



BRANQUITUDE E COLONIALIDADE DO SABER

Ana Amélia de Paula Laborne¹

Resumo: Este artigo pretende discutir as interfaces entre a produção do conhecimento e as relações raciais no Brasil. Para tal, adotamos como principal referencial teórico os estudos pós-coloniais, considerando as conexões com a construção da branquitude no contexto brasileiro. O objetivo central é dialogar com as produções que analisam de que maneira a branquitude pode ou não operar no campo do conhecimento científico, mas principalmente na reprodução das desigualdades raciais no Brasil.

Palavras-chave: Raça, Branquitude, Colonialidade, Conhecimento.

WHITENESS AND THE COLONIALITY OF KNOWLEDGE

Abstract: This article intends to discuss the interfaces between knowledge production and the racial relations in Brazil. For such, we adopted as the main theoretical referential the postcolonial studies, considering the connections with the construction of whiteness in the Brazilian context. The central purpose is to dialogue with the productions that analyzes in which way the whiteness may or may not operate in the scientific knowledge field, but mainly in the reproduction of racial inequalities in Brazil.

Key-words: Race, Whiteness, Coloniality, Knowledge.

BLANCHITUDE Et COLONIALITÉ DU SAVOIR

Résumé: Cet article a comme but débater les interfaces entre la production des connaissances et des relations raciales au Brésil. À cette fin, nous avons adopté comme principal référentiel théorique les études postcoloniales, en considérant les connexions avec la construction d'une blanchitude dans le contexte brésilien. L'objectif central est de dialoguer avec les productions qui analysent de quel manière la blanchitude peut ou ne peut pas fonctionner dans le champ de la connaissance scientifique, mais principalement dans la reproduction des inégalités raciales au Brésil.

Mots-clés: Race; Blanchitude; Colonialité; Connaissances.

BLANQUITUD Y COLONIALIDAD DEL SABER

Resumen: Este artículo pretende discutir las interfaces entre la producción del conocimiento y las relaciones raciales en Brasil. Para tal, adoptamos como principal referencia teórico los estudios post-coloniales, considerando las conexiones con la construcción de la blanquitud en el contexto brasileño. El objetivo central es dialogar con las producciones que analizan de que

¹ Integrante do Programa Ações Afirmativas na UFMG. Graduada em Ciências Sociais (UFMG), com Mestrado em Educação (UFMG). Atualmente desenvolve os estudos de doutorado em educação na mesma universidade.



manera la blanquitud puede o no operar en el campo del conocimiento científico, pero principalmente en la reproducción de las desigualdades raciales en Brasil.

Palabra-clave: Raza; Blanquitud; Colonialidad; Conocimiento.

O CONCEITO DE BRANQUITUDE

Apesar da importância de pensarmos as hierarquias raciais no Brasil levando em consideração o conceito de branquitude, grande parte dos estudos que tratam da temática não trazem à tona o lugar do branco, nem tampouco a interferência da branquitude como guardiã silenciosa de privilégios. Fala-se dos problemas do “outro”, o negro, em contraposição ao humano universal, que é o branco.

Cardoso (2008) sustenta o argumento de que a branquitude enquanto um tema de pesquisa sobre relações raciais no Brasil é uma emergência. O autor constatou que a branquitude, como tema de pesquisa, esteve ausente durante o período de 1960 aos 2000, e emergiu nesse início de século (2000-2007). Em sua pesquisa de mestrado o autor encontrou nove trabalhos sobre branquitude no Brasil entre 1957 e 2004, sendo sete artigos publicados em livros, um artigo publicado em um periódico científico e uma tese de doutorado defendida na USP.

Tal situação nos remete às reflexões de Santos (2008, 28). Na perspectiva desse autor, estamos diante de uma ausência que deve ser indagada. Concordando com o autor será preciso produzir uma Sociologia das ausências enquanto um procedimento epistemológico insurgente para tentar mostrar que o que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não-existente. Entender a ausência de uma discussão sobre o ser branco no contexto da produção teórica sobre relações raciais no Brasil poderá ser uma reflexão interessante. Para fazê-la avançar será necessário dar continuidade à reflexão de Santos, ou seja, produzir uma Sociologia das emergências trazendo à tona a discussão sobre essas realidades ocultadas de forma intencional. Em última instância, trata-se de questionar a suposta neutralidade da ciência, tornando explícito que toda investigação científica é contextualmente localizada e subjetivamente produzida.

Alves (2010) constatou situação semelhante. Mesmo utilizando diferentes traduções para o termo original em inglês (*whiteness*) como brancura ou branquidade, poucos foram os trabalhos brasileiros que incorporaram esse conceito como chave



principal de análise. Segunda a autora, foram encontradas duas publicações completas em forma de livro e onze dissertações e teses, das quais apenas duas tomavam como tema central a branquitude. As demais traziam apenas considerações sobre o grupo branco de forma secundária, em sua relação com o grupo negro.

Podemos indagar se a branquitude, enquanto tema emergente das pesquisas sobre relações raciais no Brasil, possui relação com o fortalecimento do movimento negro e sua articulação com o Estado e a academia (CARDOSO, 2008).

Considerando o conceito de branquitude, o primeiro desafio encontrado ao pensarmos a realidade brasileira foi a tradução para o português do termo Whiteness, um conceito que abarca tanto a dimensão corpórea quanto discursiva e simbólica do ser branco (ALVES, 2010, 171). No Brasil, pesquisadores e pesquisadoras adotam duas principais traduções para esse conceito: *branquidade* e *branquitude*.

A branquidade seria um lugar, um status ocupado pelas pessoas brancas e herdada de relações sociais e, fundamentalmente, raciais do passado. De acordo com Sovik (2004), essa dimensão do conceito é importante na medida em que, sem levarmos em consideração as ramificações, reproduções e capacidade de transmutação discursiva assumidas pela branquidade não há como entendermos as hierarquias raciais no Brasil.

No entanto, Piza (2005) sugere que ao adotarmos o termo branquitude vislumbramos a possibilidade de pensarmos a identidade branca para além única e exclusivamente de uma perspectiva racista. Entendido dessa maneira, o conceito abarcaria enquanto possibilidade um movimento de questionamento da supremacia branca enquanto expressão de humanidade. A autora afirma que o conceito de branquitude, em oposição à branquidade (termo também ligado à negritude, no que se refere aos negros)², abarcaria também o questionamento consciente do preconceito e da discriminação que pode levar a uma ação política anti-racista, enquanto resultado de um movimento de reflexão a partir e para fora da própria experiência enquanto brancos.

A tarefa do anti-racismo seria, nesse contexto, expurgar da branquidade suas inclinações dominadoras, forjando, de alguma maneira, uma identidade branca não

² Negritude foi um termo utilizado pelo movimento negro das décadas entre 20 e 30, que buscava a inserção do negro na sociedade através de sua própria negação e por um comportamento imposto pelos brancos. Opõe-se ao movimento negro contemporâneo que reivindica as possibilidades de construção de identidades negras - negritudes - buscando referência em valores positivos existentes tanto nos indivíduos, quanto na cultura, a partir de um ponto de vista negro e de combate à discriminação e ao racismo. (PIZA, 2005, s.p.)



racista. Na verdade, utilizar o termo branquitude nos afastaria do perigo de uma definição estreita dos significados de ser branco, e, no limite, dos modos como os próprios brancos se diferenciam internamente.

Branquitude seria o esforço de compreender os processos de constituição da branquitude para estabelecer uma ação consciente para fora do comportamento hegemônico e para o interior de uma postura política anti-racista e, a partir daí, uma ação que se expressa em discursos sobre as desigualdades e sobre os privilégios de ser branco, em espaços brancos e para brancos; e em ações de apoio à plena igualdade. (PIZA, 2005, s.p.)

O esforço de construir um modo de transpor e sair do legado histórico da branquitude reforça um compromisso com a necessidade de ampliar as possibilidades de construção de identidades brancas que reforçam uma prática anti-racista. Nesse sentido, Bento (2002) pondera que a construção de uma identidade branca não racista sinaliza uma nova possibilidade, reafirmando a esperança de que é possível ter aliados brancos na desconstrução de preconceitos e desigualdades raciais.

Com base nos estudos de Helms (1990), a autora nos apresenta uma tipologia dos estágios de desenvolvimento de uma identidade racial branca que, no limite, poderiam sinalizar maneiras alternativas de ser branco, para além única e exclusivamente da lógica do “branco opressor”. (BENTO, 2002, 43)

Interessante pensar a forma como alguns autores problematizam a utilização desse conceito para analisar as relações raciais no Brasil. Alves (2010), ao fazer uma crítica ao conceito, afirma que, por seu caráter estrangeiro, utilizado em contextos mais polares, com linhas de cor mais bem definidas, não se aplicaria a realidade brasileira. Apesar da crítica ao termo, percebemos que os estudos sobre branquitude foram fundamentais para o desenvolvimento de seu trabalho, servindo de principal referencial teórico para sua pesquisa. A autora, apesar das ambigüidades inerentes ao sistema de classificação racial no Brasil, ao admitir uma lógica embasada na dicotomia racial entre negros e brancos, distinção binária hierarquizada em que ao primeiro elemento se atrelam significações positivas, reafirma a necessidade de pensarmos os significados de ser branco no contexto brasileiro.

Para Sovik (2004), focar a branquitude no Brasil não significa importar relações raciais de outros países, mas sim identificar um problema dentro de um contexto específico. Esse conceito, na verdade, traz à cena e nomeia o componente



racial branco, completamente “neutralizado” nas relações raciais, tornando visível o que socialmente se faz questão de velar, isto é, que a desigualdade do ponto de vista das raças é polarizada entre brancos e negros. Como afirma Harris (1993), a branquitude é uma propriedade, continuamente sustentada pelo racismo estrutural de sociedades como a brasileira. Mais do que divisões ou lutas de classe, os privilégios advindos da branquitude tem como fundamento as representações racializadas em contextos de hierarquias de poder.

Nessa mesma perspectiva, Frankenberg (1995) entende branquitude como um posicionamento de vantagens estruturais, de privilégios raciais. Também ressalta que é um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e a sociedade. Finalmente observa que esse conceito diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são normalmente não-marcadas e não-nomeadas.

Neste contexto é que podemos caracterizar a branquitude como um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade.

Adotaremos nesse artigo o conceito de branquitude compreendendo que o mesmo abarca interpretações diversas. A branquitude é entendida aqui como um modo de comportamento social, a partir de uma situação estruturada de poder, baseada numa racialidade neutra, não nomeada, mas sustentada pelos privilégios sociais continuamente experimentados. Assim, observa-se que a branquitude enquanto esse lugar de poder articula-se nas instituições (universidades, empresas, organismos governamentais, etc.) que são por excelência, conservadoras, reprodutoras, resistentes e cria um contexto propício à manutenção do quadro das desigualdades. Ao mesmo tempo, concordando com as análises de Piza (2005), entendemos que esse conceito nos possibilita incorporar um questionamento do lugar de privilégio associado à identidade branca.

Ao destacarmos as questões inerentes à branquitude entendemos a importância de pensarmos as relações raciais destacando prioritariamente a relação entre os sujeitos, negros e brancos. Nesse sentido, não podemos nos esquecer de que os brancos também constroem uma identidade racial.



Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são nomeadas como inferiores por não serem considerados sujeitos racionais. O conceito de raça converteu-se, então, em um critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder mundial.

A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referencia legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade. (QUIJANO, 2010, p. 119-120)

Consolidou-se assim, uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, no limite, sujeito racional europeu e objeto de estudo não-europeu. Nesse processo, o colonizador é concebido como representando a Europa em distinção do resto do mundo.

Nas discussões sobre racismo e colonialismo, insere-se a reflexão sobre a alteridade, ou seja, do reconhecimento do Outro e da possibilidade de tornar-se Outro. A construção do Outro subalternizado se deu de forma a criar uma nova identidade racial, colonial e negativa, que implicava na desconsideração de seu lugar na história da produção cultural da humanidade.

A perspectiva colonialista consiste exatamente na recusa do reconhecimento do Outro como igual e na sua conversão em objeto. Fanon (2008) argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o eu e o outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é freqüentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo é, portanto, uma luta para entrar na dialética do eu e do Outro, enquanto sujeito.

De fato a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. A noção de raça opera aqui como dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O autor ressalta ainda que racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos como negros, como diferentes de um modelo posto como natural, os brancos.

porém, assentada em uma interpretação biológica, naturalizante e hierarquizadora da diversidade humana e cultural.



A colonialidade do poder, embasada na imposição da idéia de raça como instrumento de dominação, foi um fator determinante dos processos de construção nacional baseados no modelo eurocêntrico. A branquitude ocupa posição privilegiada nessa discussão quando entendemos esse conceito enquanto um construto ideológico extremamente bem sucedido do projeto modernista de colonização. Exatamente por deter o poder de definir o eu o Outro, se torna um instrumento de poder.

Qualquer teoria possível de classificação social das pessoas exige necessariamente um indagar na história sobre as condições e as determinações de uma dada distribuição de relações de poder numa dada sociedade. Porque é essa distribuição de poder entre as pessoas de uma sociedade o que as classifica socialmente, determinando as suas recíprocas relações e gera as suas diferenças sociais, já que as suas características empiricamente observáveis e diferenciáveis são resultados dessas relações de poder, dos seus sinais e das suas marcas. (QUIJANO, 2010, p. 113)

No caso brasileiro, a realidade de que a branquitude está associada ao prestígio social, econômico e político reafirma a verdadeira divisão bipolar da sociedade entre negros e brancos, que o discurso da mestiçagem insiste em mascarar. Essa realidade liga profundamente os modos de funcionamento do racismo no Brasil às hierarquias raciais de outras sociedades fundadas no colonialismo europeu.

Ramos (1957) já ponderava que, para os sujeitos considerados brancos, uma origem norte-americana ou européia é um trunfo dentro do sistema mundial de prestígio em um mundo pós-colonial. Assim, a civilização européia parece ser uma espécie de modelo identitário para as elites nacionais.

Para garantir a espoliação, a minoria dominante de origem européia recorria não somente à força, à violência, mas a um sistema de pseudojustificações de estereótipos ou a processos de domesticação psicológica. A afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da cor negra era um dos suportes psicológicos da espoliação. (RAMOS, 1957, p. 175)

Porém, não se pode deixar de reconhecer que, no contexto brasileiro, a mestiçagem traz, de fato, maior complexidade para entender as relações raciais e de poder. Ao mesmo tempo em que ela mascara a bipolaridade racial estrutural da sociedade que tem raízes históricas na escravidão e no colonialismo, ela também se transformou em um componente constitutivo do imaginário racial e da diversidade cultural presente na sociedade brasileira. Nesse sentido, cabe destacar que juntamente com as hierarquias raciais que reforçam os lugares de poder em uma sociedade



racializada, como é o caso do Brasil, existe a idéia e o sentimento de que “estamos todos juntos e misturados” e isso nos faz mais “democráticos” do que outros contextos culturais. Essa concepção nos faz crer que as distâncias e distinções raciais não existem.

A análise sobre a branquitude, a colonialidade e o conhecimento, no Brasil, não pode deixar de considerar a dimensão da mestiçagem. Caso contrário, ficaremos presos a uma dicotomia racial rígida e não compreendemos as nuances desse processo as quais poderão nos ajudar a entender melhor os significados culturais que a branquitude assumiu em nossa cultura desde o período colonial e como a mesma ainda continua operando nos tempos atuais, os quais são marcados pela colonialidade do poder e do saber, na perspectiva abordada por Quijano (2010) e Santos (2008).

No que se refere ao mundo contemporâneo, Santos (2006) conceitua globalização, ou melhor, globalizações enquanto conjuntos de relações sociais constituídos por relações de poder diferentes e desiguais, e, dessa maneira qualquer processo de globalização seria também um processo de localização. A globalização seria, então, tanto um processo de integração/ inclusão quanto um processo de exclusão na medida em que não é um fenômeno único e monolítico. Segundo o autor, o conceito cobre muitos fenômenos diferentes e até contraditórios.

Assim, para Santos (2008), na maioria das sociedades pós-coloniais, o fim do colonialismo enquanto relação política não significou o fim da colonialidade enquanto relação social, perpetuando formas de sociabilidade autoritárias e discriminatórias.

O colonialismo, mesmo depois de terminar como relação política, continua a impregnar alguns aspectos da cultura, dos padrões de racismo e de autoritarismo social e mesmo das visões dominantes das relações internacionais. (SANTOS, 2008, p. 39)

E isso não foi diferente no contexto brasileiro. Na realidade, a persistência desse padrão colonial eurocêntrico no Brasil manifesta-se através da utilização acrítica de muitas noções e conceitos coloniais e racistas. Nesse contexto, uma postura não racista requer uma atenção contínua e rigorosa para o modo como a construção da raça influenciou os posicionamentos sociais na sociedade brasileira. Esses conceitos e noções informam práticas sociais e de conhecimento. Essa afirmação implica em considerar que a luta contra o racismo acontece não apenas no âmbito das interações sociais, mas também no âmbito epistemológico, na esfera do conhecimento.



A COLONIALIDADE DO SABER

Como parte desse padrão de poder mundial, a Europa concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de produção de subjetividade, de cultura, e de maneira especial de conhecimento, da produção do conhecimento. Esse processo se deu muitas vezes de forma violenta, com a repressão das formas de produção de conhecimento dos colonizados, de seus padrões de produção de sentido, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. (QUIJANO, 2005)

Nessa mesma perspectiva, Fanon (2008) argumenta que a colonização acarreta mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Esses padrões são impostos inclusive nos métodos pelos quais as ciências são construídas. Trata-se do colonialismo epistemológico.

Isso significa dizer que, para além de um legado de desigualdade e injustiça sociais oriundos do colonialismo e do imperialismo, há também um legado epistemológico do eurocentrismo que dificulta a compreensão do mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemologias que lhe são próprias.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. (SANTOS, 2010, p. 11)

Nesse ponto, as ciências sociais emergentes foram extremamente importantes para a implementação e manutenção desse projeto colonialista, pois definiam quais eram as regras, as leis que governavam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, legislava e implementava suas políticas a partir desta normatividade cientificamente legitimada.

As ciências sociais funcionam estruturalmente como um ‘aparelho ideológico’ que, das partes para dentro, legitimava a exclusão e o disciplinamento daquelas pessoas que não se ajustavam aos perfis de subjetividade de que necessitava o Estado para implementar suas políticas de modernização; das portas para fora, por outro lado, as ciências sociais legitimavam a divisão internacional do



trabalho e a desigualdade dos termos de troca e de comércio entre o centro e a periferia, ou seja, os grandes benefícios sociais e econômicos que as potências européias obtinham do domínio de suas colônias. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 179)

É nesse momento que as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade moderna européia se convergem nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas se convergem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o modelo a ser seguido por todos os povos do planeta.

Existindo uma forma ‘natural’ do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de ‘se superarem’ e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial). (LAENDER, 2005, p. 34)

Santos (2008) afirma que é preciso questionar essa universalidade, pois a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo. Dessa maneira, o autor compartilha da crítica ao universalismo, à unilinearidade da história e às totalidades hierárquicas. Essa crítica ao universalismo e ao historicismo sugere a exaustão de um modelo de modernidade ocidental, mas não é suficiente, afirma o autor, para eliminar o eurocentrismo ou etnocentrismo ocidental que subjaz às concepções dominantes do pós-modernismo.

Entendemos que todo conhecimento é contextual. No entanto, não podemos perder de vista que o contexto é uma construção social, algo dinâmico, produto de uma história. Por isso, Santos (2008) nos coloca a importância de um conhecimento situado que explicita o lugar geopolítico das teorias a partir de seus conteúdos e orientações. Do contrário poderemos reduzir uma disputa teórica a uma questão de sociologia do conhecimento.

Não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos; o que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos é de um pensamento alternativo às alternativas. (SANTOS, 2008, p. 20)

Na verdade, entendemos que não existe ciência pura, o que existe é um contato cultural de produção de ciência. Partindo desse pressuposto, a intenção não é descobrir



como o conhecimento representa o real, mas entender o que determinado conhecimento produz na realidade.

Essa busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade e da ciência. Requer o questionamento dessas pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciência.

Essa perspectiva nos parece interessante na medida em que existem teorias que afirmam que o padrão de conhecimento é racializado e racista. Nesse sentido, Quijano (2010) problematiza a legitimação de um modo de produzir conhecimento eurocentrado, denominado racional, que privilegiava uma perspectiva cognitiva que atendia aos interesses do modelo capitalista da modernidade. O autor propõe um rompimento com essa perspectiva na medida em que, para ele, só é possível construir conhecimento de forma contextualizada.

Essas construções seriam, na verdade, uma história das necessidades, mas também de desejos, de intenções, de opções e preferências. São, em alguma medida, fruto das relações de poder presentes na sociedade. Mais interessante ainda é pensar que as ações ou omissões humanas não podem ser analisadas de forma separada do contexto e das condições sócio-históricas de suas ações, de suas subjetividades. As opções, nesse sentido, não acontecem no vazio, mas em um momento histórico específico.

Nesse sentido, é importante, ao analisar a branquitude, refazer essa história, considerando a forma como essas narrativas históricas são construídas, refletindo sobre as estratégias de manutenção dos privilégios dessa elite pós-colonial branca e identificando novas maneiras de identificação racial dos sujeitos brancos. Outro ponto fundamental é indagar que tipo de branquitude vem se construindo na sociedade brasileira e como a mesma se relaciona com os processos de produção do conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, L. *Significados de ser branco – a brancura no corpo e para além dele*. São Paulo, Universidade de São Paulo 2010 (dissertação de mestrado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo).



SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, CES, 2010.

SOVIK, L. *Aqui Ninguém é Branco: hegemonia branca e media no Brasil*. In: Vron Ware. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

Recebido em março de 2014

Aprovado em maio de 2014