração de uma subjetividade ancorada no pertencimento – a instituição da identidade negra – constituíram-se diante de um longo percurso histórico e permanecem em constantes atualizações pela produção narrativa do Movimento Negro. Diante do esforço em desmistificar a ideia de inferiorização do negro e em desmentir a falácia de democracia racial, criando a identidade política negra o MN favoreceu o estabelecimento das fronteiras étnico-raciais sob o artifício de escamotear a mestiçagem, com isto desfigurando o espaço discursivo do que é híbrido, misturado e ambíguo.

[Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, 2001, África do Sul] era o de analisar e interpretar parte das relações estabelecidas entre os movimentos negros e o Estado brasileiro no que concerne à construção de políticas étnico-raciais de caráter público, visando à superação das desigualdades sociais entre negros e brancos. Garcia (2006) denomina este momento como um salto cognitivo para os movimentos negros (BARBOSA, 2010, p. 56-57).

¹² “Movimento negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Para o movimento negro, a “raça”, e, por conseguinte, a identidade de racial, é utilizada não só como elemento de mobilização, mas também de mediação das reivindicações políticas. Em outras palavras, para o movimento negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação” (DOMINGUES, 2007, p. 101-102).



Tais considerações evidenciam algumas das dinâmicas que embasam estratégias de poder no campo do antirracismo, através do Movimento Negro. Não obstante, tua constituição histórica é de salutar importância na formação da sociedade brasileira contemporânea, uma vez que tem determinado a desconstrução do mito de democracia racial, bem como criado meios de superação ao cotidiano racista. Trata-se de uma referência importante para a construção de identidades de diferentes grupos sociais, inclusive dos sujeitos brancos, partindo do princípio da alteridade, do jogo dialético entre semelhanças e diferenças, mas sobretudo pelo caráter de mobilização, intervenção e transformação, o qual impulsiona o processo constante de reflexão e crítica.

Ao situar a branquitude, visibilizar e questionar o/a branco/a, o MN contraria a sua zona de conforto e a manutenção de seu status racial privilegiado. Esta é uma das conclusões provisórias de Lourenço Cardoso (2011), para o qual “a branquitude, que se recusa a pensar sobre seu privilégio racial, quando se sente discriminada por políticas de discriminações “justas” – como as políticas de ações afirmativas, por exemplo – passa a questionar a ideia de pertença étnica e racial” (CARDOSO, 2011, p. 91).

De acordo com sua diversidade de modos de consolidação e articulação, o MN estabelece relações distintas com outros grupos raciais, aqui tratamos especialmente dos brancos. Vale pontuar que tais modos de interação apresentam-se como um elemento político e organizativo, podendo ser taticamente ou estrategicamente negado ou afirmado. Contudo, no Brasil, pouco se produz sobre os aspectos e a possibilidade de “alianças”, seja no próprio espaço de militância, ou entre os escritos político-acadêmicos. Ora, sinalizado por Rafael Trapp (2013), além do aspecto discursivo pautado pelos agentes em representação ao MN, outro debate intrigante é o “não-debate”, o “não-dito”, o “silêncio significativo”.

Que o MN é protagonista no processo de particularização do grupo branco, como consequência da relação de desconstrução do racismo, é indubitavelmente comprovado (CARDOSO, 2008). Porém, o que não se segue é qual a concepção, ou melhor, as concepções, a respeito da atuação antirracista da branquitude, se cabe qualquer relação produtiva com esta categoria e qual o histórico de articulações, louváveis ou frustradas.

Justamente com o desafio em estabelecer uma aliança antirracista, a partir do Núcleo Akofena, que me deparei com o conflito de definição de uma identidade racial. Por um lado negava-me a construção de uma acepção mestiça, pela carga politicamente negativa da mestiçagem, por outro lado me controvertia sob uma espécie de debate *boomerang* entre ser negra ou branca. Como um dos aspectos constitutivos à construção ou fortalecimento de uma



identidade, as representações sociais são, para mim, dois pesos, duas medidas e sempre um motim. Entre ciclos de formação, discussões em reuniões ou mesa de bar, por vezes instauraram-se contestações contrárias, cada lado muito bem justificável.

Sobre o meu lado, tal qual me custou argumentá-lo, firmou-se na análise cotidiana das relações raciais que me vi envolvida, desde a infância, ou seja, trato aqui de um arcabouço, sobretudo, empírico. Quando recorro à memória posso mencionar o despertar e a compreensão dos privilégios de ter sido a “mais clarinha” num universo periférico, e não obstante negro, que é o bairro do Curuzu/Liberdade em Salvador. As experiências de ser cuidada e zelada, quando todas as crianças voltavam para casa sozinhas, depois de uma festa de aniversário, por exemplo, e a mim cabia a atenção especial de ser acompanhada, de preferência por algum familiar próximo do aniversariante, bem como a cautela em se certificarem que comi, bebi, me diverti, são ações que, hoje entendo, refletem uma espécie de tratamento concernente aos que são “de fora”, especiais ou privilegiados. De acordo com meu contexto sócio familiar, nada, além da brancura relativizada, explica tal condição.

Minha vida escolar, neste mesmo bairro até os 15 anos, também me é referencial de apreensões neste sentido, o fato de ter sido rainha junina dois anos consecutivos, quando muitas das minhas amigas mais retintas não foram se querem cogitadas, ou ainda a distinção de representar Nossa Senhora Aparecida em comemoração aos dias das mães, são alguns dos relatos que dimensiono como expressões das representações sociais criadas sobre um corpo branco, ainda que branco-mestiço.

O ideal de beleza, de pureza, de santidade, mesmo quando a conjuntura racial é expressivamente de negras/o, tratando-se de escolas populares localizadas no bairro mais negro de Salvador, e há quem diga o maior bairro negro fora de África (BANDEIRA, MACAMBIRA, 2014), ou mesmo quando o papel representativo deve ser da negra, ora Nossa Senhora Aparecida está no ideário popular como uma santa negra, quiçá a única imagem de santa negra reproduzida no Brasil, o protagonismo é concedido/ocupado pela/o não-negra/o.

Outras vivências são tão quanto relacionáveis, ser a “café-com-leite – mais leite” me fez estar sob uma série de signos e significados que até dado momento não me forçou reconhecer-me racialmente, isto próprio da demarcação racial da branquitude (PIZA & ROSEMBERG, 2003; PIZA, 2002; FRANKENBERG, 2004; WRAY, 2004). O processo de inserção universitária, e mais precisamente uma aproximação com uma instância do Movimento Negro, o Núcleo Akofena, favoreceu o acirramento propício à constituição de



uma identidade racial antirracista, concomitantemente, a apropriação dos estudos sobre a branquitude me auxiliou no entendimento do que é ser branca no Brasil.

Este foi, em si, o terreno contundente para conclusão de ser branca-mestiça. Entretanto, através do circuito entre militância, academia e demais socializações, noto uma discrepância aos sentidos e tratamentos que os/a outros/a atribuem a minha identidade racial, esta discrepância é também entre sujeitos em um mesmo espaço, até em uma mesma organização ou sob a mesma ordem/linha antirracista. Não há formulação política, empírica, nem científica que dê conta, com exatidão, da construção de uma identidade com localização racial intermediária, sobretudo quando se pretende relacionar estes três fatores.

Não obstante, o sujeito pardo ou branco-mestiço, carregados de elementos de um e outro, da negritude e da branquitude, deve constituir-se e posicionar-se, o que, por si só, produz um sistema de racialização completamente dinâmico, com normas e direções frágeis, em que o conflito de interesses é que direciona as “normas somáticas” (o tipo físico e a “aparência” preferidos) (SANSONE, 2004). No sentido de propor o debate, cabe, mais uma vez, pontuarmos a identificação dos níveis de brancura e de negrura. Se há o mestiço de características mais negróides, em algum momento assimilado como pardo pelo MN, há também o mestiço de características mais caucasianas, o que chamo aqui de branco-mestiço.

O questionamento, quando direcionado ao MN enquanto norteador da política antirracista em geral, é como se dará o diálogo entre as categorias não-negras pré-dispostas a corroborar com o processo de desconstrução do racismo. Lourenço Cardoso nos contempla ao afirmar: “O negro, ao reconstruir sua identidade racial, geralmente, elimina o traço de inferioridade que é atribuído à negritude (Munanga, 1988: 57-79). O branco poderia agir de forma semelhante, ao reconstruir sua branquitude, expurgar o traço de superioridade. Considero que mais importante do que a abolição da raça é a supressão do racismo” (2008, p. 175).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao romper com o mito de democracia racial e, em especial, com seu elemento fundante – a valorização da mestiçagem, o Movimento Negro no Brasil priorizou o fortalecimento da identidade étnico-racial¹³ negra e, conseqüentemente, condicionou o estabelecimento das

¹³ “[...] etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de lugar – que são partilhadas por um povo [...]. [a raça] é uma categoria organizadora



fronteiras de demarcação de raça/cor, contudo, a localização intermediária é um ponto sensível e crítico das discussões sobre relações raciais e até então não galgou uma consideração que abarque o campo empírico, político e científico de modo fundamentalmente antirracista.

Por um lado, grande parte do MN adotou e adota a perspectiva de agregar os fenotipicamente mestiços entre a categoria negra, seja pela enorme similitude dos dados demográficos entre pretos e pardos (mestiços aparentes), seja como estratégia de soma de possíveis sujeitos políticos. Muitos acadêmicos da área também adotam esta postura enquanto teórico-metodológica, uma espécie de válvula de escape quando o acirramento paira entre mestiçagem e identidade negra.

Por outro lado, os estudos sobre a branquitude, que tomam forma coletiva no Brasil a partir dos anos 2000¹⁴, configurando-se um campo epistêmico das ciências humanas e entre os estudos de relações raciais, tem dado contribuições pontuais para apreensão dos sentidos da hierarquia fenotípica e as especificidades relacionadas ao corpo branco-mestiço. Neste sentido, correlacionam os mestiços aparentes mais próximos da categoria racial branca e os seus privilégios de acordo com o nível de brancura (SOVIK, 2002; SCHUCMAN, 2012).

As concepções de que aqui – sobretudo no contexto de baianidade - não existe brancos, que os brancos são aqueles de matriz genuína europeia, bem como as relações, ironicamente, de afetividade, se entrelaçam sob a perspectiva do pacto narcísico referente à brancura e isso reflete também no não-discurso sobre as hierarquias internas da branquitude.

Ao alvitrar acepções do caráter hierárquico das diversas matizes de cor que (in)definem a construção da identidade étnico-racial, sobretudo o que se estabelece interno a cada categoria, não objetivo suprimir o *locus* polar entre preto e branco. Pelo contrário, reafirmo a existência destes polos, mas concebo também o link entre um e outro, à medida que julgo ser necessário entender que o *continuum* que se estabelece neste link não se esgota na multiplicidade de variações raciais inatas, ora, o *continuum* dos modos de tratamento racial se dá subsequente a estas primeiras.

Sem pretensão de ineditismo, a esta altura de nosso discernimento Petrucelli (2007) nos contempla com as seguintes indagações:

daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas corporais – cor de pele, textura de cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro” (Hall, 2005, p. 62-63).

¹⁴ PIZA (2002); ROSSATTO & GESSER (2001); BENTO (2002); SOVIK (2002); as traduções de WARE (2004); CARDOSO, (2008), etc.



O atual sistema de classificação racial utilizado nas pesquisas, é razoavelmente correto? E ainda, é possível um sistema essencialmente “correto” de classificação? Qual seria então o número mais “adequado” de categorias étnico-raciais? Ou também, como seria a melhor forma de dar conta das especificidades mencionadas, outorgando o necessário reconhecimento à expressão de identidades socialmente relevantes e de diferenças regionais? (p. 142-143).

De acordo com a relevância da construção de um projeto antirracista, e o direcionamento que entendo caber ao Movimento Negro brasileiro, podemos relacionar tais questões a seguinte síntese interrogativa: O atual sistema de classificação racial favorece ao processo de desconstrução do racismo, tendo em vista a superação da inferiorização da negritude e do traço hegemônico da branquitude?

Para constituição de um arcabouço acadêmico-político que dê conta das mais diversas representações sociais relacionadas a raça/cor, é categoria primar não colocarmos pra debaixo do tapete a contundente fragmentação racial apresentada pela sociedade brasileira. Digo não da fragmentação abissal entre pretos e brancos, esta felizmente já tem sido colocada no foco dos debates há algumas décadas, mas entre os próprios negros e os próprios brancos, sobretudo amparada pela égide do elemento miscigenação.

A superação do nosso racismo, do racismo consequente de práticas coletivas, individuais e cotidianas, é conquistada quando assumimos criticamente nossas atribuições simbólicas, subjetivas e materiais e, mais que isso, quando nos fazemos capazes não de ceder, mas de devolver o que é de direito da população negra, de relacionar o nosso interesse individual com o interesse coletivo e, quando divergente, saber mapear o que de fato é ser um sujeito aliado à luta antirracista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Jorge. *O país do carnaval*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1966.

BARBOSA, Izabel Cristina Oliveira. “*Tornar-se Negro*”: *O processo de formação da identidade negra positivada*. 2010. Disponível em: <http://www.ess.ufrj.br/monografias/105052914.pdf>. Acessado em fevereiro de 2014.

BENTO, Maria Aparecida Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. IN: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith Pompeu (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes. p. 25-57, 2002.



_____. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. IN: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith Pompeu (Org.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes. p. 147-162 2002.

_____. *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.

BRITO, Angela Ernestina Cardoso de. *Educação de mestiços em famílias inter-raciais*. 2004. 137 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2004.

CARDOSO, L. *O branco 'invisível': um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil [Período: 1957-2007]*. Dissertação (Mestrado em Estudos Sociais), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.

_____. Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Rev. latinoam. cienc. soc. niñez juv*, p. 607-630, 2010.

_____. O branco-objeto: O movimento negro situando a branquitude. *Instrumento-Revista de Estudo e Pesquisa em Educação*, v. 13, n. 1, 2011.

CUNHA, Euclides da (1902). Os sertões. In: SANTIAGO, Silviano (Coord.). *Intérpretes do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. 1. 193-606.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1981.

_____. *Carnavais, malandros e heróis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.

DOMINGUES, Petrônio. A negritude brasileira na era global. *Revista Antropologia*, vol.48 no.1 São Paulo Jan./June 2005.

_____. *Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>. Acessado em fevereiro de 2014.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Companhia Editora Nacional. 3ed. 2v. 1978.

FERREIRA, Antônio Onório. *Classificação racial no Brasil, por aparência ou por origem?* 2012. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=8192&Itemid=217. Acessado em fevereiro de 2014.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não-marcada. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 307 – 338, 2004.

FREYRE, Gilberto (1933). Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. In: SANTIAGO, Silviano (Coord.). *Intérpretes do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002a. v. 2. 121-645.



GROSGUÉL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. *Ciência e cultura*, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

KAMEL, Ali. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

KAUFMANN, Roberta Fragoso Menezes. *Ações afirmativas à brasileira: necessidade ou mito?: uma análise histórico-jurídico-comparativa do negro nos Estados Unidos da América e no Brasil*. Porto Alegre: Livr. do Advogado, 2007.

MAGGIE, Ivonne. *A ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil*. (Tese de Titulação) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

MAGNOLI, Demétrio. *Uma Gota de Sangue - História do Pensamento Racial*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

MAZAMA, Ama. O paradigma Afrocentric: Contornos e definições. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Vol. 4. Selo Negro Edições, p. 111–128, 2009.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE. In: BERNARDINO, Joaze et alii. *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

PETRUCCELLI, José Luis. *A cor denominada – Estudos sobre a classificação étnico racial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.

PIZA, Edith e ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. In: Iray Carone (org.) *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PIZA, Edith. *Adolescência e racismo: uma breve reflexão*. Ano 1. Simp. Internacional do Adolescente. 2005. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci_arttext. Acessado em: 18 de fevereiro de 2013.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, p. 59-90, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.



ROCHA, Vera da Silva. *Mestiçagem na Bahia: um estudo sobre construção de identidades na cidade de Salvador*. 2010. 113 f. Dissertação (Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2010.

RODRIGUES, Nina (1894). *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938.

_____. (1899). Mestiçagem, degenerescência e crime. *Revista História, Ciência e Saúde - Manguinhos* [online], v.15, n. 4, p. 1151-1180, 2008. ISSN 0104-5970.

ROMERO, Sílvio. *Ethnographia Brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alves & C, 1888.

ROSEMBERG, Fúlvia. *Vocabulário racial na legislação brasileira de promoção da igualdade racial*. São Paulo: FCC/mimeo, 15 páginas, 2005 [no prelo].

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

REIS, Eneida de Almeida dos. *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*. São Paulo/SP: Editora Altana, 2002.

SCHUCMAN, L. V. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese (Doutorado em Psicologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SOVIK, Liv. *A Branquitude e o Estudo da Mídia Brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos*. In: XXV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DE COMUNICAÇÃO. p. 363-386, 2002.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Aeroplano, 2009.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil*. In: WARE, Vron (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 363-386, 2004.

TRAPP, Rafael Petry. *Memória discursiva e antirracismo: discursos sobre “movimento negro” no Jornal Afro-Latino-América*. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.3, n.8, Jan./Jun.2013.

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

WRAY, Matt (2004), “*Pondo a “ralé” branca no centro: implicações para as pesquisas futuras*”. WARE, Vron. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 339-361, 2004.

*Recebido em março de 2014
Aprovado em maio de 2014*