

O LADO BRANCO DO RACISMO: A GÊNESE DA IDENTIDADE BRANCA E A BRANQUITUDE

Janaína Ribeiro Bueno Bastos¹

Resumo: O presente artigo trata da constituição da identidade branca, examinado como se deu sua construção mediante a imbricação entre colonialismo europeu, escravismo e a ideia de raça. O presente trabalho reflete sobre a não neutralidade da identidade branca em relação ao problema do racismo e a constituição das desigualdades raciais recorrentes, bem como discute a branquitude como um legado que resulta em privilégios para os indivíduos categorizados como brancos. Conclui-se que a identidade branca, por conta de seu próprio processo de formação, está intimamente ligada ao surgimento e manutenção das desigualdades raciais na sociedade vigente.

Palavras-chave: Identidade branca; branquitude; racismo; desigualdades raciais.

WHITE RACISM SIDE: THE GENESIS OF WHITE IDENTITY AND WHITENESS

Abstract: This article focuses on the formation of white identity, examined how was its construction by the imbrication between European colonialism, slavery and the idea of race. This work reflects on the non-neutrality of white identity in relation to the problem of racism and the establishment of recurring racial inequalities, and discusses whiteness as a legacy that results in privileges for individuals categorized as white. We conclude that white identity, because of their own training process, is closely linked to the emergence and maintenance of racial inequalities in the current society.

Keywords: white identity; whiteness; racism; racial inequalities.

LE CÔTE BLANC DU RACISME: LA GENESE DE L'IDENTITÉ BLANC ET LA BLANCHITUDE

Résumé: Cet article traite de la formation de l'identité blanche, en examinant comment est se donné sa construction par le chevauchement entre le colonialisme européen, l'esclavage et l'idée de race. Ce travail reflète sur la non-neutralité de l'identité blanche en relation au problème du racisme et de la création d'inégalités raciales récurrentes et discute blancheur comme un héritage résultant en des privilèges pour les personnes classifiées comme blanches. Nous concluons que l'identité blanche, à cause de leur propre processus de formation est étroitement liée à l'émergence et le maintien des inégalités raciales dans la société actuelle.

Mots-clés: identité blanche; blanchitude; le racisme; les inégalités raciales.

EL LADO BLANCO DEL RACISMO: LA GÉNESIS DE LA IDENTIDAD BLANCA Y LA BLANQUITUD

¹ Mestra em Educação pela Universidade de São Paulo. Especialista em Educação para as Relações Étnico-raciais pela Universidade Federal de São Carlos. Possui graduação em Pedagogia. Foi professora na rede pública de ensino, tem experiência na área da coordenação e gestão escolar. Atualmente é Pedagoga no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo. Tem experiência da área da Educação, com ênfase nas áreas da Psicologia e Educação e Relações Étnico-raciais, atuando principalmente nos seguintes temas: educação das relações étnico-raciais, professores brancos, branquitude e personalidade.



Resumen: El presente artículo habla de la constitución de la identidad blanca, examinando como se dio su construcción mediante la imbricación entre colonialismo europeo, esclavismo y la idea de raza. El presente trabajo refleja sobre la cuestión que no hay neutralidad en la identidad blanca en relación al problema del racismo y la constitución de las desigualdades raciales recurrentes, bien como discute la Blanquitud como un legado que resulta en privilegios para los individuos categorizados como blancos. Concluye que la identidad blanca, por cuenta de su propio proceso de formación está íntimamente presa al surgimiento y manutención de las desigualdades raciales en la sociedad vigente.

Palabras clave: identidad blanca; blanquitud, racismo; desigualdades raciales.

INTRODUÇÃO

Em nosso país, o racismo e as desigualdades raciais são frequentemente abordados como problemas que envolveriam unicamente a população afrodescendente. É recorrente o discurso que nega a existência desses problemas e culpabiliza as vítimas por sua produção, porquanto acusa que “o racismo só existe na cabeça do negro”.

Ao mesmo tempo, é notório o fato de que as tentativas de se estabelecer diálogos sobre a questão constituem-se quase que exclusivamente em torno da população negra, sendo que, na maioria das vezes, a palavra “negro” e suas derivações são as únicas empregadas e enfatizadas na abordagem central do tema, porquanto “o racismo afeta as pessoas negras”, “a maioria das vítimas de violência são negras” ou “os negros habitam as periferias das cidades”, entre outras afirmações discursivas que terminam por reiterar a sensação de que o racismo seria um problema que diz respeito aos negros, e que os demais segmentos da população, sobretudo o grupo branco, nada teriam a ver com isso.

Contudo, necessitamos desenvolver o exercício de voltar o olhar para o avesso dessas afirmações, para o grupo que usufrui o outro lado dessa moeda, cujos membros são beneficiados na hierarquia do racismo, e que por isso mesmo, terminam por habitar os melhores bairros, detêm as melhores posições sociais e econômicas e possuem maior trânsito e mobilidade social ainda quando na mesma posição econômica que os negros.

Em outras palavras, é necessário questionar o papel do grupo branco nessa relação, que embora se mostre aparentemente ausente nas afirmações sobre o racismo e seus efeitos, acaba por possuir um papel central, porquanto a subalternização só ocorre em relação, ou seja, em decorrência da exaltação do outro. Conforme aponta Bento (2002), é mister compreender o lugar do grupo branco na manutenção das desigualdades raciais.



A despeito dos discursos que apregoam o racismo como um problema do negro, do qual o grupo branco estaria distanciado, a própria identificação do referido grupo como “branco” mantém uma relação semântica de antagonismo com o termo “negro”. Logo, seria errôneo imaginar que esses dois grupos não manteriam qualquer relação entre si, bem como conceber uma distância entre suas constituições identitárias.

Dessa forma, este texto compreende uma reflexão sobre os fatos históricos que possibilitaram – ou impuseram – a emergência da identidade branca, na busca de se demonstrar as relações estabelecidas entre esse grupo e a constituição das desigualdades raciais. Nessa perspectiva, a ação de desvelar a constituição da identidade branca compreende um passo necessário na caminhada em prol da destituição das relações raciais assimétricas e silenciadas travadas no Brasil. Ora, se a identidade branca e os indivíduos classificados como tais frequentemente são vistos com neutralidade frente as desigualdades raciais, este artigo possui como objetivo lançar luzes sobre esse suposto distanciamento.

Se, conforme resgata Munanga (2009), a construção da identidade decorre da aquisição da consciência acerca das diferenças existentes entre “nós” e “outros”, investigar o contexto de nascimento da identidade branca envolve o retorno a um marcante capítulo da história da humanidade, cuja cena principal compreende o encontro dos colonizadores – “brancos” – com os povos que se tornaram objetos do colonialismo – “não brancos”.

O COLONIALISMO EUROPEU E A IMPOSIÇÃO DE UMA HEGEMONIA

Munanga (2009) defende que embora possamos reunir definições sobre a identidade de um grupo, um melhor entendimento sobre o mesmo demanda o resgate de sua construção sócio-histórica. Por conseguinte, compreender o espaço que a população branca ocupa nas relações raciais requer um olhar sobre a trajetória histórica do mesmo, bem como sobre seus lugares de emergência e os contextos que possibilitaram sua consolidação.

Delinear a emergência dos contornos que caracterizam a identidade branca representa uma tarefa complexa, tendo em vista que a categoria “branco” para o senso comum dimensiona uma aparência biológica que se impõe por si própria (Munanga, 1999), em função de representar “naturalmente” a coloração da tez de um indivíduo e



seus respectivos traços fenotípicos de ascendência europeia, tais como nariz afilado, cabelos lisos e claros, olhos também claros, entre outros. Porém, o autor afirma que ainda que a percepção da diferença se dê no campo do visível, a ideia de cor compreende uma categoria cognitiva de cunho ideológico herdada do processo de colonização, a qual afetou profundamente a constituição das identidades dos diferentes grupos. Todavia, podemos imaginar que a categoria “branco” seja o oposto necessário da gênese do conceito de negro.

A ideia de cor sofreu um processo de apropriação pela ciência, tanto pela biologia como pela genética e depois pela psiquiatria e pela medicina social ao longo dos séculos XIX e XX, acompanhando a reestruturação social, política e econômica, bem como o desmantelamento do escravismo, transformando-se assim, em um critério essencialista de exclusão (Hofbauer, 2006), ideologia da qual se apropriou o colonialismo europeu do século XIX. Isso porque até o fim da Idade Média a cor da pele de um indivíduo ou grupo não era concebida de forma objetiva ou biológica, sendo antes subordinada a uma visão de mundo divinizada, fundada no paradigma religioso que norteou esse período histórico (Hofbauer, 2006). Na ótica do referido parâmetro, a cor branca remetia à bondade, à pureza e à fé verdadeira, enquanto a preta ou negra era simbolicamente associada ao mal e ao pecado.

Nesse período, os povos que hoje são reconhecidos como “legitimamente” brancos porquanto oriundos da Europa não se identificavam e se apresentavam até então como europeus, mas situavam suas identidades a partir do estabelecimento de diferenças geográficas, linguísticas e culturais, tomando como referência o país de origem (Rossato; Gesser, 2001). Semelhantemente, embora apresentassem os traços fenotípicos que na contemporaneidade correspondem à fisionomia da branca, tampouco se apresentavam ou se identificavam como brancos.

Sendo assim, os referidos povos se identificavam como portugueses, espanhóis, ingleses e não como europeus ou simplesmente “brancos”. A branca só passou a ser entendida como um traço comum entre as diferentes ascendências quando grupos de colonizadores – portugueses, espanhóis, ingleses – passaram a empregar a mesma na construção de um argumento legitimador dos interesses de exploração e dominação sobre os demais grupos, os quais foram classificados posteriormente como “não brancos”.

De acordo com Munanga (2009), o contato mais sistemático entre os povos europeus – posteriormente classificados como “brancos” – e as populações africanas – “não brancas” – pode ser situado em meados do século XV, período em que teve início o expansionismo europeu. Quijano (2000) chama a atenção para o fato de que embora os futuros europeus já tivessem tido contato com os futuros africanos desde os tempos do Império Romano, não se havia pensado em uma codificação geográfica das diferenças antes da conquista da América. Semelhantemente, até o século XVI, o paradigma de inclusão ou exclusão não se encontrava pautado na cor, mas sim na aceitação religiosa, ou seja, no “pertencimento ou não à cristandade” (Hofbauer, 2006, p.85), critério esse estabelecido pelos europeus.

Com a abertura da corrida expansionista que permeou o referido século, aventureiros portugueses desembarcaram na costa africana seguidos por outros grupos de colonizadores, a saber, franceses, ingleses e holandeses. Nesse contexto, emanavam interesses econômicos por parte dos navegantes europeus, bem como o desejo de expansionismo e domínio.

Ainda no século XV, outros navegantes da Europa chegaram à América. No encontro marcado pela ausência de alteridade, os colonizadores ignoraram as especificidades dos vários povos que habitavam a “nova terra”, e sintetizaram a diversidade dos mesmos em uma única categoria identitária, denominando-os simplesmente como “índios”. Os invasores passaram a questionar a própria humanidade dessas populações, em função de suas diferenças culturais e físicas, porquanto os habitantes do novo mundo ainda se mostravam muito diferentes das “familiares” populações que habitavam a Europa (Munanga; Gomes, 2006). Isso porque no horizonte da invenção do ocidente, ser homem virara sinônimo de ser europeu (Trouillot, 1995).

Essas diferenças que separavam os invasores dos nativos foram empregadas pelos primeiros para categorizar os povos das Américas como selvagens e primitivos, os quais, de acordo com a perspectiva dos colonizadores, não poderiam ser deixados ao sabor de seus instintos. Frente a essa etnocêntrica constatação, os futuros brancos tomaram para si a missão de civilizar e integrar os “estranhos” povos em sua cultura supostamente superior, a partir da implantação da “Missão Civilizadora”.

Porém, o discurso da referida missão escondia o intento da dominação política e econômica. A fim de consolidarem a empreitada colonial, os dominadores lançaram mão dos povos da América no intuito de utilizá-los como mão-de-obra escrava na

exploração de riquezas, fator necessário para o estabelecimento de uma economia capitalista voltada ao atendimento de interesses externos.

Nesse contexto, Quijano (2000) enfatiza o genocídio praticado contra os índios nos primeiros anos da colonização, considerando os massacres executados por portugueses e espanhóis, os quais somados às epidemias instauradas a partir do contato com os colonizadores terminaram por dizimar a força de trabalho ameríndia. Posteriormente, outras populações foram tomadas para o trabalho escravo, no intuito de substituírem a mão de obra indígena: os indivíduos do futuro continente africano, cujo tráfico havia se tornado uma verdadeira fonte de lucro para os dominadores europeus.

Munanga (2009) enfatiza que muito embora houvesse uma polêmica desencadeada pelo dominicano Las Casas a respeito da escravização dos ameríndios e dos africanos, os europeus não viam problema moral na prática do escravismo, uma vez que a condição de liberdade não era geral entre os povos europeus e a resistência dos africanos à missão evangelizadora, na ótica dos dominadores, revelaria sua intensa corrupção e natureza pecaminosa, perspectiva essa que foi somada aos pretextos que buscavam justificar a escravização empregada no colonialismo. Dessa forma, os africanos capturados como escravos eram batizados antes da viagem, nas capelas instaladas nos navios negreiros.

Embora a escravidão seja um fenômeno antigo na história da humanidade, a forma como essa prática foi introduzida na América trouxe profundas implicações nas relações humanas, tendo em vista que paulatinamente a escravidão branca foi extinta no Mediterrâneo e o uso exclusivo da mão de obra africana suscitou uma linha de cor que diferenciava homens livres de escravos (Hofbauer, 2006), o que mais tarde se codificou na distribuição de privilégios e estigmas entre indivíduos categorizados como “brancos” e “não brancos”.

Porém, nesse processo, a categoria cor só foi empregada mais tarde para delimitar as diferenças, resultando do discurso sobre a existência de raças humanas empreendido pelo colonizador, que buscava comprovar a suposta inferioridade dos povos dominados no intuito de legitimar o escravismo dos mesmos.

O empreendimento colonial europeu fora impulsionado pela busca do poder e de riquezas. Conforme afirma Calligaris (1999), a matéria-prima da colonização abarcava o desejo de pequenos nobres que em suas terras não conseguiam mais ser nobres bem como a procura de burgueses por nobreza. Os colonizadores almejavam ocupar o topo



de uma hierarquia, lugar esse que lhes outorgaria o controle e o poder, o qual, porém, não poderia ser conquistado na pátria-mãe, frente aos seus semelhantes, sobretudo no contexto das crises pelo qual atravessava o velho mundo.

O empreendimento colonial, a partir do momento em que se identificou com a monocultura, com a posse de grandes extensões de terra e com a escravização de povos nativos e deportados, prometia o vislumbre das riquezas inimagináveis, o alcance da segurança econômica e o controle dos diferentes povos. O controle dos povos se daria a serviço dos interesses de dominação e exploração, permeados pela intolerância e hostilidade, por conta da ameaça que essas populações representavam para os dominadores; ameaça essa marcada pelo estranhamento e pelo medo oriundo das típicas fantasias que perpassam sujeitos autoritários (Adorno et al., 1965). No caso, via-se justificada pelo pretense desejo de cristianização e de civilização dos povos nativos da América e da África.

Bento (2002), na esteira de Adorno, compreende esse medo como originário de uma paranoia através da qual o indivíduo elabora um Outro a partir de si. Um Outro ameaçador, um diferente de si, no qual se projetam as características negativas que o sujeito não consegue assumir como suas. Um Outro que apesar de ser projetado no diferente, tem mais a ver consigo próprio, tal como o fato dos europeus terem transformado os povos colonizados em Outros, atribuindo aos mesmos uma suposta agressividade, bestialidade, sexualidade exacerbada, inclinações para o pecado, os quais comportariam em síntese, a simbologia do mal.

Entretanto, um breve olhar sobre o processo histórico que envolveu a dominação europeia por si só revela que esse Outro tem mais a ver com o próprio europeu do que com qualquer povo conquistado pelo mesmo sob esse pretexto (Bento, 2002). No brutal colonialismo sustentado pela civilização europeia, pode-se afirmar que a mesma projetou nos povos africanos as características negativas que não queria ver em si. Nesse sentido discorre Fanon (2008):

Nas profundezas do inconsciente europeu elaborou-se um emblema excessivamente negro, onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia entrou em contacto com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal (Fanon, 2008, p.161).



Fanon (2008) nomeia como inconsciente europeu o inconsciente coletivo adquirido pela civilização europeia nessa etapa de expansão. O autor, psicanalista, utiliza o conceito de inconsciente coletivo como um fenômeno cultural, adquirido socialmente, comportando “o conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado” (Fanon, 2008, p.159). No contexto de autoritarismo e dominação que compreendeu o fenômeno do colonialismo, os colonizadores podem ter se valido de um mecanismo apontado por Carone (2012), também com base em Adorno, através do qual o sujeito projeta nos grupos contraidentificações, ou seja, as mazelas, os fracassos e as características negativas que não quer ver em si ou em seu grupo, ao mesmo tempo em que idealiza o grupo com o qual se identifica.

Nessa perspectiva, é necessário resgatar que o expansionismo europeu intensificou na sociedade ocidental a percepção de que os seres humanos eram profundamente diferentes, o que terminou por colocar em xeque a limitada e etnocêntrica concepção europeia de humanidade (Munanga, 2004). Tormenta essa que, até o século XVII, foi elucidada estritamente por explicações de cunho teológico, tendo em vista que o paradigma religioso direcionava a sociedade da época.

O empreendimento do colonialismo possibilitou aos conquistadores europeus a expansão do domínio econômico e territorial. Nesse processo, o domínio dos povos que habitavam as regiões alcançadas tornou-se fundamental para a consolidação da conquista. Com esse intuito, a elite europeia se estabeleceu como grupo dominante através da imposição de um sistema segregativo que atribuía às populações conquistadas o estereótipo da inferioridade, com o objetivo de justificar as formas de exploração às quais foram submetidas (Van Dijk, 2008).

O “sucesso” obtido pelo colonialismo no domínio dos demais povos apontava para a urgência da elaboração de uma explicação para as diferenças humanas que beneficiasse os dominadores, de forma a assegurar a estabilização de seu poder. Nesse contexto, os dominadores, que antes haviam justificado a escravização valendo-se de distorções dos pressupostos bíblicos, missões de cristianização e civilização, lançam mão da ideia de raça, originária da zoologia, a fim de tecer uma justificativa aparentemente coerente com a ciência para a subalternização dos grupos colonizados.

Conforme demonstra Quijano (2000), o conceito de raça foi empregado enquanto codificação das diferenças existentes entre conquistadores e conquistados, de forma a constituir uma categoria que outorgava aos primeiros a posição “natural” da



superioridade, restando aos últimos a cessão dos níveis inferiores da hierarquia racial. O autor adverte que a invenção da raça abarcava a naturalização de ideais e práticas remotos.

Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundante, das relações de dominação que a conquista impunha. Sobre essa base, foi classificada a população da América, e depois do mundo, no dito novo padrão de poder (...) Na América, a ideia de raça foi um modo de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu sobre o resto do mundo, levaram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela a elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes (Quijano, 2000, p.122-123, tradução minha).

Quijano (2000) afirma que uma vez que as relações sociais passaram a ser mediadas pela ideia de raça, novas identidades sociais acabaram sendo geradas na América, tais como índios, negros e mestiços. Da mesma forma, as identidades de espanhol e português foram sintetizadas na ideia de “europeu”, denotando, inclusive, um sentido racial.

Entretanto, torna-se pertinente enfatizar que a síntese identitária de “europeu” não eliminou as hierarquias existentes entre os próprios povos colonizadores. Nesse sentido, Santos (2003) aponta o colonialismo português como subalterno ao britânico, bem como a posição de inferioridade ocupada por Portugal em relação aos demais países europeus.

O autor demonstra como os portugueses eram estigmatizados desde o século XV por ingleses, franceses e alemães, que os concebiam como povo subdesenvolvido, indolente, sensual, violento, ignorante, supersticioso, irracional e sem hábitos de higiene, além de selvagens pela capacidade de integrar-se aos povos das colônias, miscigenando-se com eles.

O colonialismo empreendido pelos portugueses não aboliu as fronteiras simbólicas entre estes e os demais povos da Europa, porém, permitiu aos mesmos apropriarem-se do *status* de “colonizadores europeus” nas terras conquistadas, mediante o rebaixamento dos povos nativos, nos quais os portugueses projetaram os estereótipos que eram atribuídos a si próprios (Santos, 2003).



Nesse processo, Quijano (2000) aponta que paulatinamente as identidades foram associadas e hierarquizadas em função das relações de dominação estabelecidas na sociedade colonial, o que possibilitou o emprego das ideias de raça e identidade racial como meios de classificação das populações da América e do resto do mundo, a partir de uma visão eurocêntrica.

Com o passar do tempo, os dominadores passaram a codificar como cor os traços fenotípicos dos povos explorados, tomando a mesma como o indício mais evidente da classificação racial (Quijano, 2000). Assim, a divisão de cor surgiu para sintetizar e demarcar as novas identidades e os papéis constituídos em decorrência do processo de colonização, visando categorizar e distinguir visivelmente colonizadores de colonizados, dominantes de dominados, “superiores” de “inferiores”, “brancos” de “não brancos”.

Munanga (2009) adverte que as relações de dominação não se tornaram legítimas em virtude das diferenças, mas sim que a categorização das mesmas surgiu e foi empregada a serviço do processo de dominação, tal como aconteceu com a difusão do conceito de raça. Nesse quesito, o autor afirma que:

É verdade, objetivamente, que os negros colonizados são oprimidos na sua cor porque o são como indivíduos e povos. Mas o erro, mitológico, é afirmar que a opressão *por causa de sua raça*. Os negros não foram colonizados porque são negros; ao contrário, na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vista à expansão colonial, é que se tornaram pretos (Munanga, 2009, p.81).

Na mesma linha de raciocínio, pode-se tecer inferências acerca da construção da categoria e identidade racial branca, tendo em vista que o branco não se tornou colonizador e dominou as populações não brancas pelo fato de ser branco e, portanto, supostamente superior; ao contrário, antes o grupo de colonizadores construiu a referida categoria em decorrência de sua dominação, como demarcadora e legitimadora de sua condição dominante construída historicamente. Uma vez que os povos colonizados foram reduzidos às categorias identitárias de índio ou negro, os colonizadores, em contraposição aos colonizados, passaram a se auto-classificar como “brancos”, categoria essa que absorveu todo o privilégio simbólico oriundo das determinações do segmento europeu.



Logo, pode-se inferir que o surgimento da identidade branca tornara-se um produto necessário para a consolidação do colonialismo europeu, tomando por base a “brancura” da tez dos dominadores como traço identitário nítido em contraposição aos povos colonizados, visando seu domínio e exploração. Assim, a formação do grupo branco deu-se pelo viés da imposição, da opressão e do autoritarismo, no intuito de demarcar sua suposta supremacia.

E esse jogo de significados associados às novas identidades produzidas e sintetizadas na ideia de raça terminou por impactar significativamente os diferentes grupos, afetando não somente colonizados, mas também colonizadores.

BRANQUITUDE: O LEGADO DA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE BRANCA

A construção da identidade branca deu-se mediante a imposição de uma suposta supremacia por parte dos colonizadores europeus, fundada na elaboração de discursos que buscaram, a todo custo, tecer uma justificativa plausível para a exploração dos povos colonizados. Segundo Steyn (2004), o processo histórico que perpassou a constituição do grupo branco e das demais identidades a partir do colonialismo europeu resultou na elaboração de um construto ideológico, o qual atribui privilégio e poder à identidade branca, tomando-a como parâmetro para julgar os demais grupos, a saber, branquitude.

De acordo com Frankenberg (1995), o conceito de branquitude abarca um conjunto de aspectos que concedem aos brancos uma situação de vantagem e privilégio estrutural em relação aos demais indivíduos, abarcando um modo subjetivo próprio a partir do qual as pessoas brancas percebem os outros e a si mesmas. Nessa perspectiva, a branquitude compreende uma relação de práticas culturais comumente não demarcadas e não nomeadas (Frankenberg, 1995). Frankenberg evidencia ainda a branquitude como uma posição confortável, a partir da qual se pode atribuir aos sujeitos que não a possuem aquilo que não se atribui a si mesmo (Piza, 2002).

Para McLaren (1998), a branquitude diz respeito a uma forma sócio-histórica de consciência oriunda das relações impostas pelo colonialismo europeu e pelo capitalismo. Rossato e Gesser (2001) apontam a branquitude como a experiência branca, expressa pela consciência silenciada que tende a negar sua participação nos conflitos raciais, na medida em que toma sua identidade como norma, passando a



caracterizar os demais indivíduos pertencentes aos grupos não brancos como desviantes do padrão hegemônico de humanidade.

Na mesma perspectiva, Steyn (2004) aponta que a branquitude reflete o “caráter de constructo da posição social ocupada pelos europeus, que foram sistematicamente beneficiados, do mesmo modo que se revelam as estratégias coletivas, conscientes e inconscientes, mediante as quais essa vantagem é obtida” (steyn, 2004, p.121). Semelhantemente, Bento (2005) concebe a branquitude como uma ideologia caracterizada por um pelo silêncio, negação, neutralidade e medo, perpassada pelo privilégio.

Assim, a branquitude compreende tanto o privilégio quanto o poder simbólico que perpassa a identidade branca, produzidos e apreendidos ao longo do processo histórico, reiterando a ilusão de superioridade que envolve o grupo branco e hierarquiza os seres humanos.

Contudo, seria errôneo atribuir uma homogeneidade à identidade branca, uma vez que, em virtude de se tratar de uma construção sócio-histórica, ser caracterizado como branco varia de acordo com fatores geográficos e culturais. Um clássico exemplo é o distinto critério de classificação racial empregado no Brasil em relação aos Estados Unidos.

Naquele país, a classificação racial da população obedece ao critério da hereditariedade, da ascendência do indivíduo; ou seja, não basta “parecer” branco, é necessário “ser” geneticamente branco, o que compreende uma regra de origem (nogueira, 2007).

Na sociedade brasileira, o fenótipo prevalece como padrão preferencial de classificação racial, embora aspectos relacionados à origem familiar, classe social, tradição e opção política influenciem nesse processo de categorização (piza; rosenberg, 1999; IBGE, 2011). Dessa forma, a classificação de branco se mostra na maioria das vezes orientada pelo critério da aparência, da apresentação ou não de traços caucasianos, não importando muito a ascendência negra de um indivíduo (nogueira, 2007). Pode-se inferir que no Brasil:

... ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; que ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automáticos, permitindo trânsito, eliminado barreiras. Ser branco não exclui “ter sangue negro” (Sovik, 2004, p.365).

Há um consenso entre os pesquisadores sobre a heterogeneidade que compõe a identidade branca, em virtude desta não compreender uma identidade homogênea e estática, uma vez que se reconstrói no decorrer do tempo, recebendo influências locais e globais (Cardoso, 2011).

Das investigações empreendidas sobre a identidade branca, merecem destaque os estudos desenvolvidos nos Estados Unidos no início da década de 90, conhecidos como Estudos Críticos da Branquitude (*Critical Whiteness Studies*). Ware (2004) aponta que a importância desses estudos se dá tanto pelo curto prazo de desenvolvimento e difusão quanto pela interdisciplinaridade presente nos enfoques, o que possibilita uma vasta gama de contribuições para o avanço da questão. Em contrapartida, a autora critica a forma como esse debate se estrutura de forma quase restrita à realidade norte-americana, o que, de certa forma, pode pressupor tanto uma desvinculação quanto uma idealização dos Estados Unidos em relação ao restante do mundo.

Isso porque a branquitude necessita ser compreendida como um problema global interligado que afetou e afeta de maneira distinta as diferentes localidades, cujas implicações variam de acordo com seu contexto de produção (Ware, 2004). Porém, faz-se necessário esclarecer que o resgate da referida crítica não possui a pretensão de negar as contribuições dos Estudos Críticos da Branquitude para as pesquisas empreendidas em outros países, haja vista que diversos estudos vêm sendo desenvolvidos no Reino Unido, África do Sul e Brasil, tomando por base o diálogo com as contribuições estadunidenses. O que se pretende enfatizar é que embora a construção de um melhor entendimento da questão necessite transcender barreiras geográficas, o caminho percorrido deve considerar o contexto sócio-histórico sem eliminar as generalidades e as especificidades contidas no passado comum do colonialismo. Nesse sentido, a branquitude compreende um legado que traz implicações na condição sócio-histórica dos indivíduos reconhecidos como brancos.

OS SINTOMAS

Em primeira instância, é importante reconhecer a dimensão do privilégio simbólico associado à branquitude, o que por si só diz respeito a um conjunto de significados extremamente positivos associados à identidade branca, os quais permitem uma valorização excessiva da mesma.



Nesse simbolismo, a beleza seria uma qualidade tipicamente branca, ou seja, a pele alva associada aos traços afinados do branco ocidental compreenderiam a referência máxima do padrão de beleza a ser almejado pelo restante do mundo (Carvalho, 2008; Sovik, 2004).

Conforme demonstra Schucman (2012) em sua pesquisa, significados de superioridade moral e intelectual são frequentemente associados pelo imaginário coletivo ao grupo branco, o que termina por conferir privilégios simbólicos aos indivíduos que são identificados como pertencentes ao mesmo. Faz-se necessário apontar para a existência de uma hierarquia entre os próprios brancos, pois quanto mais um indivíduo apresenta os traços da branquitude, mais o mesmo usufrui dos privilégios da branquitude.

Desta forma, Fanon (2008) discorre que o significante branco contém a branquitude do dia, a pureza, a santidade, a candura, a beleza, a bondade e a virtude, qualidades essas que jamais poderiam ser negras. O que permite inferir que as qualidades humanas mais positivas encontrar-se-iam concentradas na identidade branca, em contraposição às demais, gerando um fortalecimento na autoestima dos indivíduos brancos, de forma a legitimar sua superioridade econômica, política e social (Bento, 2002a). Em síntese, pode-se afirmar que na sociedade vigente, ser branco é sinônimo de ser bonito, inteligente e bem-sucedido, o que termina por facilitar as conquistas dos indivíduos identificados com tal aparência.

Acerca dos privilégios que permeiam a branquitude, McIntosh (1989) revela algumas formas sutis de obtenção de vantagens do grupo branco, tais como a confiança financeira gerada pela cor da pele na utilização cheques, cartões e dinheiro; a segurança de poder transitar em lugares públicos sem ser maltratado; a certeza de que se precisar falar com a “pessoa responsável”, essa pessoa sempre será alguém de seu grupo; o fato de não ter que se preocupar que a educação de seus filhos forneça conhecimentos sobre o racismo, bem como poder se preocupar com o problema sem ser visto como interesseiro.

As vantagens conferidas pela branquitude não se restringem aos privilégios simbólicos, mas se estendem à dimensão dos privilégios materiais, fato esse que termina por reiterar a hegemonia branca na ocupação dos espaços de poder. No Brasil, conforme demonstra a “Análise das Condições de Vida da População Brasileira 2013”, realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as desigualdades de



oportunidades entre brancos e não brancos se perpetuam nos diferentes aspectos da vida, inclusive no que tange ao padrão de vida e distribuição de renda.

Embora a maioria da população do país seja composta por não brancos - pretos e pardos - os brancos detêm uma melhor condição de vida, na medida em que possuem mais anos de estudo, maior renda mensal, dominam o mercado de trabalho formal bem como a posição de empregadores. Até quando se encontram em uma condição socioeconomicamente desfavorecida as pessoas brancas apresentam mais chance de mobilidade social em relação às não brancas, em função de possuírem o privilégio simbólico da branquitude, o que facilita o trânsito e a ascensão (Bento, 2002).

Isso pode ser confirmado pelo simples fato de que os brancos ocupam maciçamente as vagas das universidades, os cargos de docentes, políticos, jornalistas, escritores e pesquisadores, constituindo assim, uma elite simbólica (Van Dijk, 2008). O legado simbólico da branquitude induz a ilusão de que o aparato biológico concedido aos brancos encontrar-se-ia isento de questionamentos e irregularidades. Por conseguinte, essa ilusão revela mais um traço associado à branquitude: a suposta transparência ou invisibilidade.

Segundo Piza (2002), a invisibilidade branca está atrelada a uma ideia de neutralidade racial, tendo em vista que a branquitude fora tomada como modelo de humanidade. Nessa perspectiva, seria “natural” para as pessoas brancas serem como são, compreendendo algo sobre o que as mesmas não necessitariam refletir, justamente por se encontrarem dentro do padrão.

Acerca da aparente invisibilidade branca, Frankenberg (2004) esclarece que a ideia da branquitude como norma não marcada se aproxima mais de uma fantasia dos brancos pois, segundo a autora, é pertinente lembrar que a categoria de branco surgiu na história principalmente para permitir que esses indivíduos afirmassem “não sou aquele Outro” (Frankenberg, 2004, p. 312). Dessa forma, a branquitude procuraria se resguardar na ideia de invisibilidade, com o intuito de reiterar a branquitude enquanto padrão de normalidade único (Cardoso, 2010).

Entretanto, a aparente neutralidade racial do grupo branco concede ao mesmo uma sensação de conforto, permitindo a cada indivíduo do referido pertencimento representar apenas sua individualidade, ou seja, não ser chamado para responder por seu grupo (Piza, 2002). Essa tônica ganha sentido pelo fato de que se no discurso hegemônico não há nada de errado com os “genes brancos”, uma vez que esse



pertencimento corresponderia ao modelo de humanidade, caso um indivíduo branco falhe, o problema estaria com ele, e não com o seu grupo, diferente do que ocorre com sujeitos não brancos, como por exemplo, indivíduos negros.

Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é apenas uma unidade representativa de si mesmo. Não se trata, portanto, de 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 é bem conhecida, mas a da neutralidade do branco é dada como “natural”, já que é ele o modelo paradigmático de aparência e condição humana (Piza, 2002, p.72).

Logo, um branco pode falar palavrão, comprar e vestir roupas usadas bem como não responder mensagens sem que suas escolhas sejam atribuídas à imoralidade, pobreza ou analfabetismo de seu grupo (McIntosh, 1989). Da mesma forma, uma pessoa branca pode praticar boas ações sem ser retratada como um exemplo para o seu grupo, nunca sendo chamada para falar por todos de seu pertencimento.

Frente a essa gama de privilégios que compreende a branquitude, Bento (2002) afirma que os brancos tendem a proteger suas vantagens raciais. Nesse sentido, a autora aponta para a existência de um “pacto narcísico” entre os brancos, uma espécie de acordo tácito firmado entre os mesmos, no sentido de silenciarem sobre a posição privilegiada que ocupam no meio social, a qual termina por reproduzir as desigualdades raciais, tendo em vista que a suposta superioridade implica na atribuição de inferioridade a outro grupo, e a sua vantagem só existe em relação à desvantagem de outro grupo.

No entendimento de Bento (2002), a postura do silêncio manteria o grupo branco a salvo de análises e avaliações, protegendo seus interesses. Nesse sentido, a autora afirma que o silêncio não se restringe ao não-dito, mas também às questões apagadas e desmerecidas, em prol do exercício do poder (Bento, 2005).

A união branca para a preservação dos privilégios encontra-se presente nas mais diversas organizações e instituições, as quais são um campo fecundo para a manutenção da branquitude e consolidação das desigualdades raciais (Bento, 2005).

Logo, a branquitude produz formas de ser e estar no mundo nos indivíduos classificados como brancos, na medida em que imprime marcas em diferentes graus em suas subjetividades, impactando a forma como os sujeitos brancos concebem a si

mesmos bem como o outro e sua experiência. Indubitavelmente, a branquitude fornece vantagens ao grupo branco, mediante a subalternização dos demais indivíduos, reiterando o discurso que naturaliza a brancura como padrão de humanidade, negando sua participação nas desigualdades raciais. Pode-se inferir que a hegemonia da brancura presente em todos os âmbitos sociais não colabora para que os indivíduos brancos passem a questionar seus privilégios bem como se importar com as desvantagens impostas aos demais grupos.

Pelo contrário, a ilusória naturalização termina por reforçar o sistema de desigualdade baseado nas diferenças existentes entre as identidades raciais produzidas pelo colonialismo europeu, reiterando inclusive a ideologia do racismo, o qual insiste em permear o imaginário coletivo, no sentido de atestar os privilégios simbólicos da brancura.

Dessa forma, as implicações decorrentes da branquitude terminam por impactar significativamente as pessoas brancas, no sentido inclusive de dificultar o processo de identificação com o enfrentamento das desigualdades raciais, na medida em que obstrui o questionamento das mesmas, em função de concebê-las como fatos naturais. Esse processo ocorre em virtude da própria condição sócio-histórica dos brancos, pois embora não tenha sido o branco de hoje quem impôs a presente hegemonia, há que se reconhecer que o mesmo usufrui do legado concedido, cuja cultura imposta pela branquitude não motiva tal indivíduo à reflexão bem como a se importar com as questões raciais que são concebidas pela mesma como um simples “problema do outro”. No Brasil, o medo de perder essa branquitude tende a perpassar os indivíduos, porquanto muitos brancos no país são mestiços, embora não assumam e tampouco sejam identificados dessa forma por conta da prevalência do fenótipo no critério de classificação (Candido, 2002).

Não se tem a pretensão de apregoar com essa inferência a existência de uma “essência da brancura”, ou de difundir uma ideia de homogeneidade a respeito desse grupo. Antes, torna-se evidente que o processo histórico terminou por imprimir marcas nas subjetividades dos indivíduos socialmente classificados como brancos, inclusive no tempo presente. Isso não significa alocá-los na posição de vítimas do sistema, mas sim reconhecer que as formas discursivas influenciaram profundamente a forma de ser e estar no mundo desses indivíduos, o que dificulta o rompimento dos mesmos com o



ciclo das práticas não nomeadas e não demarcadas da branquitude em virtude da naturalização culturalmente transmitida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identidade branca emergiu no decorrer do processo histórico em função do estabelecimento de fronteiras e hierarquias entre conquistadores e conquistados. O fenótipo categorizado como branco fora empregado para demarcar a superioridade dos colonizadores, dos indivíduos pertencentes ao grupo que impôs sua hegemonia em prol da exploração dos povos nativos. A imposição dessa superioridade e o domínio dos povos resultou no legado simbólico da branquitude, que reflete a absorção de todo o privilégio branco, implicando em uma série de práticas culturais que outorga aos brancos a sensação de superioridade.

Por conta da branquitude, os indivíduos brancos não são estimulados a questionarem sua posição bem como as desigualdades raciais, em função do intenso processo de naturalização que classifica a identidade branca como norma. Logo, torna-se mais confortável por conta da posição da branquitude projetar o racismo mais como um problema do Outro, do negro, subjetivamente destituído de sua humanidade (Bento, 2002).

Daí emana a dificuldade dos indivíduos brancos compreenderem que seus privilégios simbólicos estão profundamente relacionados à manutenção das desigualdades raciais e que não se trata de um problema dos negros, mas de uma realidade que, na medida em que destitui a humanidade de outros, também impede sua cidadania, porquanto não se pode ser verdadeiramente cidadão quando seu direito se estabelece como privilégio e se constrói à custa da manutenção do rebaixamento e desvantagem de outros. Logo, torna-se evidente que a identidade branca não ocupa uma posição neutra e que, por conta de sua própria gênese, está intimamente relacionada a todo o processo histórico que resultou nas desigualdades raciais mantidas na sociedade vigente.

Não se trata de culpabilizar todos os indivíduos categorizados como brancos no tempo presente pelas desigualdades raciais, mas sim reconhecer a não neutralidade da identidade branca, de forma a desmitificar os discursos que visam naturalizar os privilégios da branquitude bem como assumir o lado branco dos efeitos do racismo. Isso



porque a inferiorização de um grupo só existe em relação, ou seja, o grupo negro só é visto como inferior pela ideologia racial porquanto se atribui superioridade a outro. Enquanto os discursos que apregoam a não existência de racismo no Brasil culpabilizam o segmento negro da população por insistir em um problema que supostamente não existe, a simples ação de remontar a própria trajetória de constituição da identidade branca demonstra o contrário, que o regime de subalternização racial que hierarquiza os diferentes pertencimentos não tem a ver apenas com o segmento negro, mas que o grupo posteriormente denominado como branco protagonizou o processo de imposição da hierarquia racial, apesar de sua aparente neutralidade revestida de normalidade pelo *status* da branquitude.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. e FRENKEL-BRUNSWIK, Else e LEVINSON, Daniel J. e SANFORD, R. Nevitt. *La personalidad autoritaria*. Trad. Dora y Aída Cymbler. Buenos Aires: Proyección: 1965.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1., 2005, São Paulo. Proceedings online. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100005&script=sci_arttext> Acesso em: 13 de setembro de 2013

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes: 2002.

CALLIGARIS, Contardo. A psicanálise e o sujeito colonial. In: SOUSA, Edson (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do Sintoma Social do Brasil*. Porto Alegre: Artes Médicas: 1999.

CANDIDO, Antônio. Racismo: crime ontológico [Entrevista]. *Ethnos Brasil*, São Paulo, v.1, n.1, Março, 2002, p. 21-28.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v.8, n.1, Junho, 2010, p. 607-630.

CARDOSO, Lourenço. O branco-objeto: O movimento negro situando a branquitude. *Instrumento*, v.13, n.1, jan./jun.2011, p. 81-93.

CARONE, Iray. A personalidade autoritária: estudos frankfurtianos sobre o fascismo. *Revista Sociologia em Rede*, v. 2, nº 2, 2012, p.14-21.

CARVALHO, José Jorge de. Racismo fenotípico e estéticas de segunda pele. *Revista Cinética*, Fevereiro, 2008, p.1-14 .

Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.pdf> Acesso: 2 de setembro de 2012.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA: 2008.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não-marcada. In: WARE, Vron. (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond: 2004.

FRANKENBERG, Ruth. *White Women, Race Matters: The social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1995.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP: 2006.

IBGE. *Características étnico-raciais da população: um estudo das categorias de classificação de cor ou raça 2008*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro: 2011.

IBGE. *Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira 2013*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro: 2013.

McINTOSH, Peggy. *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack*. Peace and Freedom, July/August, 1989. Disponível em <http://wh.agh.edu.pl/other/materialy/663_2014_03_04_15_03_55_WhitePrivilegeUnpackingtheInvisibleKnapsack.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2014.

McLAREN, Peter. Whiteness is... the struggle for postcolonial hybridity. In: KINCHELOE, Joe L. et al. (Org.). *White reign: deploying whiteness in America*. Nova York: St. Martin's Griffin: 1998.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2009.

MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global: 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes: 1999.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: A. A. P. Brandão. (Org.). *Cadernos PENESB 5*. Niterói: EduFF: 2004.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Revista Tempo Social*, v.19, n.1, 2007, p.287-308. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702007000100015> Acesso em: 2 de maio de 2014.

PIZA, Edith. Porta de vidro: Entrada para a branquitude. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes: 2002.

PIZA, Edith e ROSENBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. *Revista USP*, São Paulo, nº 40, dez./jan. 1999, p. 122-137.



QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires: 2000.

ROSSATO, Cesar e GESSER, Verônica. A experiência da branquitude diante dos conflitos raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.). *Racismo e Anti-racismo na educação: Repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro: 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade. *Novos Estudos*, n.66, Julho, 2003, p. 23-52.

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

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: Hegemonia branca e *média* no Brasil. In: WARE, Vron. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond: 2004.

STEYN, Melissa. Novas matizes da “branquidade”: a identidade branca numa África do Sul Multicultural e democrática. In: WARE, Vron. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond: 2004.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Haitian Revolution as a Non-Event. In: TROUILLOT, Michel-Rolph. (org.). *Silencing the Past: Power and Production of History*. Boston: Beacon Press: 1995.

VAN DIJK, Teun A. *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto: 2008.

WARE, Vron. Introdução: O poder duradouro da branquidade: “um problema a solucionar” In: WARE, Vron. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond: 2004.

*Recebido em janeiro de 2016
Aprovado em março de 2016*