UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Willian Luiz da Conceição

BRANCURA E BRANQUITUDE: AUSÊNCIAS, PRESENÇAS E EMERGÊNCIAS DE UM CAMPO DE DEBATE

FLORIANÓPOLIS,
2017.

WILLIAN LUIZ DA CONCEIÇÃO

BRANCURA E BRANQUITUDE: AUSÊNCIAS, PRESENÇAS E EMERGÊNCIAS DE UM CAMPO DE DEBATE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.ª Drª. Ilka Boaventura Leite

Co-orientadora: Profª. Drª. Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino

FLORIANÓPOLIS,
2017.

WILLIAN LUIZ DA CONCEIÇÃO

BRANCURA E BRANQUITUDE: AUSÊNCIAS, PRESENÇAS E EMERGÊNCIAS DE UM CAMPO DE DEBATE

Esta Dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 03 de março de 2017.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Ilka Boaventura Leite
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC
Orientadora
Presidente

_____

Profª. Drª. Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC
Co-orientadora

_____

Profª. Drª. Denise Fagundes Jardim
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

_____

Prof. Dr. Amurabi Oliveira
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

_____

Prof. Dr. Scott Corell Head
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

_____

Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC
Suplente

Aos que tombaram e aos que persistem!

À Ellen

AGRADECIMENTOS

PRIMEIRAMENTE, FORA TEMER! Em meio ao aprofundamento das lutas sociais, que se apresentam atualmente nas formas mais variadas para combater as desigualdades e injustiças sociais que se intensificam – e que impulsionam os desafios de continuar sonhando nessa sociedade – não poderei aqui de deixar de agradecer às pessoas que me dão motivações para continuar acreditando em um mundo novo e compartilharam ao meu lado o término dessa etapa.

À minha mãe que me ensinou a "sempre pedir licença, mas nunca deixar de entrar". Ao meu pai que tem sonhado comigo os meus sonhos. Aos meus irmãos, Diogo e Brenda que são a luz do meu caminho. A todos os meus familiares que de diferentes maneiras expressam a importância dessa trajetória. Em especial a minha tia Baita que tem nos últimos meses contribuído com a minha formação. Vocês são a bússola do meu caminho. Amo vocês!

À minha professora e orientadora Ilka Boaventura Leite que em todos esses anos tem compartilhado um pouco do seu conhecimento comigo e tem me ensinado muito. Que acreditando nesse trabalho, teve paciência para lidar com as minhas dificuldades e, desta maneira tornou possível esse trabalho. À professora e co-orientadora Letícia Cesarino que aceitou o desafio de me acompanhar nesse trabalho, te agradeço por todas as conversas, dicas, leituras e correções. Sua contribuição foi fundamental. A todos os demais professores e técnicos do PPGAS/UFSC.

À Ellen que nesse um ano de caminho juntos tem me ajudado de todas as formas inimagináveis, que tem aguentado ao meu lado todos os momentos de provações, alegrias, tristezas, raiva e surtos – que em meio a tudo isso tem compartilhado seu amor, carinho e companheirismo. Obrigado por todas as leituras, conversas e dicas. Você tem sido a minha lua e o meu sol. Eu te amo muito!

À Cecilia e a Maria Luiza que tem sido mais do que amigas, tem compartilhado comigo todos os sonhos, vexames, derrotas e conquistas... obrigado por todo apoio, sorrisos e trocas de conhecimento. A Ana Rita por todas as risadas e sonhos compartilhados.

Ao Hernandez e ao SandoMax que mesmo longe me alegram e motivam política e intelectualmente.

A toda minha turma de mestrado (PPGAS/UFSC-2015) que se tornaram verdadeiros amigos. Em especial a Isadora, amiga de casa que enfrentou as minhas mais terríveis fúrias. Ao Bruno por toda a amizade, conversas, motivações e trocas de conhecimento compartilhado. Ao

Rafael M. que por todos os diálogos e caminhos compartilhados. Até o Museu Nacional! À Jacque que é amiga, poesia e companheirismo. A todos vocês por me ensinarem muito de antropologia.

Ao Luciano que dedicou muito dos seus dias na leitura do primeiro capítulo dessa dissertação, a sua amizade e ensinamento.

Ao Samuel que me incita a continuar seguindo, por toda sabedoria, confiança e amizade. Ao André que tem me feito rir nos piores momentos, obrigado pela correção gramatical da dissertação. Ao Gio que tem sido um grande amigo. À Nalá por todas as dicas e conselhos. À Gi, à Joana, à Jenny, à Onete, ao Jonas, ao Beto, Marjori e a Cleusi por todos lindos e divertidos momentos compartilhados.

A todos os membros e pesquisadores do NUER/UFSC que tem me ensinado muito nesses anos de formação. Em especial a Larisse, ao Yasser, Yérsia e a Carla. Ao professor Bruno Reinhardt pela disposição em contribuir com esta pesquisa.

Ao Philip e a Ana, amigos que mesmo distantes me inspiram a continuar. Ao Cardoso e ao Ariel, camaradas de PSOL e de Setorial de Negras e Negros por todas as lutas, conversas e combates travados. Venceremos!

A professora Diana Brown e ao professor Mario Bick que me ensinaram muito nesses anos. Obrigado por me receberem gentilmente em sua casa em Florianópolis para uma fraterna conversa sobre antropologia.

Quero ainda agradecer aos professores Amurabi Oliveira (PPGAS/UFSC), Denise Jardim (PPGAS/UFRGS), Scott Corell Head (PPGAS/UFSC) e José Kelly (PPGAS/UFSC).

"Tem que acreditar.
Desde cedo a mãe da gente fala assim:
'Filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor.'
Aí passado alguns anos eu pensei:
Como fazer duas vezes melhor,
se você tá pelo menos cem vezes atrasado,
pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses...
por tudo que aconteceu? Duas vezes melhor como?
Ou melhora ou ser o melhor ou o pior de uma vez.
E sempre foi assim. Você vai escolher o que tiver mais perto de você,
O que tiver dentro da sua realidade.
Você vai ser duas vezes melhor como?
Quem inventou isso aí?
Quem foi o pilantra que inventou isso aí?
Acorda pra vida rapaz"

Racionais MC's

Trabalhas sem alegria para um mundo caduco,
onde as formas e as ações não encerram nenhum exemplo.
Praticas laboriosamente os gestos universais,
sentes calor e frio, falta de dinheiro, fome e desejo sexual.
Heróis enchem os parques da cidade em que te arrastas,
e preconizam a virtude, a renúncia, o sangue-frio, a concepção.
À noite, se neblina, abrem guarda-chuvas de bronze
ou se recolhem aos volumes de sinistras bibliotecas.
Amas a noite pelo poder de aniquilamento que encerra
e sabes que, dormindo, os problemas te dispensam de morrer.
Mas o terrível despertar prova a existência da Grande Máquina
e te repõe, pequenino, em face de indecifráveis palmeiras.
Caminhas entre mortos e com eles conversas
sobre coisas do tempo futuro e negócios do espírito.
A literatura estragou tuas melhores horas de amor.
Ao telefone perdeste muito, muitíssimo tempo de semear.
Coração orgulhoso, tens pressa de confessar tua derrota
e adiar para outro século a felicidade coletiva.
Aceitas a chuva, a guerra, o desemprego e a injusta distribuição
porque não podes, sozinho,
dinamitar a ilha de Manhattan.

Carlos Drummond de Andrade - **Elegía 1938**

Hey,
Senhor de engenho,
Eu sei,
Bem quem você é,
Sozinho, cê num guenta,
Sozinho,
Cê num entra a pé

Racionais Mc's

RESUMO

Este estudo pretendeu abordar o tema da branquitude no Brasil, identificando sua ocorrência enquanto emergência de estudo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica sobre autores que refletiram a formação nacional e as relações étnico-raciais no Brasil, em três períodos diferentes. Para tanto, no primeiro momento (século XIX), elegeu-se Karl Friedrick von Martius (1794 – 1868), Joseph Arthur de Gobineau (1816 – 1882), Silvio Romero (1851 – 1914) e Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906). No segundo momento (século XX), optou-se por analisar o tema a partir do livro *Casa-Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, *O negro no mundo dos brancos* (1971), de Florestan Fernandes e *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (1956), de Alberto Guerreiro Ramos. Ao lado dos pensadores contemporâneos: Maria Aparecida Silva Bento, Lourenço Cardoso e Lia Vainer Schucman. Esses autores oferecem elementos para pensar, no terceiro capítulo, as questões que aparecem na atualidade em torno do que se consideraria o campo de estudo da branquitude no Brasil. Constata-se, portanto, que a branquitude é um assunto persistente desde a formação sócio-histórica no país. Ela tem abarcado diferentes aspectos e assumido diversas roupagens, intrínsecos a uma sociedade marcada pelo ideal de miscigenação e por desigualdades sócio-raciais, que continuam colocando a brancura no lugar de superioridade.

Palavras-chave: branquitude; racismos; relações inter-raciais; identidade nacional; mestiçagem;

ABSTRACT

This study intends to analyze the existence of whiteness as a thematic study in Brazil, seeking to identify its occurrence as a theme or concern from authors that would make it possible to cover this field in different historical periods. It is a literature research review of authors who produced works on the country's national formation and inter-ethnic relations, in three different historical periods. For the first period (nineteenth century), I selected Karl Friedrick von Martius (1794 – 1868), Joseph Arthur de Gobineau (1862 – 1882), Silvo Romero (1851 – 1914) and Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906). For the second period (twentieth century), I focused on books by Gilberto Freyre (*Casa-Grande & Senzala,*1933), Florestan Fernandes (*O negro no mundo dos brancos*, 1971), and Alberto Guerreiro Ramos (*Introdução Crítica à Sociologia Brasileira,* 1956). For the third period, these authors were related to contemporary scholars in order to show (Maria Aparecida Silva Bento, Lourenço Cardoso and Lia Vainer Schucman), specifically on the third chapter, present-day questions about the possibility of researching whiteness in Brazil. I conclude that it is pertinent to think about whiteness in Brazil as it is persistent since the country's early socio-historic formation, assuming different aspects and expressions over the years, and that it remains central in a society marked by socio-racial inequalities and by a miscegenation ideal that continues to privilege whiteness as a higher value.

Key-words: whiteness; racism; inter-ethnic relations; national identity; miscegenation;

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 23

2. O PAPEL DO BRANCO NOS DISCURSOS SOBRE A FORMAÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA 31

2.1. A RAÇA COMO RETÓRICA DA NAÇÃO 33

2.1.1 A raça na discussão do Brasil do século XIX 46

2.1.2 Karl Friedrick Philipp Von Martius e a escrita da história do brasil 51

2.1.3. Arthur de Gobineau e a mestiçagem como degeneração 60

2.1.4. Silvio Romero e a mestiçagem como solução de uma nação branca 67

2.1.5. Nina Rodrigues etnologia afrobrasileira e a pureza das raças 73

3. ANÁLISE ACERCA DAS RELAÇÕES RACIAIS NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO DO SÉCULO XX: ASPECTOS CONSTITUTIVOS DA BRANQUITUDE 83

3.1. A CULTURA COMO RETÓRICA: GILBERTO FREYRE 88

3.2. A PATOLOGIA SOCIAL DO BRANCO BRASILEIRO: GUERREIRO RAMOS 107

3.3. A ESCOLA SOCIOLÓGICA PAULISTA: FLORESTAN FERNANDES 126

4. A BRANQUITUDE COMO NOVO CAMPO DE ESTUDOS . 141

4.1. OS ESTUDOS DE BRANQUITUDE NO BRASIL 143

4.2. A BRANQUITUDE COMO PACTO NARCÍSICO 147

4.3. A BRANQUITUDE COMO REPERTÓRIO CULTURAL E COMO DISCURSO PÚBLICO 157

4.4. BRANQUITUDE COMO PROPRIEDADE, PRIVILÉGIO E AUSÊNCIA (ANULAÇÃO) DOS BRANCOS NOS ESTUDOS DE RELAÇÕES RACIAIS 166

4.5. A BRANQUITUDE COMO "IDENTIDADE RACIAL BRANCA", CONTROVÉRSIAS DA BRANCURA E SUA RELAÇÃO COM O RACISMO 175

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 193

REFERÊNCIAS GERAIS 201

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende analisar a existência da branquitude como temática de estudo no Brasil, buscando identificar sua ocorrência como tema ou preocupação a partir de autores que possibilitariam percorrer esse campo em diversos períodos históricos. Antes, é preciso situar que esta pesquisa de dissertação é parte de um estudo anterior. O interesse por estudar a problemática da branquitude acompanha minha trajetória acadêmica desde a graduação em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC. Ela se consolidou no meu trabalho de conclusão do curso, intitulado "Arranjos da Branquitude em Jorge Amado: a obra Tenda dos Milagres (1969) entre a ambivalência da mestiçagem e o fortalecimento da cultura brasileira", onde busquei identificar o papel que personagens brancos ocupavam na obra do autor em meio a um ambiente marcado pela mestiçagem. Neste trabalho identifiquei que o texto de Jorge Amado continha inúmeras ambivalências e que os dois personagens brancos (James Levenson e Kirsi) em sua narrativa, sobressaiam-se em relação aos personagens mestiços ou negros, em meio ao seu discurso apologético à mestiçagem. Critico também, o racialismo biológico e científico do século XIX e começo do século XX. Percebia-se entre este discurso uma ambivalência que também produzia hierarquizações, arquétipos, caracterizações e estereótipos que reforçavam representações sociais e raciais que em comparação sobressaltava o "branco" como elemento determinante de sua obra.

Como estudante negro, nascido em Joinville, região nordeste do Estado de Santa Catarina, tive minha história constituída em uma cidade que sempre buscou se apresentar ao mundo pelo seu caráter étnico germânico, promovendo ser o local com a menor taxa de população afrodescendente do país. A partir das especificidades desse lugar, que conformam minha trajetória, sempre foi perceptível a invisibilidade negra cotidiana (LEITE, 1996), e as segregações e discriminações, por parte da história, em todos os âmbitos da vida humana que fazem parte da construção do significado de ser negro. Esse cenário é a constante luta que tenho travado desde jovem contra a marginalização, pobreza, invisibilidade e racismo, que se colocam como obstáculos às possibilidades de ascensão social. Conjuntamente, o objetivo de se tornar um intelectual negro, que pudesse contribuir com as resoluções destes problemas. Essas dificuldades se apresentaram desde cedo como dilemas, impasses e questões, em grande medida, permeadas pelos complexos laços que a ideologia do branqueamento impõe àqueles que

desejam galgar determinadas posições sociais numa sociedade altamente desigual. As preocupações de compreender os mecanismos ideológicos de ação do racismo à brasileira surgiram desde que o ditado "negro de alma branca" apareceram como "elogio", apregoados a mim e outros negros que buscavam romper os laços da discriminação ou detinham características sociais atribuídas apenas aos brancos, como: escolaridade, erudição e formas de postura. Essas, quando "alcançadas" por um negro, sempre apareceram como um "elogio", evidenciando a cultura e os valores brancos, mais uma vez, como superiores. É como se a minha cor nunca fosse esquecida no termo "negro", no mesmo momento que me portar como "branco" possibilitaria adentrar ao seu mundo (o "mundo dos brancos" como denominou Florestan Fernandes em 1971), desde que consiga manter uma alma branca. A alma branca, como princípio vital, fez-me perceber que havia um lugar, para além da cor, de ser ou não negro, no qual o valor da brancura como cosmologia e superioridade se infiltrava. A luta constante para compreender esse processo, fizeram-me perguntar constantemente sobre a existência e operação de um fenômeno como a branquitude.

Mas, o que se tem compreendido atualmente como branquitude? Os estudos contemporâneos da branquitude tem convencionado concebê-lo como fenômeno histórico, de caráter interseccional e relacional em sociedades marcadas por desigualdades raciais e sociais advindas do colonialismo ou do imperialismo (FRANKENBERG, 1993). A branquitude seria, ainda, um lugar estrutural de vantagem e de privilégios "raciais" baseados em práticas e identidades culturais, não necessariamente marcadas ou fixas, mas nas quais a brancura é estabelecida como valor simbólico e material. Ela agiria *através* e *nas* relações de poder, produzindo dessa forma violências sociais e epistemológicas (FRANKENBERG, 1993). Em sociedades como a brasileira, a categoria "*branco"* surgiria como predicado controverso devido às complexas relações construídas em torno da mestiçagem (hibridismo) como identidade nacional. Dessa maneira, os marcadores e categorias em torno da concepção de ser ou ser identificado como branco passam a ser compreendidos como construções históricas particulares dependendo do entendimento local e global de "ser branco".

Portanto, o princípio central destes estudos é a leitura da história e de seus efeitos sobre o presente, a persistência da ideia de raça (ANJOS, 2013) nos contextos a serem estudados, em que o próprio conceito de superioridade racial (SEYFERTH, 2005; GUIMARÃES, 1995; 2004) é tido como construído socialmente e sedimentado por amplos

mecanismos de legitimação, a fim de justificar as desigualdades contra indivíduos considerados não-brancos.

Talvez a primeira questão a ser levantada seja se branquitude é de fato um lugar ou uma posição? É um sujeito ou um pensamento sobre o mundo, uma forma de interpretar o mundo segundo uma filosofia, uma ideologia, uma postura, um lugar de privilégio que se reproduz em todas as dimensões inclusive no comportamento? Se a branquitude é produto do pensamento racialista, da hierarquização do mundo que vai da cor da pele a todo o resto? Portanto, se é um fenômeno, um paradigma, um dispositivo do poder? Coube neste trabalho pensar de modo mais amplo e ressituar a branquitude e a brancura dentro de uma cosmologia ocidental historicamente situada, um sistema bem mais complexo do que um marco de pensamento estruturante, porventura identificável em um sistema de pensamento que busquei identificar através das obras dos autores aqui analisados.

A escolha de utilizar o termo de branquitude e brancura nessa dissertação ao invés de branquidade[1], por exemplo, foi por perceber ao longo do trabalho que durante algum tempo esses conceitos, foram utilizados no pensamento social brasileiro como semelhantes, ou ainda, em paralelos aos conceitos de negritude, negrura e negridade. Os três termos possuem trajetórias históricas e estão de certa maneira interligados. Entretanto, suas definições teóricas para o campo de estudos da branquitude no Brasil carecem de conceitualizações mais elaboradas, não necessariamente histórico-terminológica, já que os termos são utilizados de maneira pouco conceituais, muitas vezes simultâneas, equiparáveis, coexistentes e corriqueiras ao longo da história. Sendo utilizados para compreender a ordem racial dos brancos, o valor que a cor e o indivíduo branco adquiriram historicamente no Brasil e nas sociedades fortemente racializadas, assim como, as políticas e desejos por branquear (ideologia do branqueamento), e consequentemente os aspectos da supremacia ou hegemonia do branco nessas sociedades.

As influências terminológicas dos estudos realizados em outras partes do mundo (como os chamados *critical whiteness studes nos EUA*) também colaboraram para a sedimentação de incertezas e indefinições das categorias de estudo do fenômeno que hegemonicamente compreendemos como branquitude. Não estando convencido por algumas discussões sobre a conceitualização e definição contemporânea

[1] Termo que tem sido utilizado por autores brasileiros como Daniela Novelli (2014) e Camila de Jesus (2012).

acerca destes e, por outro lado, não conseguindo eu mesmo chegar a uma conclusão de diferenças consideráveis entre eles, optei pelo termo mais recorrente no Brasil hoje – leia-se -, o de branquitude[2]. Assim, minha preocupação maior foi em evidenciar o fenômeno presente nas narrativas e estudos sobre a temática, mais do que conceituralizá-los, levantar indagações que fizessem refletir o campo de formação do tema e sua emergência.

Talvez um dos desafios futuros que ficam a este trabalho, visto que a ligeireza de questões aqui levantadas não se esgotam e nem são possíveis serem aqui respondidas em sua totalidade. Encontrar uma definição mais clara acerca do que seria a branquitude e qual categoria melhor se enquadraria ao seu estudo são problemas que ficam para o doutorado dando sequência as problemáticas aqui apontadas. Portanto, a minha leitura não pretendeu ser exaustiva, procurou ser seletiva através de determinados autores e fazendo recortes em suas obras que pudessem explicitar historicamente olhares que evidenciariam a temática. Como historiador de formação minha preocupação foi investiga-lo atravessando diversos períodos históricos e demonstrando as diversas fisionomias que tal problemática adquiriu ao longo da história, partindo do debate sobre a formação nacional do Brasil, sem ainda, esgotar sua análise ou abarcar toda a biografia, o que seria impossível a uma dissertação. Percebi ainda ao longo desta pesquisa que há variadas formas de percorrer o tema, entre eles, análises do social (entrevistas, trabalho de campo etc.,), eu, entretanto, optei neste trabalho por analisar a constituição deste objeto pelo pensamento intelectual que a produz ou a tematiza, para assim compreender melhor sua dimensão teórica.

Para esse fim, no primeiro capítulo dessa dissertação o objetivo foi analisar o debate sobre os temas de nação e raça no século XIX, buscando evidenciar a branquitude (ou valor da brancura) por meio do debate em torno da formação da nação brasileira. Com isso, analisei os textos de quatro pensadores do período, entre eles, os estrangeiros Karl Friedrick von Martius (1794 – 1868) e Joseph Arthur de Gobineau (1816 – 1882), e os brasileiros Silvio Romero (1851 – 1914) e Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906). Para tanto almejei encontrar nestes autores elementos para pensar a branquitude (no séc. XIX) enquanto a preeminência e importância do branco como componente civilizatório nos trópicos. Tratou-se, portanto de uma revisão bibliográfica da produção destes autores.

[2] Outro motivo foi que os autores que busquei analisar quando explicitam sobre o fenômeno o denominam como brancura ou branquitude.

Em Karl von Martius analisei seu texto *Como se deve escrever a História do Brasil* de 1845, tese vitoriosa do concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB com a intensão de levantar elementos sociais, históricos, humanos e ambientais que congregasse para uma narrativa nacional sobre o Brasil. Esse texto é significativo, pois pode ser considerado como um dos trabalhos mais influentes do século XIX para pensar a constituição do povo brasileiro, possivelmente, é o primeiro escrito em que a miscigenação brasileira aparece como elemento positivo da nação. Já, partir de textos de Arthur de Gobineau como em *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas* de 1853 busquei retratar as ideias de que a miscigenação e a concepção de raça pura de Gobieneau atribuíam ao Brasil um futuro fatalista à nação dada sua caraterística multirracial, e em que pese essas ideias, o autor defendia a degeneração como resultado. Independentemente das diferenças das suas teses procurei apresentar que esses dois pensadores estrangeiros, os dois conhecedores do território do Brasil, convergiam ao retratar em suas convicções a superioridade branca. Através de diferentes textos de Silvio Romero procurei demonstrar como a ideia de miscigenação racial toma centralidade do ideal de nação e da cultura brasileira, tornando-se a característica hegemônica entre os intelectuais brasileiros, entretanto, estabelece como ideologia o branqueamento como objetivo nacional. Apesar da hegemonia desse pensamento, a disputa em torno da mestiçagem como solução da nação não foi consenso entre os intelectuais da época. Nina Rodrigues foi contrário a essa ideia, a partir de ideais de pureza defendeu que a nação brasileira não teria futuro se não interrompesse a miscigenação com elementos raciais compreendido pelo mesmo como inferiores, entendendo o mestiço como elemento perigoso e degenerado em que ameaçava a própria supremacia branca como raça superior. Procurei assim rastrear o problema da branquitude em seus pensamentos, para perguntar: quem é o branco de que tratam estes autores? E que papéis estes cumpriam no processo de constituição de uma identidade nacional brasileira?

No segundo capítulo, o objetivo foi apresentar os aspectos de transmutação que a ideia de raça assumiu no pensamento social brasileiro, através de três abordagens sínteses sobre o dilema da formação social do Brasil no século XX. Por intermédio da leitura da obra *Casa-Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre refleti sobre a concepção de cultura hibrida se torna elemento determinante da nação brasileira, entretanto, em meio a essa narrativa busquei demonstrar o papel central que o elemento "branco" português assume em sua obra.

Através de *O negro no mundo dos brancos* (1971), de Florestan Fernandes identifiquei que o termo branquitude surgia para designar a ideologia da ordem racial imposta pelos brancos e assim produzindo desigualdades. Em à *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (1957), de Alberto Guerreiro Ramos, a insistência da intelectualidade brasileira em enaltecer a "brancura" como valor, segundo Ramos consistia em uma patologia social do "branco" brasileiro que não o sendo necessariamente em padrões europeus ou estadunidense, implicava em uma postura de exotização de negros e outros não-brancos e os aproximava dos ideais de branqueamento. Assim, a partir desses autores busquei identificar a representação destes sobre as relações raciais. Desta maneira, pretendi neste capítulo evidenciar aspectos relativos à valorização da brancura, que endossam ou questionam a branquitude como elemento importante para a nacionalidade brasileira. Portanto, apresentam-se alguns aspectos que possibilitam pensar as relações étnico-raciais pela chave crítica que entrevê a branquitude como um fato presente na sociedade brasileira, mesmo que de maneira sutil ou discreta.

O terceiro e último capítulo interroga pesquisas dentro do que tem se constituído como o campo interdisciplinar de estudos da branquitude no Brasil, apresentando os principais debates contemporâneos em torno deste objeto. Os autores escolhidos como representativos do campo foram à psicóloga social Maria Aparecida Silva Bento (2002), o historiador e sociólogo Lourenço Cardoso (2008), a teórica da comunicação social, Liv Sovik (2009) e a psicóloga social Lia Vainer Schucman (2012). A escolha destes autores como interlocutores privilegiados da presente pesquisa se deu principalmente pela inserção e influência destes no cenário acadêmico nacional. De diferentes formas suas pesquisas têm influenciado consideravelmente os estudos mais recentes sobre a branquitude. Eles têm sido considerados sínteses do campo transdisciplinar de estudos da branquitude no Brasil e publicizado consideravelmente o tema. Portanto, destacam-se por colocar o tema da branquitude como centro da análise das relações raciais e com isto criaram um campo de interlocução até então inexistente no Brasil. Dito isto, pretendeu-se analisar como estes autores têm pensado e desenvolvido suas pesquisas. Objetiva-se, para tanto, identificar aproximações, divergências e as perspectivas mais gerais que esses autores têm sobre a temática.

Para tanto, busquei como método analisar a produção intelectual destes autores como síntese do pensamento social brasileiro e sobre as relações raciais, para identificar ou evidenciar a brancura e/ou a branquitude em suas obras. Assim, trata-se de um olhar "etnográfico"

sobre a bibliografia (FACINA, 2004), com a intensão de levantar subsídios e elementos que apontassem a existência da branquitude na formação sócio-histórica brasileira. A seleção, leitura e análise das obras aqui eleitas puderam evidenciar mesmo que de maneira preliminar a recorrência, problematização e valorização da branquitude ou da brancura no pensamento intelectual brasileiro. Para tanto, comparar perspectivas, concepções e compreensões sobre o tema contribuíram para que eu pudesse ter uma visão mais ampla da questão. As ferramentas teórico-interpretativas que busquei utilizar foram variadas, entre a teoria pós-colonial, as teorias críticas acerca das relações étnico-raciais no Brasil, assim como a análise através das próprias questões levantadas pelo campo da branquitude no Brasil. Entre inúmeros autores que me fizeram refletir a temática e problematizar meu próprio lugar de fala, alguns foram utilizados de forma direta, outros indiretamente nesta dissertação, mas não poderia deixar de mencionar as leituras que mesmo de maneira limitadas e insuficientes contribuíram para o olhar que busquei possuir neste trabalho. Entre esses teóricos, encontram-se Michel Foucault, Frantz Fanon, Anne McClintock, Pierre Bourdieu, Stuart Hall, Robert Young, Edward W. Said, Michel Wieviorka, Ruth Frankenberg, Michel-Rolph Trouillot, Homi Bhabha, W. E. B. Du Bois e Paul Gilroy.

Contudo, os desafios e dificuldades deste trabalho foram inúmeros, desde o curto prazo de tempo que decorreu propriamente o desenvolvimento da leitura dos materiais analisados até a maior necessidade de análise teórica destes, além da invisibilidade do tema, já que, por exemplo, no século XIX os estudos se debruçaram em compreender os elementos étnico-raciais tidos por eles como exóticos, entre eles africanos, indígenas e mestiços, o que apresentou um esforço considerável em fazer surgir elementos que pudesse colaborar para o debate da brancura e da branquitude. Um dos objetivos incialmente definidos em meu projeto e que não foram cumpridos nesse trabalho devido o curto tempo foi a inserção da análise da obra *O Quilombismo* (1980) de Abdias do Nascimento dentro dos autores do segundo capítulo. O livro colaboraria de forma significativa já que possibilita uma crítica profunda e militante acerca da dominação branca no país.

À aparente ausência de antropólogos neste estudo, não quer apontar que a antropologia não tenha nada a dizer sobre o tema. Mas sim, que a minha dedicação foi explorar a emergência do campo em questão, visto que a escassez de antropólogos pesquisando especificamente a temática de branquitude não necessariamente reforça críticas da ausência dos “brancos” nos estudos de relações intéretnicas

dentro das ciências sociais. Mas que muitos destes estudos de relações interétnicas dentro e fora da antropologia social têm observado as questões por outra ótica, podendo também identificar o fenômeno (branquitude) a partir das críticas que tem sido realizada ao racismo e as desigualdades.

Como processo vivido, a produção que ora se condensa provisoriamente nesta dissertação aponta para a preocupação em clarificar o campo de forma a ressignificar cientifica e intelectualmente as conformações do debate acerca do fenômeno da branquitude brasileira, apontando para uma preocupação acerca da responsabilidade de aprofundarmos a discussão sobre as desigualdades e as características de ação e funcionamento do racismo.

2. O PAPEL DO BRANCO NOS DISCURSOS SOBRE A FORMAÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA

Em uma realidade social heterogênea como a brasileira do século XIX, em que pese à efetiva e controversa miscigenação entre africanos, indígenas e europeus, da mesma maneira que se reproduz uma sociedade profundamente estratificada racialmente e sob a égide do modo de produção escravista, a raça se torna um dos elementos centrais dos enigmas sobre o futuro do povo e da nação brasileira. O debate intelectual travado nesse período histórico envolto às disputas da formação da identidade nacional brasileira, à influência da vinda ao Brasil em 1808 da família real portuguesa e o paradoxo do Brasil no século XIX - sendo a sede do Império -, acarretou uma exaustiva discussão entre as elites intelectuais. Existiam imensas discordâncias, desacordos e cisões que resultavam em uma série de publicações sobre o caráter da nação e do povo brasileiro, os quais serão debatidos no decorrer desse trabalho.

Considerando estes aspectos, trata-se de evidenciar que o tema das raças e, por conseguinte, o da mistura e do hibridismo[3] entre os grupos humanos (considerados diferentes e racialmente desiguais pelas teorias científicas do século XIX) foram assuntos centrais entre as teorias que se dedicaram à refletir sobre a formação dos Estados Nacionais Modernos. As características multirraciais do Brasil foram

[3] Para Robert C. G. Young o uso termo *hibridismo* no século XIX é bastante difundido. Segundo o autor, o termo adquiriu importância a partir do desenvolvimento da biologia, principalmente a partir das teorias de Charles Darwin (1809-1882). "Ambos os modelos de interação cultural – a linguagem e o sexo – amalgamam-se com seu produto, o qual é caracterizado pelo mesmo termo: hibridismo. O percurso da palavra "híbrido" remonta às origens biológicas e botânicas: em latim, ela indicava o rebento de uma porca domesticada e de um javali, e, a partir daí, como propõe o *Oxford English Dictionary* (OED), "de pais de raças humanas diferentes, mestiço". O mesmo dicionário continua: "Alguns poucos exemplos desta palavra ocorrem no início do século XVII, mas ela era pouquíssimo utilizada até o século XIX. "Híbrido" é a palavra do século XIX. Mas tornou-se novamente palavra nossa. No século XIX, era utilizada para referir um fenômeno fisiológico; no século XX, foi reavivada para descrever um fenômeno cultural. Embora fatores culturais determinem o seu status fisiológico, o uso moderno de hibridismo levanta questões acerca das maneiras como o pensamento contemporâneo rompeu de forma absoluta com as formulações de caráter racial do passado" (YOUNG, 2005, p. 7).

apontadas como um "caso único e singular de extremada miscigenação racial" (SCHWARCZ, 1993, p.11), sendo alvo de inúmeros relatos e estranhamentos de estrangeiros que neste mesmo século viajaram pelo interior do Brasil[4]. As hipóteses a respeito das diferenças raciais entre os grupos humanos e a superioridade do homem branco partem, contudo, de uma ideia de *ciência* que produziu ao longo desta fase argumentos com relação à superioridade de uns e inferioridade de outros, nas quais, as coletividades humanas (no plural) consideradas por essas teorias como menos evoluídas e/ou desenvolvidas passaram a ser objeto de pesquisa, em que as diferenças fenotípicas foram compreendidas como desiguais, justificando deste modo, os processos de dominação colonial e imperial (SCHWARCZ, 1993).

Por conseguinte, o objetivo do presente capítulo é analisar o debate sobre os temas de nação e raça no século XIX, realizados por quatro pensadores do período em questão. Busca-se para tanto, encontrar nestes autores elementos para pensar a branquitude (no séc. XIX) enquanto a preeminência e importância do branco como componente civilizatório nos trópicos.

Acompanharam-me nesse trabalho os autores estrangeiros, Karl Friedrick von Martius (1794 – 1868) e Joseph Arthur de Gobineau (1816 – 1882), e os brasileiros, Silvio Romero (1851 – 1914) e Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906). A escolha dos mesmos como interlocutores desta pesquisa se dá pelo fato de que eles avançaram a reflexão sobre os ideários de nação, as formações étnico-raciais do povo brasileiro e as problemáticas que derivariam, em grande medida, de suas concepções sobre a mistura das raças. No caso dos dois primeiros, tanto Friedrick von Martius, como Arthur de Gobineau (o primeiro nascido em Munique e o segundo em Ville-d'Avray na França), além de apontarem algumas reflexões que se assemelham, compartilharam a experiência de viajarem ao Brasil. Seus estudos influenciaram significativamente o pensamento de brasileiros como Silvio Romero e Nina Rodrigues[5], dois dos

[4] Sobre esse tema ver: LEITE, Boaventura Ilka. Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no Século XIX. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. No livro de Leite, é possível compreender a importância das viagens para elaboração das teorias científicas do século XIX, quando muitos viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil, produziram algum tipo de escrito sobre a flora e fauna, ou ainda sobre seus estranhamentos acerca das características de vida e das "relações raciais" que aqui evidenciavam.

[5] Silvio Romero foi considerado por Roberto Ventura (1991) um dos principais intelectuais e críticos literários da "geração de 1870". Tido como árduo crítico e

principais autores brasileiros do século XIX, e que preconizaram um intenso debate sobre os dilemas e controvérsias da mestiçagem como elemento biológico e cultural, e suas consequências para a concepção da identidade nacional no Brasil. Trata-se, portanto, de uma revisão da produção dos autores acima mencionados, rastreando o problema/questão/tema da branquitude em seus pensamentos, para perguntar: quem é o branco que estes autores tratam? E, quais papéis que estes deveriam cumprir no processo de constituição de uma identidade brasileira?

2.1. A RAÇA COMO RETÓRICA DA NAÇÃO

> "No fim das contas, o Bárbaro é da mesma raça que o Romano e o Grego.
> É um primo. O amarelo, o Negro, não é de maneira nenhuma nosso primo. Existe aqui uma verdadeira diferença, uma verdadeira distância – e muito grande – *etnológica. Afinal, a civilização foi feita até agora senão pelos Brancos*... Se a Europa se tornasse amarela, haveria certamente uma regressão, um novo período de obscurantismo e de confusão, isto é, uma segunda Idade Média".
> (Émile Faguet - O futuro da raça branca - 1897)[6]

Ao longo da História, a concepção de raça foi um instrumento da dominação sobre a heterogeneidade da humanidade. Consequentemente,

---

homem de polêmicas por Ventura, Silvio Romero debateu com os principais nomes da sua geração. Seus estudos versavam sobre literatura, folclore, história do Brasil e teve como característica a raça e a mistura como abordagem cultural, privilegiando a miscigenação das três raças (português, indígena e africano) como especificidade envolvente de todos os aspectos da vida, inclusive da literatura. Silvio Romero foi um dos principais nomes das teorias do branqueamento no Brasil, o qual acreditava que por meio da superioridade branca e da miscigenação, era possível embranquecer o país em algumas gerações. Disso, resultaram algumas polêmicas com Raimundo Nina Rodrigues, médico e etnólogo defensor que a miscigenação racial produzia degeneração, portanto, que o Brasil estava fadado ao fracasso histórico. "Enquanto Romero se voltava para a contribuição dos povos e raças à formação do folclore e da literatura, Nina Rodrigues procurou delimitar um objeto, o negro ou o africano, de modo a constituir uma disciplina que tratasse de sua presença no Brasil: a etnologia afro-brasileira" (VENTURA, 1991, p. 52).

[6] Tradução livre do francês: FAGUET, Émile. L'avenir de la race blanche. F. Alcan, 1897, p. 73.

é difícil que esta mesma humanidade, constitutiva desta retórica, desvencilhe-se dos alicerces que a fundamentam. Todavia, os conceitos de raça foram construídos historicamente, e a cada período histórico tiveram determinados significados e importâncias para explicar as diferenças entre os grupos humanos. Foi no final do século XVIII e principalmente ao longo do século XIX- como apresentaram autores como João Filipe Marques (1996), Lilia Schwarcz (1993), Michel Foucault (1999), Michel Wieviorka (2007), José D'Assunção Barros (2009) - que a raça passou a ter sentido teórico, a partir do qual as diferenças humanas foram transformadas em princípios de desigualdade e inferioridade, consequentemente, servindo como base para processos de hierarquização e como justificativas da dominação europeia sobre o resto do mundo. Este pensamento significativamente apregoado, segundo alguns autores, pelo advento da Ilustração[7], foi sendo gestado e produzido por amplos setores do pensamento científico europeu, seja no que se refere à biologia, à antropologia, à etnologia, à sociologia, à história, à psicologia, ao direito e à medicina. É nesta ocasião que a raça, e até mesmo a concepção de cultura, são associadas a atributos biológicos que passaram a ser naturalizados através da teorização científica dos finais do século XVIII e todo século XIX. Em grande medida estes saberes estiveram engajados em demonstrar a superioridade da raça branca.

> A fase iluminista significou uma revolução nos gostos e nas convenções estéticas e intelectuais, por um lado, e uma revolução contra o cristianismo associado às superstições antigas, por outro. Nessa fase, as categorizações raciais surgem não só nos debates político-filosóficos, como também na arte. A estrutura e linguagem do discurso "moderno", vulgarmente utilizada para descrever o que se considera "bonito", "importante", "razoável", e "valioso", foi influenciada pela ideia de superioridade branca (MATOS, 2006, p. 29 – grifos no original).

[7] Ilustração ou Iluminismo (também conhecido como século das luzes) foi o termo utilizado para designar o amplo movimento filosófico, intelectual e artístico a partir do período do século XVII, mas principalmente o século XVIII em que o racionalismo, a ideia de ciência, civilização e sociedade passam a ser teorizados enquanto objetos científicos. Ver: FALCON, Francisco José Calazans. Iluminismo. Editora Ática, São Paulo, 1994.

Os acúmulos de saberes que foram produzidos até o século XIX, e principalmente nesse centenário, refletiram concepções sobre os diferentes grupos humanos, sobre os territórios em que estes viviam, sobre os estados do desenvolvimento social e cultural que passaram a ser objetos de classificação e hierarquização da espécie humana em escalas de evolução, atribuindo aos europeus brancos qualidades e estabelecendo-os no ponto mais alto desta escala[8]. As compreensões de superioridade e inferioridade estabelecidas pela ideia de raça passaram também a engendrar o desenvolvimento dos Estados-nações como comunidades políticas emergentes nesse período. Essas unidades políticas tiveram na concepção de *povo* ou população as expressões e fisionomias em que o fenômeno da raça e a ideia de pureza deveriam ser fortemente administrados.

Edward Said, em seu livro *Cultura e Imperialismo* (2007), apresentou relações gerais que compõem o entrelaçamento entre cultura

[8] É preciso relembrar que desde os anos de 1735, com o livro *System of Nature*, do naturalista e biólogo Lineu, estabeleceu-se a classificação e divisão da espécie humana, no qual ele a organizou em escalas, mas não necessariamente hierarquizando-a (MATOS, 2006). Em sua topologia encontrava-se a espécie subdividida em quatro raças – *Homo europaeus (branca)*, *Homo asiaticus (amarela)*, *Homo after (africano e de cor preta)* e *Homo americanos.* Sua divisão envolvia atributos físicos, psicológicos e socioculturais que no século XIX, tornaram-se atributos mais claramente hierarquizados pelas ciências que atribuíram ao *Homo europaeus* (branco) a supremacia entre todas as raças, em que este foi apresentado como civilizado, engenhoso, de espírito livre e vivo. Enquanto, o indivíduo da raça amarela era "faustoso, avaro, duro e melancólico, o negro como indolente, preguiçoso e negligente, o americano como teimoso e fechado" (*apud* MATOS, 2006, p. 38). Os homens, para Lineu e outros intelectuais da sua época, descendiam dos animais. As diferenças encontradas entre os seres humanos levantavam as questões de uma única origem, estas em grande medida suscitadas pela concepção religiosa de que todos eram descendentes de Noé e de sua família, o que foi explicado pela passagem bíblica de que um dos filhos de Nóe, Cam teria sido amaldiçoado a vagar sobre o sol forte, queimando sua face eternamente. Essa versão teológica possibilitou interpretações de que Cam, o filho maldito de Noé, seria a linha genealógica dos africanos e que dessa forma eram diretamente ligados a uma marca da maldição, atribuída pelo próprio Deus. Tal tese, foi muito utilizada no Brasil do século XIX e sendo recorrida muitas vezes para justificar a condição de escravidão e a inferioridade dos povos africanos aqui transplantados. Essas teses nascem na Europa, mas passam a operar como explicação da realidade dos territórios conquistados em ultramar.

e império e as relações entre o "Ocidente metropolitano moderno e seus territórios ultramarinos" (SAID, 2007 p. 3). O autor demonstra como a multiplicidade de discursos sobre os territórios não europeus, como o africano e o americano, são parte "integrante da tentativa europeia geral de dominar povos e terras distantes, e, portanto relacionados com as descrições orientalistas do mundo islâmico, bem como com as maneiras específicas pelas quais a Europa representa [...]" (idem p. 3), e também, como constituem esses locais e os grupos humanos que ali habitavam. O autor ainda reconhece que as noções de raça "submissa" e 'inferior', eram amplamente aceitas "e ajudaram a propelir a aquisição imperial de territórios na África ao longo de todo o século XIX" (SAID, 2007, p. 6), continua o mesmo,

> O que há de marcante nesses discursos são as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do "Oriente misterioso", os estereótipos sobre "o espírito africano" (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as ideias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando "eles" se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que "eles" melhor entendiam era a força ou a violência; "eles" não eram como nós, e por isso deviam ser dominados" (SAID, 2007, p. 3, grifos no original).

Assim, pode-se afirmar que duas teorias explicativas, religiosas e antropológicas, sobre a origem humana, constituem-se nos séculos XVIII e XIX. São elas o monogenismo e poligenismo. Essas teorias buscavam esclarecer as diferenças fenotípicas e de organização social entre a espécie humana. O monogenismo foi, pelo menos até o a segunda metade do século XIX, hegemônico no discurso científico do período. Esse pensamento era baseado na concepção de que os seres humanos descendiam de uma origem comum (cadeia do ser e família do homem), baseados na existência bíblica de Adão e de Eva, compondo-se no início do mundo uma única família. Entretanto, essa família teria se fragmentado através de diferentes línguas, a partir do episódio bíblico da torre de Babel, e desde então, a espécie humana se diferenciara. Todavia, nesse processo de diferenciação, alguns ramos dessa grande família se degeneraram. Segundo esse pensamento, a espécie humana, após a expulsão do paraíso, degenerou-se em diferentes proporções. Tendo o branco sofrido a menor dessas transformações. Para o naturalista Conde

de Buffon, em sua *Histoire naturelle de l'homme* (1749-89), que influenciará razoavelmente o pensamento do século XIX, a cor branca é a base de toda humanidade, a cor primeira do homem, para ele,

> "O branco parece ser assim a cor primitiva da natureza, que o clima, a alimentação e os costumes alteram e mudam, até chegar ao amarelo, ao moreno ou ao negro, e que reaparece em certas circunstâncias, mas com uma tal alteração, que não mais se parece com o branco primitivo, que foi na verdade desnaturado pelas causas que acabamos de indicar" (BUFFON, 1749-89, p. 273-4).

Já, a doutrina poligenista defendia que a humanidade era composta por diversos núcleos humanos diferentes, sendo que os grupos não possuiriam nenhuma ligação uns com outros. A humanidade se constituía de raças antagônicas e naturalmente diferentes em índoles, desejos e aspectos físicos. Também para os poligenistas, os europeus brancos eram o grupo mais evoluído e civilizado e, portanto, capaz de dominar todas as outras sociedades (SKIDMORE, 1976).

Mesmo com as divergências entre poligenistas e monogenistas, em relação aos distintos entendimentos sobre a origem humana, sobre a existência de um centro comum ou não, ambas interpretações diagnosticavam a fatalidade da humanidade em seu processo de degeneração. Sendo intrínseca, nesse processo, a ideia de raça. Ambas estavam compreendendo que existia uma supremacia do branco, mesmo que houvesse entre os europeus diferenças, por exemplo, entre nórdicos e ibéricos[9]. Os monogenistas acreditavam que a degeneração dos homens se apresentava no decorrer de seu afastamento do núcleo comum e inicial, leia-se branco como nos desígnios de Deus. Os poligenistas apostavam que as miscigenações entre coletividades heterogêneas levariam à decadência dos mais fortes. Consequentemente, as duas teorias tem em sua base as concepções de raça embutidas, compreendendo que entre os grupos humanos há desigualdades ontológicas.

[9] É importante destacar desde já que o entendimento de brancos e de brancura não eram fixos, a ideia de pureza e suas consequências também serviam para diferenciar os europeus, mas como alertou Émile Faguet (1897) romanos e gregos, e os outros europeus (bárbaros) eram da mesma família, portanto da mesma raça.

As ideias de *igualdade*, *desigualdade* e *diferença* (BARROS, 2009) são conceitos importantes no século XIX e interagem umas com as outras como operadores da racialização tanto no contexto internacional como no brasileiro. Onde estas concepções passam a conduzir ações de gestão políticas com o objetivo da "manutenção da ordenança racial estabelecida" (MARQUES, 1996, p. 43). Essas concepções envolvem também todos aqueles sujeitos que passam nesse século a ser compreendidos fora da *normalidade*, como por exemplo, pessoas deficientes e loucas, estas também eram consideradas racialmente degeneradas. Portanto, cabe perguntar: o que é o normal? A raça também operou como modulação e em relação a outras categorias como de classe e gênero, sendo estes fenômenos produzidos no âmbito das teorias da pertença que tem por base a ordem masculina e patriarcal, "mas também a insígnia da despossessão racial" (MCCLINTOK, 2010, p. 19) que instituiu a ideia de classes perigosas. É, portanto, no século XIX que a diferença humana se transforma em atributo de desigualdade operada pelo homem branco, como evidencia McClintok,

> Não é preciso dizer que se poderia pensar já, agora, que os homens europeus foram os agentes mais diretos do império. E, no entanto, os teóricos do imperialismo e do pós-colonialismo só raramente se dedicaram a explorar a dinâmica de gênero do tema. Ainda que fossem homens brancos os que comandavam os navios e portavam os rifles dos exércitos coloniais, e que eram donos e supervisores das minas e plantações com escravos, e que comandavam os fluxos globais de capitais e carimbavam as leis das burocracias imperiais; ainda que fossem homens brancos europeus os que, ao final do século XIX, eram donos e gerentes de 85% da superfície da Terra, a relação crucial, mas oculta, entre gênero e imperialismo foi, até muito recentemente, desconhecida e desprezada como um *fait accompli* da natureza (MCCLINTOK, 2010, p. 20-21).

Além dos aspectos discorridos, é importante evidenciar que a categoria de cultura como elemento de explicação da condição de afastamento dos seres humanos da natureza é substancial no século XIX. Correlaciona-se aos novos saberes e usos da raça como retórica e doutrina. A natureza até então foi considerada inerte e em estado bruto. Pois, mostrou-se sempre um empecilho ao desenvolvimento humano. O

intenso e ininterrupto debate que esteve presente até os nossos dias sobre "Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 42) também foi continuadamente o mote, uma questão para interpretar e demonstrar, assim como atribuir as diferenças entre os grupos humanos, significando, inferindo a partir de escalas de evolução os grupos que se afastaram em menor ou maior medida ao longo dos milhares de anos de seu desenvolvimento da natureza. Este fenômeno antropocêntrico, no qual denominamos como *etnocentrismo* ou *racismo* (o primeiro relacionado à cultura e o segundo a raça) não é fato específico daquela geografia do globo, mas foi a marca substancial dos empreendimentos europeus do século XIX. Estas convicções são transformadas em doutrinas de pensadores que passam a considerar e criar arcabouços teóricos que justifiquem a superioridade de seus grupos étnicos, raciais e nacionais. Hierarquizando-os numa aproximação mais ou menos próxima da cultura, esta entendida como elemento e sinônimo de civilização, ou da natureza, da animalidade e do primitivo em uma escala entendida como evolutiva como no caso do monogenismo, mas também vista no poligenismo.

Enquanto a diferença parece situar-se na natureza dos grupos humanos, marcando os corpos e os modos de vida, a desigualdade é a condição cultural, social e política de gestão e hierarquização dessas diferenças. Essas diferenças constituídas pela ideia do eu e do "outro", que compõe a concepção das pertenças étnicas e raciais, sejam elas associadas à ocupação de um território, à prática de fé em uma religião, ascendência a uma linhagem ou parentesco, passam no final do século XVIII e em todo o século XIX, à configurar elementos socioculturais. Portanto, étnicos, constituintes fundamentais para coordenação e classificação da população pertencente a uma determinada nação, para assim prover, policiar e governar essas mesmas unidades étnicas. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998) demonstram que os conceitos de raça e etnia tiveram ao longo da história uma relação ambígua, pois, constantemente os atributos fenotípicos que foram designados como raciais consistiram indicadores de categorização social de grupos étnicos. Portanto, essas duas categorias estiveram ao longo do século XIX associadas ao termo nação, estando nesta "acepção, a etnia combina os aspectos biológicos e culturais. Ela é simultaneamente comunidade de sangue, de cultura e de língua" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 43), tendo o termo raça no Brasil, sentido similar durante o século XIX.

As teorias e os pressupostos sobre raça que passam a surgir na Europa não podem ser compreendidos como extemporâneos e

singulares. São frutos dos longos processos ligados à modernidade, aos colonialismos e aos imperialismos, resultantes do desenvolvimento industrial, das trocas comerciais, das invasões de territórios que submergiram em múltiplas práticas, dinâmicas e experiências "com as diferenças" dentro e fora do continente europeu, mas que nele passaram a influenciar. As consequências da "tecnologia disciplinar do trabalho" com suas vigilâncias, hierarquias, suas inspeções, classificações e relatórios, constituem desde o século XVII, uma técnica disciplinar ligada à dominação dos corpos dos homens e de mulheres na sua esfera individual que abrirá caminho para outra técnica de poder coletiva, constituída no final do século XVIII e a qual Michel Foucault chamará de "biopolítica".

Essa técnica de poder terá como princípio preocupações relativas ao controle das relações entre a espécie humana como um todo. É através dessa nova técnica que os Estados-Nacionais terão instrumentos de controle da sua população agindo sobre problemáticas referentes às demografias (taxas de natalidade e morbidade, por exemplo), as epidemias de doença como fenômeno da população como coletivo, assim como o controle político, sexual e racial das vidas em cada território. (FOUCAULT, 1999 [1976], p. 292-293). Segundo Foucault, a técnica disciplinar do corpo, presente já no século XVIII, até então obtendo efeitos individualizantes sobre o corpo do trabalhador, em grande medida com objetivo de manipulá-lo e fazê-lo trabalhar mais e melhor, é transformado para uma técnica mais ampla com caráter de atingir o grupo. O corpo na viragem do século XVIII para o século XIX é compreendido como foco de força, sendo preciso torna-lo útil e dócil, ao mesmo tempo. Para o autor, o século XIX produz outra tecnologia de poder que passa assimilar essa primeira, transformando-a ou agindo simultaneamente. É a regulamentação da vida e dos processos biológicos do homem como espécie, como totalidade, por meio dos fenômenos de população, como raça, em que se pensa através de mecanismos e estados mais globais do que meros corpos individuais ou para além da disciplina do corpo. Assim sendo, não é mais o corpo que está no centro da tecnologia do poder. O que se torna centralidade nesse caso é a própria vida, ou seja, o controle dela de forma coletiva. São, portanto, duas tecnologias do poder em uma só, no primeiro, "uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto" (FOUCAULT, 1999 [1976], p. 297).

Para Foucault, é nesse momento da história que a racialização é utilizado como mecanismo do biopoder, no qual a raça opera como fenômeno biológico de divisão e fragmentação da humanidade, para assim poder intensificar o poder de vida e da morte, construindo elementos hostis e opostos, necessários à gerência dos Estados. Portanto, a raça e o racismo para Foucault são mecanismos inseparáveis do biopoder,

> Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? É ai, creio eu, que intervém o racismo. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de desfazer, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesurar no interior desse

> continuo biológico a que se dirige o biopoder (FOUCAULT, 1999 [1976], p. 304-305).

Para Foucault, a divisão da espécie humana em raças estabelece no século XIX uma teoria biológica da população, necessária ao funcionamento do biopoder dentro do sistema político dos Estados modernos tornando o racismo um instrumento de gestão da vida e morte. Essa lógica opera por meio de mecanismos de fragmentação da humanidade que instituem inimigos de uma população em relação à outra. Os elementos perigosos ou hostis à integridade do grupo podem ser internos ou externos à própria população, são elementos compreendidos como inferiores, subversivos e diferentes. Passam à ameaçar os ingredientes e noções positivas do fenômeno denominados de população ou de povo. Todavia, são os elementos constituintes das nações e portanto, devem ser compreendidas, delimitadas e organizadas.

> "De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação do tipo biológico: "quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar". A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura" (FOUCAULT, 1999 [1976], p. 305).

A estatização do biológico no século XIX, como apresenta o autor, efetiva-se quando os Estados Nacionais passam à elaborar políticas de controle de suas populações e a compreendê-las como fator biológico penetrável e ameaçável a elementos de contaminação racial, biológico, culturais e, portanto, um corpo coletivo passível de adoecer e degenerar-se. Foucault trata da atribuição do racismo e sua relação com o biopoder:

> Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de

> uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que ai estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos muito longe de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social. Eu creio que é muito mais profundo do que uma velha tradição, muito mais profundo do que uma nova ideologia, é outra coisa. A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado as mentalidades, as ideologias, a mentiras do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é ai, creio eu, que efetivamente ele se enraíza (FOUCAULT, 1999 [1979], p. 308- 309).

É através da trajetória dos Estados modernos e da *estatização do biológico* que Foucault insere o biopoder como mecanismo variado do controle dos corpos e das mentes. Agindo de maneira estrutural e estruturante da dominação que articula o *"governo de si e dos Outros",* em que este é a chave da administração do próprio poder. Assim, aprofunda-se a guerra entre as chamadas raças como mecanismo desta governança, como dispositivo contra o perigo de contaminação dos elementos positivos dos Estados e da supremacia branca. Portanto, o racismo é um componente significativo da modernidade e resultou numa conjuntura sócio-biológica que intensificou as dominações coloniais e ressignificou o poder soberano da morte. Para o autor, o racismo no estado biopolítico permite delimitar e controlar o "Outro" interno, doméstico – no caso do Brasil, poder-se-ia dizer, que tais controles foram utilizados para dominar afrodescendentes e indígenas, entre outros elementos inferiorizados.

Estes amplos aspectos de domínio em que se arraiga o pensamento sobre raça também representa o desenvolvimento de uma nova ordem mundial que envolve a exploração da produção econômica, o controle da reprodução de gênero e da sexualidade feminina[10]. Os mecanismos que engendram a produção de lógicas de diferenciação se tornam fundamentais para o comando e possessão imperial que tem por base a desigualdade das raças (MCCLINTOCK, 2010; DAVIS, 2016) como fator predominante da retórica de superioridade, por conseguinte, da inferioridade de parte significativa da humanidade. Para Said (2007, p. 30) nem "o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição", pois, "ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação", bem como,

> formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como "raças servis" ou "inferiores", "povos subordinados", "dependência", "expansão" e "autoridade", sendo que as ideias sobre a "cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais (SAID, 2007, p. 30).

Michel-Rolph Trouillot afirmou que no século XIX a Antropologia e a Etnologia passaram a se constituir como disciplinas

[10] A mestiçagem é um fenômeno e um fato emblemático no Brasil e na América Latina em geral, ela é o resultado, o ato generalizado da violência, do defloramento forçado das escravas e de práticas amplamente recorrente de iniciação dos filhos brancos da casa grande com as escravas já largamente analisados pela historiografia (SCHWARTZ, 1988; FREYRE, 1999; BOMFIM, 1933; CHIAVENATO, 1987; GORENDER, 1991). Esta prática repetitiva em todo o período colonial evidencia a materialidade real e social da violência instaurada e introjetada pelo sistema patriarcal e escravocrata na sociedade brasileira, onde é o corpo, principalmente da escrava que passa a ser objeto do desejo erótico de um longo "processo de sucção sexual e social" (SANT'ANNA, 1985, p.25) em que predomina a "mais-valia do sexo e do dinheiro" (SANT'ANNA, 1985, p.33), onde o "feitor e o senhor de engenho rondam as escravas como sanguessugas e vampiros, exercitando, econômica e eroticamente, sua oralidade perversa" (SANT'ANNA, 1985, p.25-26). É também a mestiçagem que será o principal elemento para a teorização das raças no Brasil.

importantes para produção de discursos sobre o "Outro" (nicho selvagem) e facilitar a administração colonial (TROUILLOT, 2003, p.36). Tais discursos foram produzidos por anacronismos, formando assim uma "geografia da imaginação" que passou à servir e promover insumos epistemológicos para uma práxis da modernidade, dos estados e dos colonialismos, a qual teve como principal intensão a promoção de uma "geografia da administração" (TROUILLOT, 2003, p.36).

> "Usualmente se há dicho que el Salvage o el primitivo fueron el alter ego que Occidente construyó para sí mismo. Lo que há sido suficientemente enfatizado es que este Outro fue um Jano, de quien el Salvaje fue sólo la segunda cara. La primeira cara fue Occidente mismo, pero um Occidente construído, caprichosamente, como uma proyección utópica destinada a ser, em esa correspondência temática precedió a la institucionalización de la antropologia como um campo especializado de investigación. Mejor dicho, el momento constitutivo de la etnografia como metáfora antecede la constitución de la antropologia como disciplina e, incluso, precede su colidificación como discurso especializado" (TROUILLOT, 2003, p. 60).

Em linhas gerais, podemos dizer que a ideia de Ocidente se constrói no Renascimento europeu, conjuntamente ao esforço de constituição de uma geografia global da imaginação ou como apresentou Said (2007) da representação do Outro, a qual criou e recriou (e vem reforçando constantemente) o "nicho selvagem" (africanos, orientais, ameríndios e mestiços). A concepção de superioridade de alguns e a inferioridade racial de outros, em grande parte, consiste na retórica compartilhada pela etnologia do século XIX. Mais precisamente, ela construiu um espaço inerente para esse "Outro", verdadeira obsessão dessa "ciência social"[11]. Outro autor que pensa a formação da ideia de Ocidente é o escritor martinicano Eduard Glissant, o qual afirmou que o "ocidente não está no ocidente. É um projeto, não um lugar" (GLISSANT, 1989, p. 2). O Ocidente passa a ser então, para esses autores, uma "ficção" (TROUILLOT, 2003, p. 36), não menos destrutiva e violenta por isso, pois, é resultado de um exercício constante de

[11] Ver também: FABIAN, Johannes. O tempo e o Outro: como a Antropologia estabelece seu objeto. Editora Vozes, 2016.

legitimação global, de construções de cânones disciplinários e uma projeção para onde tudo e todos devem caminhar inevitavelmente. Portanto, é uma concepção hegemonizada do mundo branco sobre o rumo da história da humanidade.

Portanto, conforme o discorrido até então, pode-se afirmar que os Estados-Nacionais modernos que se construíram na Europa ao longo do século XIX foram constituídos em suas estruturas a partir da concepção de raça e, por conseguinte, do racismo. Estes foram elementos centrais da administração do seu poder e da concretização do sistema de exploração capitalista, como dos sistemas coloniais e imperiais em curso no ultramar. Em todo caso, as experiências e entendimentos científicos que foram produzidos na Europa nesse período atravessaram o Atlântico e chegaram às colônias americanas do além-mar. Não apenas isso, mas, são produzidos significativamente através das experiências e relatos colhidos por viajantes, administradores coloniais e cientistas que durante todo o período colonial enxergavam nas populações aqui existentes e/ou traficadas para as colônias um potencial de lucro, (a exemplo das populações africanas que movimentaram o grande fluxo transatlântico), e que foram vistos como elementos desiguais e controversamente humanos. Essa ampla movimentação do poder ocidental foi fundamental para que se construísse o elemento branco e europeu como elemento civilizador e dotado de qualidades. Mesmo no interior da Europa, onde nem todos os povos eram considerados puros igualmente e qualificáveis dentro dos preceitos, classificações e divisões das teorias raciais do período, a Europa como Ocidente era o centro da civilização mundial.

O escravismo colonial que persistiu até 1888 no Brasil faz parte do antigo regime de possessão do corpo administrado pelo poder soberano, assimila-se também ao biopoder dos Estados modernos numa simbiose que retroalimenta metrópole e colônia, em dinâmicas complexas, em que a concepção de raça é o motor de uma grande engrenagem. Tanto na Europa como na gestão da vida social escravista no Brasil, a escravidão moderna foi fator determinante para aplicação do poder da civilização branca e ocidental nos trópicos.

2.1.1 A raça na discussão do Brasil do século XIX

No Brasil do século XIX, os processos de racialização foram frequentes e reiteradamente crescentes, significativamente pelos trânsitos de conhecimentos entre a Europa, África e as Américas. À estes fluxos foram somados o entendimento dos perigos desencadeados pelas classes de escravos a partir das expressivas rebeliões que marcaram as

províncias brasileiras nesse século (REIS, 2003). O aumento relevante da população liberta e alforriada, que em grande parte configura uma população miscigenada e, consequentemente, considerada não-branca e controversamente perigosa, também é um fator determinante para a discussão da raça no Brasil. Este período produziu grandes inquietações sociais e políticas devido ao temor de uma revolução escrava aos moldes da revolução haitiana. As difíceis dissensões nas relações entre senhores e escravos procedem com o diagnóstico de Célia Maria de Azevedo em seu livro *Onda Negra Medo Branco: o negro no imaginário das elites do século XIX* (1987) sobre o medo generalizado das classes dominantes brancas. Essas inquietações, representadas pelos senhores de engenho, os quais possuíam imensos poderes sociais, políticos e simbólicos, em contraste com os escravos que constituíram pelo menos em parte significativa do século XIX a principal categoria de trabalhadores em que estavam atrelados e subordinados econômica, política e socialmente ao primeiro grupo. Estas disputas entre as classes sociais da época provocaram importantes convulsões sociais no período.

As compreensões sobre raça e cor envolveram o pensamento social e o campo de debate sobre a concepção da civilização brasileira. Esse debate se dividiu entre os campos de reflexão poligenistas e monogenistas que buscaram interpretações tanto sobre a formação social brasileira como centraram esforços em prognósticos de futuro levando em consideração as especificidades destas e os atrelamentos de teorias transplantadas e aqui ressignificadas. As consequências e especificidades do Brasil ser no século XIX uma colônia de Portugal e ainda no começo deste mesmo século ser a sede do império português, dada a fuga da família real para o Brasil em 1808 é importante, pois, este movimento de transferência do domínio metropolitano atribuiu transformações significativas tanto em infraestrutura como na produção de conhecimento[12], principalmente na elaboração de panoramas sobre a História e a nacionalidade brasileira.

[12] A vinda da família real para o Brasil em 1808 representou uma mudança considerável no âmbito da produção científica, a partir da influência e iniciativa da monarquia de criar várias instituições científicas como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, o Museu Real (atual Museu Nacional), a Biblioteca Real (atual Biblioteca Nacional), entre outras instituições com o objetivo de promover a pesquisa de materiais da fauna, flora, geológicos e etnológicos da então América Portuguesa. Sobre o tema ver: SCHWARCZ, Lilia. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

O processo de desenvolvimento do capitalismo e da modernidade provoca a derrocada e a decadência do tráfico de escravos na cena internacional, promove a conta-gotas uma crise no sistema escravista brasileiro, reforça o discurso abolicionista em todas as instâncias da vida social e fortalece as discussões das elites intelectuais sobre a identidade nacional. O dilema da nacionalidade brasileira passa pela contrariedade de uma nação composta, na sua maioria populacional, por africanos e seus descendentes, em paralelo a uma minoritária elite branca. Essas preocupações alimentaram diversas propostas para a resolução do problema racial.

> Já em um segundo momento, que podemos localizar a partir dos anos 50, ganhando força principalmente nos anos 70, os emancipacionistas aderem as soluções imigrantistas e começam a buscar no exterior o povo ideal para formar a futura nacionalidade brasileira. A força de atração destas propostas imigrantistas foi tão grande que em fins do século a antiga preocupação com o destino dos ex-escravos e pobres livres foi praticamente sobrepujada pelo grande debate em torno do imigrante ideal ou do tipo racial mais adequado para purificar "a raça brasilica" e engendrar por fim uma identidade nacional (AZEVEDO, 1987, p. 37).

Ilka Boaventura Leite (1996, p. 131) afirma que os relatos dos viajantes que percorreram a província de Minas Gerais "fornecem muitas pistas sobre as mulheres do século XIX", também demonstram o qualitativo da cor nessas relações. Ainda que largamente invisibilizadas nos relatos, pois a maioria deles tratavam apenas das mulheres brancas, as mulheres negras ou pretas apareciam nas narrativas tendo a *cor* como elemento demonstrativo da sua posição social e sexual na sociedade brasileira do período. Como aparece na narrativa de Burmeister de 1851 em que retrata o pensamento da sociedade que visitava: dizem eles que as mulheres brancas devem administrar a casa, as mulatas servem para o prazer e as pretas, para o serviço (*apud* LEITE, 1996, p. 130). Reconhece a historiadora e antropóloga que "a cor – como referencial para determinação da procedência -, tal como os viajantes transmitem, servia não apenas como indicativo de seu papel na estrutura social", mas "também era um determinante no critério seletivo de sua função na vida sexual e afetiva do homem". Conclui ainda que estes sugerem

"diferentes padrões estéticos e definindo suas preferências a partir da aparência física" (LEITE, 1996, p. 131).

A partir dos escritos de Burmeister analisados por Leite (1996), percebe-se que as divisões sexuais e sociais são determinadas pela cor em que o branco adquire papel predominantemente hegemônico e dotados de privilégios, tanto estéticos quanto socioeconômicos. Disso resulta, um regime em que a brancura é, como também afirmou José Carlos dos Anjos, "cultivada em fragmentos fenotípicos exaltados, mimetizados, modelados" assim como "um modo de emergência enquanto organismo-pessoa em um ambiente favorável às habilidades associadas ao ser branco" (ANJOS, 2013, p. 21-22).

> Seu desejo (mulato) nunca satisfeito de mulheres brancas, ou de homens brancos, quando se trata de mulatas, os faz aceitar toda espécie de relações. Nenhuma mulata moça resistiria à tentação de ser amiga de um branco e o sonho de todo mulato é seduzir, com seus encantos, uma mulher branca, por isso, aumenta o número de mulatos no Brasil (BURMEISTER apud LEITE, 1996, p. 136).

Robin E. Sheriff em suas pesquisas no Rio de Janeiro e em seu artigo intitulado "Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca" (2001) afirma que a multiplicidade de palavras que temos no Brasil para tratarmos da "afro-brasilidade", demonstra sinais da micropolítica em jogo entre interlocutores e suas posições num imenso labirinto de discursos e retóricas sobre a raça e seus significados. Mas "indicam também um fato incontestável: o português falado no Brasil sempre teve um vocabulário rico, ambíguo e politicamente eloquente para referir-se à cor e à raça" (SHERIFF, 2001, p. 217).

Leite (1996) também trata em seu livro aspectos referentes aos papeis sociais e as categorias raciais e de cor que aparecem nos relatos dos viajantes do século XIX,

> Interessante observar que, já no início do século XIX, os termos "negros" e "mulatos" eram utilizados para diferenciar os de descendência europeia, chamados "brancos". "Brancos" e "negros" já se constituíam como as principais categorias de classificação. Desde o início, portanto, no sentido de procedência. Há, portanto, uma generalização no termo, incluindo em "negros" todos os escravos e libertos, e em

> "brancos", todos os descendentes exclusivos de europeus, independentemente da procedência étnica. Os "mulatos" aparecem como um grupo derivado pela miscigenação entre estes, inclusive com índios. As viagens abrangem um período significativo do ponto de vista da constituição dos próprios grupos, portanto são contemporâneas à construção dos sujeitos. Neste sentido é que a linguagem dos relatos encerrará também a mesma ambiguidade e generalidade existentes nas relações e formas de classificação da época (LEITE, 1996, p. 107-108).

Para a antropóloga Rita Segato (2005) a raça não é apenas uma categoria de análise, mas, tornou-se *signo* de uma representação social construída historicamente e que possui forte peso na estratificação social. Como signo, a raça é uma forma de classificação social importante no Brasil, onde um indivíduo é indicado como dotado de insígnia ou marca, da qual a cor da pele é sua característica primeira. Os indivíduos podem abrir mão de variados conjuntos de indicadores compartilhados historicamente e socialmente, sendo a cor um dos principais atributos de diferenciação. Essa, associada a contextos sociais e históricos recorrem à trajetória da escravidão e às concepções negativas atribuídas a estes grupos pelas concepções pseudocientíficas das ideias de raça construídas no século XIX.

Ao selecionar a ideia de raça como conceito ou categoria analítica é importante reforçar o que o professor Antônio Sérgio Alfredo Guimarães descreve, "um conceito ou categoria analítica é o que permite a análise de um determinado conjunto de fenômenos, e faz sentido apenas no corpo de uma teoria" (GUIMARÃES, 2008, p. 63). Mas, como afirma o mesmo, os conceitos podem representar para o conjunto das ciências sociais uma categoria nativa, pois ela "tem sentido no mundo prático, efetivo. Ou seja, possui um sentido histórico, um sentido específico para um determinado grupo humano" (GUIMARÃES, 2008, p. 63). Neste caso, podemos compreender a "raça" tanto como categoria nativa quanto analítica, pelo menos significativa no século XIX e parte significativa do século XX, tanto pela biologia como pelos ramos da antropologia física e biológica. Mas também no pensamento social como um todo, onde a raça se fez presente[13]. Portanto, cabe aqui refletir sobre

[13] As sociedades humanas constroem discursos sobre suas origens e sobre a transmissão de essências entre gerações. Esse é o terreno próprio às identidades

os escritos de alguns autores para identificar como esses discursos sobre raça, cor e nação se relacionam com a valorização do branco como elemento fundante, complexo e controverso para a identidade brasileira.

2.1.2 Karl Friedrick Philipp Von Martius e a escrita da história do Brasil

Karl Friedrick Philipp von Martius[14] (1794 – 1868) escreveu de Munique com data de 10 de janeiro de 1843 a sua tese intitulada *Como se deve escrever a história do Brasil* a qual conquistou o primeiro lugar no concurso de teses sobre história do Brasil promovida pelo Instituto Histórico Geográfico Brasileiro – IHGB[15]. Esse documento foi dividido por von Martius em cinco partes. 1. Ideias gerais sobre a história do Brasil; 2. Os índios (a raça cor de cobre) e sua história como parte da história do Brasil; 3. Os portugueses e a sua parte na história do Brasil; 4. A raça africana em suas relações para com a história do Brasil; 5. Conclusão.

---

sociais e o seu estudo trata desses discursos sobre origem. Usando essa ideia, podemos dizer o seguinte: certos discursos falam de essências que são basicamente traços fisionômicos e qualidades morais e intelectuais; só nesse campo a ideia de raça faz sentido. O que são raças para a sociologias, portanto? São discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito fundamental para entender raças e certas essências) (GUIMARÃES, 2008, p. 65-66).

[14] Chegado ao Brasil em 1817 fez parte da comitiva da grã-duquesa austríaca Maria Leopoldina de Áustria. Karl von Martius junto do cientista Johann Baptiste von Spix (1781-1826), foram indicados pela Academia de Ciências da Baviera para pesquisar as províncias brasileiras (Bahia, Minas Gerais, Goiás e a Amazônia) e constituir as coleções botânicas, zoológicas e mineralógicas das instituições do império.

[15] O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, fundado em 1838, teve por objetivo o levantamento, publicação e produção de documentos relativos à *História do Brasil*, buscou promover o ensino público, os estudos da história e a escrita dos elementos selecionados para compor a nacionalidade brasileira. Em 1840, o IHGB promoveu a elaboração de um compêndio sobre os elementos que poderiam constituir a história do Brasil, como resultado disso se organizou um concurso para premiar a melhor tese de como se deveria escrever a história brasileira. Em 1847, o prêmio foi outorgado à Martius.

Na parte *Ideias gerais sobre a história do Brasil*, o autor escreve com objetivo de orientar os historiadores brasileiros[16], como estes devem escrever a história do país levando em consideração a necessidade de formação da nacionalidade e da caracterização de povo brasileiro. Von Martius afirma que para compreender a história local é preciso levar em consideração os elementos mais amplos possíveis, como os naturais (a fauna, a flora e o geológico), assim como as relações étnicos-raciais, abrangendo assim as particularidades significativas que se somaram para o desenvolvimento dos homens nos trópicos.

Em sua tese Martius discorre sobre o que considerou os *elementos de natureza muito diversa* que resultaram na formação do povo brasileiro. Afirma, para tanto, que nas particularidades das três raças observadas no Brasil, há características que apontam que a *cor* e a *raça* são interdependentes e resultam em elementos estáveis e determinantes. Estas raças foram definidas por Martius por meio das cores, através das quais os grupos foram identificados. Desta maneira, a concepção de raça e cor estavam devidamente associadas em seu discurso, uma como complemento da outra. O autor destaca que os grupos que ocupam o território brasileiro correspondem à "cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica" (MARTIUS, 1843, p. 30). Entretanto, já no período de 1843 o autor reconhece que a população encontrada no interior do Brasil é *mesclada* e que disso resultava a particularidade racial da história brasileira. É importante ressaltar que o autor é o primeiro a lançar a concepção favorável sobre a mistura das raças no Brasil[17], sem negar que ao mesmo tempo o "português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor" (MARTIUS, 1843, p. 31) sendo este a representação da raça branca e civilizadora. Para o autor,

> "Cada uma das particularidades físicas e morais, que distinguem as diversas raças, oferece a este

[16] Von Martius divide a historiografia entre a historiografia-pragmática, historiografia filosófica e historiadores-reflexivos. Trata ainda que o historiador humano e profundo que se aventurar em escrever sobre o desenvolvimento histórico do povo brasileiro não pode desconsiderar as contribuições das chamadas "raças inferiores" (1843, p. 31).

[17] Ideia essa que vai ser, ao longo do século XIX, discutida por vários intelectuais como Silvio Romero até a consolidação e eleição da mestiçagem como identidade nacional, tais concepções também foram retomadas por Gilberto Freyre (1933), Darcy Ribeiro (concepção de que o brasileiro é um povo de tipo novo), entre outros.

> respeito um motor especial; e tanto maior será a sua influência para o desenvolvimento comum, quanto maior fôr a energia, número e dignidade da sociedade de cada uma dessas raças. Disso necessariamente se segue o português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influiu naquele desenvolvimento; o português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor. Mas também de certo seria um grande erro para todos os princípios da historiografia-pragmática, se se desprezassem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população" (MARTIUS, 1834, p. 30-31).

Consequentemente, em seu discurso o mesmo interpreta que o "sangue português", portanto, elemento biológico, é como "um poderoso rio" que "deverá absorver os pequenos confluentes das raças índia e etiópica" (MARTIUS, 1843, p. 3). A mestiçagem é acionada como fenômeno e parte de uma teoria da superioridade branca e da ação e possibilidade do branqueamento que absorverá "os pequenos afluentes das raças índia e etiópica" (MARTIUS, 1843, p. 3).

O movimento histórico de formação da nação é resultante do que denominou *encontro* das *relações mutuas das três raças.* Deste modo, passou a considerar o brasileiro como um povo de tipo novo, uma raça mestiça e, devido a isso, o futuro da pátria deveria ser investigado. Segundo o autor, a inovação que aqui se fez para se constituir uma nação miscigenada entre três raças com índoles morais e características físicas particulares, suscita interrogar os elementos presentes em cada um dos grupos e assim conjecturar sobre seu devir histórico. Disso resultaria a necessidade de se estudar a índole inata de cada raça humana empregada na formação deste novo povo, pois "vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contato de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua história se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais" (MARTIUS, 1883, p. 30).

Da sua tese se revelará a ideia de *gênio da história (do mundo)* que segundo o autor, conduzia o gênero humano "por caminhos, cuja sabedoria sempre devemos reconhecer, não poucas vezes lança mão de cruzar as raças para alcançar os mais sublimes fins na ordem do mundo" (MARTIUS, 1843, p. 31). A partir disso, o autor justificou a

miscigenação que por aqui encontrou. Fenômeno que segundo ele, ocorria em grandes proporções, entretanto, circunscrito em determinadas classes sociais. Para Martius, a mistura de raças era presente também em outras sociedades na longa trajetória histórica da humanidade. Referia-se ao processo de formação dos ingleses que teriam se constituído por diversos povos, entre eles os célticos, dinamarqueses, romanos, anglo-saxões e normandos, mas de acordo com o autor, estes pertenciam a uma mesma raça. Eram, segundo ele, uma espécie de primos, como também alertava Faguet (1897, p. 73), apesar de serem povos distintos e por vezes distantes. Isso, segundo à análise de Martius, diferencia-se no Brasil, onde a formação se apresentava de forma inversa e curiosa, via-se um único povo formado por diversas raças diferentes e até mesmo desiguais. Essas detinham qualidades e particularidades físicas, morais e cívicas distintas e suscitavam a importância de estudar etnograficamente essa fusão. Em sua avaliação a miscigenação encontrada até então no Brasil, não se deu de maneira indiscriminada, mas sim, sendo mais frequentes nas classes sociais mais baixas,

> Em a classe baixa tem lugar esta mescla, e como em todos os países se formam as classes superiores dos elementos inferiores; e por meio delas se vivificam e fortalecem assim se prepara atualmente na última classe da população brasileira essa mescla de raças, que daí a séculos influirá poderosamente sobre as classes elevadas, e lhes comunicará aquela atividade histórica para a qual o Império do Brasil é chamado (MARTIUS, 1843, p. 31).

É importante destacar que se identifica no documento analisado uma ambivalência significativa na ideia de raça de Martius. Ao mesmo tempo que busca conduzir sua narrativa sobre o caso brasileiro através de uma concepção de história universal - por isso reflete a história do Brasil dentro da história dos homens e da humanidade, portanto aparece a figura do gênero humano unificado - trata constantemente das especificidades de cada raça envolvida no processo de constituição do Brasil e das nações em formação. Acima de tudo, considera que a nação brasileira faz parte do empreendimento português nos trópicos, uma extensão e continuidade, ou seja, que o povo mestiço que aqui foi fabricado pelas três raças distintas pertencem em última instância à sociedade e o empenho português em produzir uma civilização além-mar. Deste modo, o mestiço aparece como um produto da capacidade do português de domesticá-lo e organizá-lo ao seu modo e semelhança.

Portanto, sobressai a concepção de cultura sob um aspecto biológico e racial.

> Coisa semelhante, e talvez ainda mais importante se propõe o gênio da história, confundindo não somente povos da mesma raça, mas até raças inteiramente diversas com suas individualidades, e índole moral e física particular, para delas formar uma nação nova e maravilhosamente organizada (MARTIUS, 1843, p. 31).

As raças com suas características particulares, físicas e morais, de energia e dignidade, ofereciam para o bem ou para o mal, elementos que influenciariam o desenvolvimento comum do povo que aqui se formara, mas a concepção do autor em relação ao português era de que estes poderiam direcionar seu resultado para o caminho do progresso. O autor ao tratar dos portugueses, elemento branco (caucasiano), refere-se a este como componente fundamental e poderoso do empreendimento civilizatório, denomina estes como descobridores, conquistadores e senhores, ao qual sobre as outras raças influenciou e melhorou seu desenvolvimento. Portanto, a branquitude aqui é evidenciada como supremacia racial, comprovado materialmente através das ideias de conquista e dominação. Segundo Martius, foi o português que "deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor" (p. 30-31).

Para Martius, no Brasil houve relativamente uma integração social positiva entre brancos, negros e índios. Para o autor há no português uma índole integracionista fazendo das consideradas "raças inferiores" elementos mais aceitos no desenvolvimento da nacionalidade brasileira. Diferente de outros "estados do novo mundo, onde aquelas duas raças inferiores são excluídas do movimento geral ou como indignas por causa de seu nascimento ou porque o seu número em comparação com os brancos é pouco considerável e sem importância" (MARTIUS, 1843, p. 32). Aqui, segundo o autor, dever-se-ia estudar as condições do aperfeiçoamento de três raças humanas colocadas lado a lado. O historiador, segundo Martius, deve analisar os esforços que aqui foram realizados pelos portugueses para educar moral e civilmente negros e indígenas, assim apostando e projetando um futuro "maravilhosamente organizado" (1843, p. 31). Digamos que diferente de outros autores, mesmo partido da lógica que opera sobre a inferioridade dos grupos negros e indígenas, Martius parece acreditar no processo

civilizatório destes a partir da intervenção branca e portuguesa, superando a compreensão de que a miscigenação causaria degeneração.

Na segunda parte de sua tese intitulada *Os índios (a raça cor de cobre) e sua história como parte da história do Brasil*, o autor reafirma a necessidade de estudar a história indígena e seu desenvolvimento. A raça aparece associada sucessivamente à cor. Para o mesmo, a história indígena estaria envolta à obscuridade sendo que esta deveria impulsionar os historiadores que fossem escrevê-la, transformando-a em curiosidade. Dessa curiosidade, os historiadores deveriam se perguntar da onde vieram os indígenas encontrados pelos portugueses, quais os motivos que poderiam ter causado a dissolução moral e civil destes grupos raciais. Assim, explicar a *"natureza primitiva dos autóctones brasileiros"* (Martius, ano, 1843, p. 34) para assim entender a sua relação com os emigrantes. Ao mesmo tempo, Martius (1843) defende a tese de que os indígenas em seus primórdios não eram povos primitivos, que estavam num processo de evolução menos aprimorado que os brancos, mas sim, que eram povos decaídos, consequências do que restaram de grandes povos e civilizações antigas que tinham degenerado[18]. Controversamente defende a humanidade dos indígenas.

> Ainda não há muito tempo que era opinião geralmente adotada que os indígenas da América foram homens diretamente emanados da mão do criador. Consideravam-se os aborígenes do Brasil como uma amostra do desenvolvimento possível do homem privado de qualquer revelação divina. E dirigido na vereda das suas necessidades e inclinações físicas unicamente por sua razão instintiva. Enfeitado com as cores de uma filantropia e filosofia enganadora, consideravam este estado como primitivo do homem; procuravam explicá-lo, e dele derivavam os mais singulares princípios para o direito público, a religião e a história. Investigações mais aprofundadas porém, provaram ao homem desprevenido que aqui não se trata do estado primitivo do homem; e que pelo contrário o triste e penível quadro, que nos oferece o atual indígena brasileiro, não é senão o residum de uma muito

[18] Essa ideia de população e continente decaído aparece anteriormente nos escritos do conde de Buffon (1749).

> antiga, posto que perdida história (MARTIUS, 1843, p. 35).

Para o mesmo, os povos indígenas brasileiros eram também povos vizinhos e de uma mesma raça, portanto, deveriam ser analisados através de manifestações exteriores, o que este considera o ente físico, para posteriormente chegar na análise da alma e da inteligência destes grupos humanos. O mesmo sugere ao IHGB a radical necessidade do estudo linguístico por parte da instituição, com receio de que alguns ramos das línguas ameríndias em pouco tempo desaparecessem. Associados aos estudos linguísticos deveriam ser estudados as *mitologias*, as *teogonias* e as *geogonias* das chamadas raças brasileiras.

Ainda, Karl Von Martius, tratou de *Os portugueses e a sua parte na história do Brasil*, atribuindo a estes o poder do descobrimento do território e também das gentes que aqui habitavam, partindo da necessidade de exploração deste território e a fundação das colônias. Para o historiador, os portugueses possuíam um espírito e empresas aventureiras que possibilitaram as grandes viagens de descobrimentos e ampliação da extensão dos seus domínios, principalmente por construir o *Sistema de milícias* capazes de proteger esses domínios dos invasores, assim como, a organização de habitantes das províncias dedicados à proteção dos territórios. Segundo Martius, as poderosas ordens religiosas (principalmente jesuíticas) foram importantes para salvaguardar a unidade epistemológica e civilizacional da população brasileira. "Em geral, devemos reconhecer que a atividade de todas estas ordens não eram desfavoráveis ao Brasil", continua em sua análise afirmando que "nós vemos muitas vezes que elas eram os únicos motores de civilização e instrução para um povo inquieto e turbulento. Outras vezes nós as vemos proteger os oprimidos contra os mais fortes" (MARTIUS, 1843, p. 45). A civilização europeia também aparece como religião, em que a catequese jesuítica é compreendida como avanço do progresso, em que os elementos culturais europeus e ocidentais (música, língua, educação e a própria ideia de um Deus único pregado pelos jesuítas e outras congregações no Brasil) são parte constituinte da branquitude como ideologia que carrega não só a cor como elemento valorativo, mas uma epistemologia de mundo.

Para Martius, os portugueses eram homens que tinham conseguido grandes feitos e façanhas, sejam elas marítimas, comerciais e até mesmo guerreiras. Ou seja, os portugueses ficaram conhecidos como povos ativos da história e de grande importância, inclusive dentro da Europa. Além de todas as relações estabelecidas com outros continentes,

como o africano que se dá com base nas relações de escravidão, tema que o autor pouco comenta, tratando mais especificamente das habilidades dos portugueses em assegurar suas terras, assim como, reconhecendo a erudição e prestígio destes em relação às artes, à poesia e à literatura. Segundo o naturalista, os portugueses como representantes das raças brancas e avançadas, influenciaram o desenvolvimento cientifico, moral e social dos habitantes do Brasil, assinalando o caráter moderno da nação.

Com apenas duas páginas, Martius tratava do que chamou *A raça africana em suas relações para com a história do Brasil*, indicando que sem a introdução de escravos negros no Brasil a história da nação teria se desenvolvido de maneira diferenciada. Aparentemente, sem querer emitir juízo de valor, alerta que ao futuro historiador caberá compreender as influências dos africanos para o desenvolvimento civil, moral e político. E indicar se sua introdução foi para o melhor ou para o pior.

Dizia que deveríamos indagar "a condição dos negros importados, seus costumes, suas opiniões civis, seus conhecimentos naturais, preconceitos e superstições, os defeitos e virtudes próprias à raça em geral, etc, etc, se demonstrar quisermos como tudo reagiu sobre o Brasil" (VON MARTIUS, 1843, p. 49). Alerta para a ausência de bibliografia sobre a organização do tráfico de negros e das feitorias portuguesas no continente africano. Desta maneira, faltam trabalhos que ofereçeriam, segundo o autor,

> Comparações sobre a índole, os costumes e usos entre negros e índios, que sem dúvida contribuirão para o aumento do interesse que nos oferecerá a obra. Enfim será conveniente indicar qual a influência exercida pelo tráfico de negros e suas diferentes fases sobre o caráter português no próprio Portugal (VON MARTIUS, 1843, p. 50).

Martius também evidencia que a historiografia pragmática deve se assentar na mescla real que houve no Brasil, sendo que esta faz parte da história universal e declara que essa história do Brasil sempre será um ramo da história e da civilização portuguesa.

> Nunca, portanto o historiador da Terra de Santa Cruz há de perder de vista que a sua tarefa abrange os mais grandiosos elementos; que não lhe compete tão somente descrever o desenvolvimento de um só povo, circunscrito em estreitos limites,

> mas sim de uma nação cuja crise e mescla atuais pertencem à história universal, que ainda se acha no meio de seu desenvolvimento superior. Possa ele não reconhecer em tão singular conjunção de diferentes elementos algum acontecimento desfavorável, mas sim a conjuntura mais feliz e mais importantes no sentido da mais pura filantropia. Nos pontos principais a história do Brasil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas se ela aspirar a ser completa e merecer o nome de uma história pragmática, jamais poderão ser excluídas as suas relações para com as raças etiópica e índia (VON MARTIUS, 1843, p. 50).

Na conclusão, o autor destaca a importância de obras sobre as províncias brasileiras. Produzidas em separado, refletem os acontecimentos locais, importância de estudos sobre a natureza existente no Brasil, assim como das diversas populações, seus costumes e usos ambientais. Ajuíza sobre a importância de se estudar as especificidades de ocupação dos territórios onde permanece a hegemonia da raça branca e onde a mistura já foi realizada, diferenciando e investigando o estado civilizatório encontrado nesses processos, os modos que essas raças interagem umas com as outras, com o meio que ocupam e os costumes produzidos. Destaca com ênfase que cada lugar do Brasil construiu um tipo de homem devido às condições objetivas locais, as relações e as condições postas pela natureza que conduzem o país a ter diferentes conjunturas e temporalidades históricas.

O autor declara que os brasileiros ignoram sua diversidade e que se baseiam em ideias errôneas sobre as condições nacionais, as quais provocam, de tempos em tempos, perturbações contra a unidade nacional. Martius defende que a unidade deve prevalecer respeitando as características locais e diversidades, e que se deve construir e lutar por uma história nacional, com senso pátrio e sentimento cívico. Alerta, ainda, que as ideias republicanas que já se ouviam no período, eram divulgadas por pessoas de todas as cores e qualidades, e afirma que em um país com tantos escravos, a monarquia era a instituição necessária para unir as províncias e a igualdade de poder entre estas. Termina por dizer que o "historiador do Brasil, que para prestar um verdadeiro serviço à sua pátria deverá escrever como autor monárquico-constitucional, como unitário no mais puro sentido da palavra" (VON MARTIUS, 1843, p. 55).

Já em 1843, evidencia um discurso sobre a formação social e racial do Brasil, através da concepção favorável das três raças, sendo que para o mesmo, a particularidade da história brasileira decorria da miscigenação e deveria ser considerada na escrita da história nacional. O autor, portanto, lança as bases discursivas do que viria a ser ao longo do século XIX o pensamento hegemônico sobre a nacionalidade brasileira. Para o mesmo, só uma compreensão de história que abarcasse os estudos das características morais, físicas e cívicas das três raças que aqui colaboraram para a formação humana poderia apontar para o devir futuro da nação brasileira. De toda forma, a certeza do autor era que aqui predominava a engenhosidade, hegemonia e superioridade da raça portuguesa, representante da raça branca e civilizada nos trópicos, as quais teriam elementos raciais (o sangue, por exemplo) para conduzir os brasileiros a um futuro positivo, civilizado e de unidade nacional. A branquitude aparece não apenas como elemento cultural a ser imposto, mas também a demonstração da supremacia branca biologicamente, expressa no tornar o mestiço a imagem e semelhança do seu pai – o português. Portanto, eram os portugueses os elementos determinantes no hibridismo racial desta nova civilização, assim, contribuindo para o processo civilizatório das consideradas raças inferiores. É importante identificar esse discurso no pensamento do autor, visto que esses mesmos argumentos serão revisitados e retomados constantemente ao longo do século XIX e XX, como será delineado no decorrer deste trabalho. Talvez, resgatar as metáforas interessantes que ele usa para enfatizar o lugar do português – o rio e seus afluentes, um ramo da história portuguesa, etc. Algo importante é a ênfase na unidade nacional, uma questão particularmente importante em meados do séc. XIX. Este pressuposto (de que há uma identidade nacional) será a base sobre a qual será construída a hegemonia freyreana.

2.1.3. Arthur de Gobineau e a mestiçagem como degeneração

Diferente das concepções favoráveis de Karl Friedrick Philipp von Martius sobre a mestiçagem entre as raças na formação da nação brasileira que busquei ponderar anteriormente, Joseph Arthur de Gobineau (1816 – 1882), então conde, diplomata, escritor e filosofo francês, foi um dos mais influentes teóricos do século XIX sobre as diferenças e desigualdades das raças humanas. Arthur de Gobineau esteve no Brasil em 1869 em missão diplomática como ministro

plenipotenciário da França na corte brasileira. Gobineau, tinha uma visão pessimista e fatalista da realidade racial brasileira[19]. Da sua vasta obra, seu livro (dividido em quatro volumes) intitulado *Essai sur l'inégalité des races humaines* – "Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas" (1853-1855), foi o mais conhecido, o qual pretende-se analisar ao longo deste subitem[20]. Neste, Gobineau se apresenta bastante conhecedor das diversas pesquisas relacionadas ao desenvolvimento das raças humanas e nas divergências entre o pensamento poligenista e monogenista.

Para Gobineau, todas as raças descendiam de um único casal, como se descrevia no relato bíblico, o que o torna alinhado ao pensamento monogenista. A unidade primitiva da raça humana se apresentava através de uma raça denominada por Gobineau como "adamita", esta primeira raça teria se fragmentado por influência dos deslocamentos do grupo e as características dos terrenos e climas que passaram a ocupar, assim produzindo raças secundárias como a branca, a negra e a amarela. As mudanças causadas no percurso foram fortes o suficiente para criar caracteres físicos e psicológicos inerentes a cada

[19] "Ouvi estimativas muito mais baixas quanto ao total da população do Brasil, e alguns observadores que me pareciam competentes, e que apoiavam seus cálculos em deduções sensatas, não indicavam mais do que nove milhões de almas. Mais ainda, no espaço de trinta anos, o número de nove milhões foi o que sobrou de um total anterior de dez milhões. Consequentemente, em trinta anos um milhão desapareceu. É interessante conhecer este fato totalmente inexplicável. A grande maioria da população brasileira é mestiça e resulta de mesclagens contraída entre os índios, os negros e um pequeno número de portugueses. Todos os países da América, seja no norte ou no sul, hoje mostram, incontestavelmente, que os mulatos de distintas matizes não se reproduzem além de um número limitado de gerações. A esterilidade nem sempre existe nos casamentos; mas os produtos das raças gradualmente chegam a ser tão mal sãos e inviáveis que desaparecem antes de darem à luz, ou então deixam rebentos que não sobrevivem. O que se observa em São Domingos é o superlativo desta situação: mas, em todos os lugares onde o sangue mulato tende a se espalhar e a dominar os outros elementos étnicos, observa-se situação análoga. É inquestionável que, antes de cinquenta anos, todos os mulatos do Haiti terão desaparecido. No Brasil acabamos de ver que um período de trinta anos roubou um milhão de almas" (GOBINEAU apud RAEDERS, Georges, 1988, p. 240-241).

[20] A tradução das partes aqui contidas nesse subitem foi realizada diretamente do francês, e de forma livre. O texto original se encontra no seguinte endereço eletrônico: https://www.classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite-races/essai_inegalite_races_1.pdf.

nova raça. Essas podiam se transformar criando outras raças (terciárias e quartearias) por meio da mestiçagem, entretanto, esse amalgama criava, segundo o autor, uma anarquia étnica-racial, em pouquíssimos casos seriam vantajosos ao gênero humano. Para o mesmo, a miscigenação diluiria as qualidades inatas e positivas das raças, enfraquecendo o mestiço. Gobineau acreditava que as raças quartearias, a que também denominava de "mulatos" (*apud* RAEDERS, Georges, 1988) eram estéreis como se era possível observar em intercruzamentos de animais e plantas de espécies diferentes.

Portanto, a concepção de raça para Gobineau aparece como elemento fixo, intransitável e estável, sendo o intercruzamento e a mescla entre os grupos humanos prejudiciais e perigosos. Para o autor, a diferença e desigualdade entre as raças não é o mais ameaçador dos diagnósticos, o problema é o resultado inevitável da mescla causada pela modernidade, o mais nefasto para o pensador é quando as raças perdem a sua qualidade de pureza e produzem sua própria hecatombe racial.

Em seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, Gobineau investigava as causas que influenciavam a ascensão e a queda das grandes civilizações, buscando identificar as aptidões, habilidades, capacidades e inclinações das raças humanas puras, e o estágio de sua derrocada. Segundo sua hipótese, a ruína das raças estavam associadas inevitavelmente à mestiçagem. Para o filósofo, as relações étnico-raciais eram o motor que fazia a roda da história se movimentar, os estudos destas explicariam as condições sociais que se encontravam as civilizações de sua época e as que possivelmente sucumbiram no passado. As misturas entre as raças, para o mesmo, eram a explicação mais plausível para o fim e decadência de grandes civilizações. Após sua visita ao Brasil, o conde defendeu em artigo publicado no jornal francês *Le Correspondant* em 1874 e sob o título *L'émigration au Brésil*, onde indicava que o futuro dos brasileiros seria marcado pelo declínio e definhamento como seu prognóstico. Sendo que a raça brasileira seria extinta em menos de duzentos anos e, portanto, o território carecia ser ocupado por populações mais desejáveis e que substituísse a população mestiça a qual considerava degenerada, feia e fadada ao aniquilamento (SOUZA, 2013).

> Então foi quando de induções em induções tive de me deixar convencer da evidência: que a questão étnica domina todos os demais problemas da história constitui sua chave, e a desigualdade das raças, cujo concurso forma uma nação, basta para

> explicar todo o encadeamento do destino dos povos (GOBINEAU, 2004 [1853-1855], p. 30-31).

A chave da história para Gobineau é o resultado dos conflitos e interações entre os grupos étnicos e raciais, sendo que são esses movimentos de intercâmbio que constituem as próprias nações e civilizações. Há, para o autor, uma unidade entre a humanidade: todos os grupos humanos estão submetidas aos mesmos princípios e regulamentos quando se trata de elementos de decomposição biológica, as mesmas regras e causas gerais pairam sobre as sociedades fazendo-as crescerem e morrerem. Para o mesmo, as raças europeias também são misturadas e delas é possível identificar os resultados da degeneração. A própria sociedade francesa, identifica ele, é o resultado da mistura entre francos e galo-romanos, sendo essas raças diferentes e todos os males da sociedade francesa, pós-revolução, eram atribuídos ao resultado nefasto desta miscigenação.

Tal concepção é o oposto do que Martius defende sobre as misturas vistas entre os europeus. Para o naturalista, o fenômeno encontrado no Velho Mundo é a miscigenação entre povos diferentes e não entre raças distintas, o que resultaria em um peso biológico menor, já que o que se vê é uma relação de parentesco entre uma mesma raça, mesmo que distante geograficamente. Mas, para Gobineau, todas as grandes civilizações estavam condenadas às misturas de raças e, portanto, a degeneração era inevitável. Para o autor, a miscigenação era o resultado do contato (modernidade) entre os povos e a condição humana contra o isolamento. Porém, este movimento produzia uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo em que geraria ganhos econômicos (trocas e transações comerciais), produzia a misciginação, e assim, desencadeava o rompimento moral e civilizacional das sociedades. Em síntese, o que defende Gobineau é que as marchas imperiais de grandiosas sociedades em seu passado desencadeavam crescimentos econômicos, por um lado, ao mesmo tempo que traria desastrosos impactos sobre sua humanidade. Por isso, um dos conceitos e fenômenos centrais da analise de Gobineau é a ideia de civilização e o processo de *degeneração*:

> Penso, pois, que a palavra degenerado, ao aplicar-se a um povo, deve significar e significa que este povo já não possui o valor intrínseco que antigamente possuía, porque já não circula em suas veias o mesmo sangue, gradualmente depauperado com as sucessivas misturas. Dito de

> outra maneira, que com o mesmo nome não conservaram a mesma raça que seus fundadores; enfim, que o homem da decadência, que chamamos degenerado, é um produto diferente do ponto de vista étnico do herói das grandes épocas (GOBINEAU, 2004, p 58-59).

A degeneração aparece em Gobineau como o resultado da mistura de sangue entre grupos raciais diferentes. A mistura de sangue com raças estrangeiras, para o mesmo, causaria progressivamente o enfraquecimento da originalidade de cada civilização. Para o filósofo, a degeneração não necessariamente conduziria à morte de uma sociedade, mas à alteração dos valores intrínsecos contidos inevitavelmente nos diferentes grupos. A raça branca, neste caso, mesmo ameaçada pela mistura, seria dotada de "energia refletida, ou melhor dizer, uma inteligência enérgica, com sentido de útil, mas atribuindo um significado a essa palavra muito maior, mais elevado, mais corajoso, mais perfeito do que as nações amarelas;" (GOBINEAU, 2004, p. 197).Segundo o autor, os povos brancos possuíam a "perseverança de estar consciente dos obstáculos e encontrou no final, os meios para removê-los; com maior poder físico, um instinto extraordinário de ordem, não apenas como uma garantia de descanso e paz, mas como um meio indispensável de conservação, e, ao mesmo tempo, um gosto de liberdade". O espírito de liberdade dos brancos aparece como elemento importante desta civilização e se contrapõe à "hostilidade contra esta organização formal onde dorme os chineses, bem como contra o despotismo arrogante, único freio suficiente para os negros" (GOBINEAU, 2004, p. 197). Essas análises oferecem subsídios para compreender a concepção de branco do autor, sobre as quais, pretende-se debruçar.

Para tanto, importa mencionar que Gobineau desenvolve e influencia as teorias raciais no Brasil sob o entendimento do que aqui se apresenta como brancura. Para o autor, os brancos "são ainda distinguidos por um amor singular da vida. Aparentemente, conhecendo melhor uso dele, eles atribuem mais valor, poupam mais em si e nos outros. Sua crueldade, quando ocorre, é consciente de seus excessos, um muito sentimento problemático entre os negros" (GOBINEAU, 2004, p 197). Para o mesmo, uma das distinções dos brancos é a racionalidade, até mesmo quando estes fazem uso da crueldade, as fazem em uso da consciência, diferente do que aponta o autor para os negros, por exemplo. Ainda para ele, a instituição civilização pertence aos brancos, pois a "noção de civilização que ele representa são, também, desconhecido para o amarelo e preto" (GOBINEAU, 2004??, p. 197).

Gobineau (2004) aponta ainda que a inteligência do branco é radicalmente maior do que a existente em outras raças. Ainda, é menos afetado pelo poder da sexualidade, o que dá a ele maior controle das emoções e, portanto, tem mais realizações a construir do que as perdições do corpo.

> Para completar o quadro, eu acrescentei que a imensa superioridade do branco ao redor da área de inteligência, está associada a inferioridade não menos marcada na intensidade de sensações. O Branco é muito menos dotado do que o negro e o amarelo no raporte sensual. É, portanto, menos estressado e menos absorvido pela ação do corpo, embora a sua estrutura é notavelmente mais forte (GOBINEAU, 2004 [1853-1855], p. 197).

Como já mencionei anteriormente, o autor não despreza por completo todas as misturas. As misturas entre as raças brancas parecem ser vistas como positivas em certos casos. Afirma Gobineau (2004, p. 198) que "seria incorreto afirmar que todas as misturas são ruins e prejudiciais". O autor continua sua explicação, "se os três tipos principais, permanecendo estritamente separadas, não tivessem se unidos entre si, provavelmente, a supremacia sempre se manteria mais belas entre as tribos brancas", sendo que este é, segundo o autor, "um estado de alguma forma ideal, uma vez que a história não tem visto. Podemos imaginar que em reconhecer o predomínio indiscutível manteve-se das pessoas do nosso mais puro grupo". Para Gobineau, a mistura em alguns casos, sobreporia qualidades consideradas externas aos grupos, qualidades essas, segundo ele, não pertenceriam particularmente a nenhuma raça. Essas seriam adquiridas pela mistura, como destaca o caso do "gênio artístico, também estrangeiro para os três grupos principais, tem surgido como resultado do casamento de brancos com negros", prossegue Gobineau sobre alguns tipos de mesclas. Em alguns casos, como o "nascimento da variedade Malay, saiu raças amarelas e pretas, com família mais espertas que sua relação dual" também no caso da "aliança entre amarelo e branco se originou, assim, um intermediário muito mais elevado do que as populações puramente finlandesas, bem como para as tribos mélanesas" (GOBINEAU, 2004 [1853-1855], p. 198). Desta forma predomina no autor uma certa ambivalência sobre a mistura biologica e cultural.

Para Gobineau, a "raça branca é originalmente de propriedade do monopólio da beleza, inteligência e força", mas continua sobre a análise

resultante da mistura que "na sequência das suas uniões com outras variedades, ele *[branco]* transformou a raça misturada em bonita sem ser forte, forte sem ser esperto, inteligente, com um monte de feiúra e fraqueza". Persiste o autor que "esta anomalia aparente é facilmente explicada, uma vez que cada grau de mistura perfeita do produto, para além de uma combinação de vários elementos, de um novo tipo, um desenvolvimento produz determinadas faculdades". Segue afirmando que "assim que uma série de criações de outros elementos podem agora ser adicionados novamente, a dificuldade de harmonizar, tudo cria anarquia, a anarquia aumenta, o melhor, os mais ricos, as mais felizes contribuições perdem seu mérito e, pelo simples fato de sua presença, aumentar o mal que eles são impotentes para acalmar". Para Gobineau, o que se passa na mistura é o desiquilíbrio dos componentes de cada raça, assim, a desarmonia se torna incontrolada, desestruturando e atribuindo valor ao conceito de degeneração que radicalmente prega. Segundo ele, "as misturas são, em certa medida, com o apoio da massa da humanidade, a queda e enobrecimento, isto é à custa de muita humanidade" (GOBINEAU, 2004 [1853-1855], p. 198-199).

Os textos de Gobineau contribuem na construção dessa pesquisa e no que se pretende neste primeiro capítulo, por se tratar de um autor que apresenta uma das vertentes que influenciaram o pensamento social brasileiro principalmente na sua relação de enfrentamento da concepção de mestiçagem, em que a compreensão de miscigenação passou a ser vista como elemento central da degeneração das raças humanas. Para o autor, o brasileiro é formado por três raças distintas, ou seja, o exemplo da degeneração e o exemplo negativo da mistura como fatores biológicos e culturais. Além disso, Gobineau apresenta o discurso de que o branco é ameaçado pela mestiçagem - esta, vista como perigosa, dotada de feiura e destrutível à humanidade - atribuindo ainda, características da brancura como algo excepcional. O branco aparece como sinônimo de civilização, de beleza e de força, valores fortemente recorrentes no pensameto do período e que passaram à impregnar o âmbito da vida social até a contemporaneidade. A branquitude, portanto, são atributos e qualidades que vão sendo agregados aos sujeitos, como no predicado civilizado, bonito, inteligente e de origem europeia. As influências encontradas no discurso de Gobineau serão vistas no pensamento de intelectuais brasileiros como Nina Rodrigues e Silvio Romero. São as concepções de nação, raça e brancura desses autores que seguimos analisando nesse trabalho. O pressuposto biologizante traz um forte determinismo, como se a miscigenação racial necessariamente

levasse à degeneração, independente do meio e da "cultura" (torna-se um problema para uma nação em formação, como era o Brasil na época).

2.1.4. Silvio Romero e a mestiçagem como solução de uma nação branca

> "A nação brasileira é uma pátria colonial, pertencente ao grupo das pátrias ocidentais. Logo ao sair da luta holandesa, o Brasil reuniu em si as condições duma pátria: solo contínuo, governo independente e tradições comuns. O destino brasileiro pode formular-se assim: "o prolongamento americano da civilização ibérica, que cada vez mais se assimilarão, até unificação total, os índios e os negros importados, ou os seus descendentes" (ROMERO, 1888 [1843], p. 53).

As ideias de Silvio Romero são interessantes para esta etapa de nosso trabalho devido seu envolvimento intrínseco com os debates sobre os aspectos raciais e culturais da nacionalidade brasileira[21]. A concepção positiva da mestiçagem se tornou hegemônica em meio a uma intensa discussão, apesar de controversa e sofrendo mudanças consideráveis nas primeiras décadas do século XX, considero que a gênese da mestiçagem como solução da unidade nacional foi consolidada e tornada possível no século XIX. As ideias defendidas no século XIX, favoráveis ou simpáticas sobre a mestiçagem brasileira, têm em Silvio Romero um dos seus principais intelectuais. É importante deixar claro, desde o início deste tópico, que esse pensamento protagonizado por Romero não pode

[21] No livro *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil (1870-1914)* Roberto Ventura (1991) faz um apanhado em seu ensaio sobre os debates que cercam a constituição de uma pretensa "história da literatura brasileira" a partir das intensas discussões dos principais nomes de intelectuais do período que denominou "geração de 1870" (VENTURA, 1991, p. 10). É através do historiador e crítico Silvio Romero que Roberto Ventura estabelece o mapeamento de uma rede de polêmicas, disputas, divergências e convergências entre os intelectuais do período, identificando em Romero o principal nome desta geração. Não é à toa que os anos de 1870 são escolhidos pelo autor, pois estes anos culminam em mudanças importantes para a sociedade brasileira, sejam elas a consolidação do então anunciado e prolongado processo abolicionista que culmina na Lei Áurea de 1888 e a constituição da república de 1889 que promoveram no interior da classe letrada nacional e internacional um fecundo debate.

ser compreendido como menos racistas ou racialista[22] do que o pensamento daqueles que pregaram a pureza das raças, como se evidencia em Arthur de Gobineau (monogenista), Agassiz (poligenista) e outros racialistas deste centenário. É no tema da origem da espécie humana que Romero se afasta das análises vistas em Gobineau e se aproxima, mesmo que crítico, dos autores poligenistas, como Agassiz.

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

Para Romero existia claramente uma hierarquia entre as raças humanas, dividida essa em uma escala etnológica, portanto, imperando conceitos como superiores e inferiores. As chaves que continuam sustentando o discurso dos apologistas da mestiçagem, a exemplo deste autor, são as mesmas daqueles contrários à miscigenação, ou seja, o entrelaçamento entre as ideias de raça, meio ambiente e nação. Para Romero "o mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil; é a forma nova de nossa diferenciação nacional" (ROMERO, 1888 [1943], p. 103). As ciências humanas no Brasil têm sua trajetória ligada intrinsecamente ao racismo científico, às demais teorias de interpretação da realidade como o positivismo e o evolucionismo, para posteriormente adentrar em voga um culturalismo hierárquico comum da viragem do século XIX para o XX, em que os desígnios históricos de uma nação mestiça foram as condições de se pensar o surgimento de um povo de tipo novo como já visto no discurso de Friedrich von Martius em 1843, em sua tese sobre o Brasil, a qual parece concordar Romero.

> "Dos três povos que constituíram a atual população brasileira, o que um rastro mais profundo deixou foi por certo o português; segue-se-lhe o negro e depois o indígena. À medida, porém, que a ação direta das duas últimas tende a diminuir, com a internação do selvagem e a extinção do tráfico dos pretos, a influência

[22] Considero racialismo todo pensamento que divide a humanidade em raças. Esse pensamento pode ser racista ou não, entretanto, o racismo não prega somente que a humanidade é dividida em raças, mas também a superioridade de uns e a inferioridade de outros, a exemplo das teorias científicas das raças humanas do século XIX. Nesse período os dois termos podem se entrelaçar, visto que o predominante é o racismo científico.

> europeia tende a crescer com a imigração e pela natural propensão para prevalecer o mais forte e o mais hábil. O mestiço é a condição para a vitória do branco fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do clima. É em sua forma ainda grosseira uma transição necessária e útil, que caminha para aproximar-se do tipo superior" (ROMERO, 1953, p. 149).

Segundo Romero (1960, p. 54) a história brasileira é uma história com base na mestiçagem, em que todo "brasileiro é um mestiço, quando não em sangue, nas ideias". Entretanto, destaca que "no estudo dos povos que formaram a atual nação brasileira o primeiro lugar há-de ser dado ao português" (ROMERO, 1888 [1943], p. 88). A concepção do autor sobre a história da pátria se apresenta em duas faces, como indica: "uma geral e outra particular, uma influenciada pelo momento europeu e outra pelo meio nacional, uma que deve atender ao que vai pelo grande mundo e outra que deve verificar o que pode ser aplicado ao nosso país" (ROMERO, 1888 [1943], p. 45).

> "Os selvagens americanos e os seus costumes e suas aptidões psicológicas, os negros africanos e seus hábitos, os portugueses e suas vantagens de gente civilizada, tudo isso deve ser interpretado escrupulosamente; porque de tudo isto é que saiu o povo brasileiro" (ROMERO, 1888 [1943], p. 46-47).

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

> "Seja-nos permitido repetir algumas palavras em que esboçamos esta ordem de ideias: Aplicando as leis de Darwin à literatura e ao povo brasileiro, é fácil perceber que a raça que há de vir a triunfar na luta pela vida neste país é a raça branca. [...] A

> minha tese, pois, é que a vitória definitiva na luta pela vida e pela civilização, entre nós, pertencerá no futuro ao branco; mas que este, para esta mesma vitória, atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que de útil as outras duas raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem mais cruzado" (ROMERO, 1879-1880 [1977], p. 231-232.

A passagem acima do texto de Romero demonstra elementos interessantes em que a mestiçagem é vista como absorção do outro a partir do intercruzamento sexual em que a mistura cumpre um papel similar ao da antropofagia, em que só restará os elementos que cabem ou são desejados pelo que detém a hegemonia. Compreendendo que o intercruzamento sexual e amoroso não produziu no Brasil apenas descendentes misturados, mas sim uma cultura mestiça, em que a ideia de assimilação e superioridade racial do elemento branco se tornaram o centro do debate e o fio condutor da nacionalidade brasileira. O autor aponta que o mestiço cumprirá um papel fundamental no colaboracionismo racial que dará ao branco novamente a supremacia nos trópicos. Explica Silvio Romero,

> "A consequência é fácil de tirar: o branco, o autor inconsciente de tanta desgraça, tirou o que pôde de vermelhos e negros e atirou-os fora como coisas inúteis. Nesse empenho foi sempre ajudado pelo mestiço, seu filho e seu auxiliar, que acabará por suplantá-lo, tomando-lhe a cor e a preponderância" (ROMERO, 1888 [1902], p. 67).

Para Silvio Romero as relações instituídas no Brasil entre europeus, africanos e ameríndios resultaram em uma população mestiça de caráter novo, herdeira do europeu e seu auxiliar em suplantar as raças inferiores, ao mesmo tempo em que também se distancia do europeu. A sua concepção de mestiçagem não se apresentava em um fim em si mesma. O mestiço era uma transição, um sujeito em plena mudança e transformação em que sobre ele agiria a seleção natural defendida nas ideias dos darwinistas sociais de sua época[23]. Desse modo Romero acreditava que o futuro da mestiçagem associada a uma forte política de imigração europeia realizaria um processo de embranquecimento da

[23] Mais sobre a controversa e envolvimento de Romero com o pensamento darwinista em livro intitulado Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro de Thomas E. Skindmore (2012, p. 73).

nação, em que a mistura e a superioridade biológica do branco seriam parte do método de realização da civilização nos trópicos.

> "Sabe-se que na mestiçagem a seleção natural, ao cabo de algumas gerações, faz prevalecer o tipo da raça mais numerosa, e entrenós das raças puras a mais numerosa, pela imigração europeia, tem sido, e tende ainda mais a sê-lo, a branca. É conhecida, por isso, a proverbial tendência do pardo, do mulato em geral, a fazer-se passar por branco, quando sua cor pode iludir" (ROMERO, 1888 [1943], p. 86).

Romero dá indícios de que a população europeia também se diferenciava entre si, apesar de reconhecer o esforço dos portugueses em possibilitar a civilização no além-mar, considerava-os a cepa grego-latina menor e menos forte do que os germanos-saxões. Para o autor, "às robustas gentes do Norte, tendo à sua frente ingleses e alemães, está reservado o papel histórico de [...] tonificar o sangue e as ideias dos povos latinos, célticos e ibéricos"[24]. Essa discussão, além de prestigiar a civilização nórdica através dos seus empreendimentos, também a definia pela brancura como seu valor, no qual deveria predominar no processo de imigração para o Brasil, possibilitando o branqueamento mais desejado.

Cabe para tanto, reafirmar que a mestiçagem é vista no século XIX, por autores como Silvio Romero, como a faceta de um processo ideológico que tem o branqueamento como uma política de eliminação dos elementos negros e indígenas. Tem-se ainda o reconhecimento do valor e peso que a brancura adquiriu na identidade nacional. Portanto, o que se pode compreender é que a mestiçagem nesse pensamento cumpriria o papel de uma fórmula de diluição e dissolução dos elementos tidos como inferiores, sendo purificados ao longo do tempo pelo elemento branco hegemônico em superioridade racial e cultual. Sendo que este deve prevalecer, como observa Romero,

> "Não quero dizer que construiremos uma *nação* de *mulatos*; pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá; quero dizer apenas que o europeu aliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquele que não se confunde

[24] ROMERO, Silvio. História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, 1888 [1902], p. 130.

> mais com o português e sobre o que repousa o nosso futuro" (ROMERO, 1888 [1948], p. 104).

Continua Silvio Romero em suas conclusões sobre as características étnico-raciais do povo brasileiro, afirmando que "1.ª – O povo brasileiro não corresponde a uma raça determinada e única; 2.ª – É um povo que representa uma fusão; é um povo mestiço; 3.ª – Pouco adianta por enquanto discutir se isto é um bem ou um mal; é um fato e basta;", aponta ainda, sobre o conceito de mestiçagem que: "4.ª – A palavra mestiçagem aqui não exprime somente os produtos diretos do branco e do negro e do índio; expressa em sentido lato todas as fusões das raças humanas e em todos os graus no Brasil, compreendendo também dos diversos ramos da raça branca em si;" conclui que o povo brasileiro será "Como quer que seja e em todo o caso, a população do Brasil será sempre o resultado da fusão de diversas camadas étnicas" (ROMERO, 1888 [1943], p. 104-105).

Essas ideias levam a compreensão de que para Romero a mestiçagem é uma retórica, mas também um dado empírico da realidade de formação social do Brasil em que o ideal final de nação, almejada pelo intelectual, é o reconhecimento de uma população mestiça em que prevaleça a cor e os preceitos civilizatórios do Ocidente e da brancura. O branqueamento é, portanto, para o autor, uma política a ser aplicada a partir da chave imigração branca, mais mescla, mais o entendimento da superioridade biológica e cultural dos brancos, o que evidencia, por conseguinte, que a branquitude é um campo ideológico que abrange um sistema de ideias que legitima o branco como autoridade, como símbolo e desejo a ser alcançado pela mestiçagem. Como, por exemplo, uma visão mais positiva da mestiçagem vem junto com um aumento da relevância explicativa do fator "meio" (versus o determinismo racial que inevitavelmente conduz à degeneração), ainda que combinado com uma base racialista – as raças inferiores contribuindo para uma melhor adaptação da raça interior ao "meio". Esta ideia também está em Freyre. Apesar dele marcar a prevalência da raça branca, ele afirma que a raça construída no Brasil é nova – ou seja, o branqueamento levaria não a um retorno ao branco português, mas um novo branco, melhor adaptado aos trópicos. Isso também se liga ao problema da identidade nacional, que é algo que está presente de modo saliente em todos os autores deste capítulo.

2.1.5. Nina Rodrigues etnologia afrobrasileira e a pureza das raças

> A civilização ariana está representada no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defendê-la, não só contra os atos antissociais – os crimes – dos seus próprios representantes, como ainda contra os atos antissociais das raças inferiores, sejam estes verdadeiros crimes no conceito dessas raças, sejam ao contrário manifestações do conflito, da luta pela existência entre a civilização superior da raça branca e os esboços de civilização das raças conquistadas, ou submetidas. (RODRIGUES, 2011 [1894], p. 73).

Raimundo Nina Rodrigues nasceu em Vargem Grande, no Maranhão em 4 de dezembro de 1862. Na cidade onde nasceu cursou a escola primária e na capital do Estado, completou as humanidades no Seminário das Mercês de São Luiz do Maranhão. Em 1882, mudou-se para a Bahia onde cursou Medicina até o 5º ano, em que terminou o curso com menção honrosa e onde publicou seu primeiro trabalho escrito intitulado de *A Morfeia em Anajatuba*. Logo, após esse período, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde se doutorou, em 1887, defendendo a tese sobre a amiotrofia de origem periférica (CORRÊA, 1988, p. 321). Os artigos de Raimundo Nina Rodrigues se concentram num amplo espectro de preocupações intelectuais da sua época[25], principalmente da década de 1890, relacionados a um série de eventos históricos importantes como o fim da escravidão negra, o processo desencadeado na República e os intensos debates que envolviam a nacionalidade, a formação étnico-racial do povo brasileiro, as rotas do tráfico e as procedências de africanos trazidos forçados para o Brasil. Ainda, os amplos problemas sociais e a aplicação de políticas públicas eugênicas que, segundo o

[25] Nina Rodrigues foi o pioneiro no Brasil na assistência médico-legal a doentes mentais e defendeu a aplicação de perícia psiquiátrica nos tribunais. Com a publicação do livro "As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil", de sua autoria, o autor estreava no campo da Medicina Legal. Seus trabalhos envolveram pesquisas inovadoras no país, abarcavam problemas de laboratório microrreações, autópsias, índices osteométricos, observações da clínica forense e da casuística médico-legal, se utilizavam ainda do direito e da psiquiatria. Seus artigos foram publicados em todos os jornais científicos do Brasil e em revistas estrangeiras.

médico, resolveriam as problemáticas identificadas por ele. Para o autor, as raças brasileiras, e principalmente as variações destas, ou seja, os mestiços, padeciam da morbidade, que resultava num problema sério de responsabilidade penal dada as características degenerativas, inferiores e inatas do mestiço. Para Nina Rodrigues, a "questão do negro no Brasil" era um problema essencial e representava um problema que impossibilitava o futuro da nação, o que caberia aos médicos e autoridades legislar com base na higiene social que combatesse a ascensão e proliferação dos grupos degenerados sendo que para Nina Rodrigues, esses grupos ameaçavam no Brasil a hegemonia dos brancos (arianos) e a civilização.

> Um pensamento andava muito arredio ao meu espírito: o de que meus módicos ensaios, cometidos em 1890 a respeito da clínica sobre as imunidades mórbidas das raças brasileiras e, posteriormente, continuados nas suas aplicações médico-legais nas variações étnicas da imputabilidade e da responsabilidade penal, pudessem, um dia, fazer-me ficar de frente a um problema que seria grande no futuro – a questão do "negro" no Brasil. Porém, este quadro ampliado não fez com que o médico perdesse seu foco; pelo contrário, isso o levou a sentir e a tocar, como um balizador, o íntimo de uma população aparentemente jovem e vigorosa, encontrando o possível embrião de uma decadência precoce que merecia estudo para prevenção e recuperação. Ao perito, com seu restrito e primário intuito, cabia agora uma questão de higiene social e, por outro, o problema deixava ao médico uma ampla liberdade de ação (RODRIGUES, 2008, p. 13).

Nina Rodrigues assim como Karl Friedrick von Martius defendeu a importância dos portugueses no Brasil. Nas falas de Nina as críticas possivelmente atribuídas ao poder monárquico e a nova ordem republicana causavam reviravolta no cenário político da nação e principalmente uma total repugnância aos portugueses. Pesando sobre estes, o autor chama de *intolerância*, *injustiça*, *depreciação* e *menosprezo* do seu valor e principalmente da importância do sangue destes para a constituição dos brasileiros. Entretanto, o médico brasileiro se afasta da compreensão analítica do médico e viajante alemão, pois acreditava que os males da formação brasileira advinham da exaltação e

simpatia que aqui se tinha com índios, negros e mestiços, em que era comum se "exagerar em bondade quanto aos juízos que se emite; não bastasse oculta a verdade, fantasiam-se seus dotes, exalta-se qualidades, mesmo que comuns e medíocres" (RODRIGUES, 2008, p. 20). Para Nina, era um erro a compreensão de que o índio seria o elemento nacional por excelência, o que parece ser a defesa de Martius em sua tese de 1843. Para Nina "o culto pelo índio-emblema, o índio-convencional, de mera fantasia, mantém-se inalterado" (RODRIGUES, 2008, p. 21).

> Os cientistas brasileiros acreditam que foram os povos negros que colonizaram o Brasil, os bantos. Esse erro cometem etnólogos, historiadores e literatos. E talvez seja a grande autoridade de Spix e Martius que mais o tem propalado. Nos seus valiosos estudos sobre o Brasil, esses autores limitam as procedências do tráfego para o Brasil as colônias portuguesas do Sul da África e as ilhas do Golfo de Guiné. Para eles, todos os africanos brasileiros vieram dos *congos*, *cabindas* e *angolas*, na Costa Ocidental da África, e dos *macuas* e *anjicos*, na Oriental. Também dizem sobre as procedências de Cacheu e Bissau para os negros de Pernambuco, Maranhão e Pará, mais conhecidos, como é natural, pela história da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, com a qual se fez o seu contrato de introdução. Porém, nem desses nem dos vindos das ilhas de Fernando Pó, São Tomé e Principe e Ano Bom, das quais também provêm, eles se ocuparam. Não se sabe bem como os negros sudaneses escaparam à observação de Spix e Martius, que, a despeito da Bahia, ocuparam-se do tráfico africano e estiveram nesse Estado na época em que aqui dominavam os do Sudão. Como se verá, não há a mínima aplicação aos bantos, auzases e schéschés os levantes de escravos que são atribuídos por Spix e Martius – pelo contrário, pois a Bahia naqueles tempos viviam sob a pressão dos levantes de haussás, nagôs e outros sudaneses. Esse engano pode ser explicado por uma confusão de jejes com schéschés, pois João Ribeiro, que, particularmente quanto ao tráfico, teve Martius como guia, também cometeu o

> mesmo erro. E é no resumo de nossa história, tão boa quanto sugestiva, que para oficializar o quarto centenário do Descobrimento do Brasil o Sr. João Ribeiro escreveu que os trabalhos de Spix e Martius sobre esse ponto melhor encontram-se mostrados e citados. O autor, mimetizando Martius, conclui categoricamente: "Tais eram as fontes da escravatura[26]" (RODRIGUES, 2008, p. 31-32).

Também, Rodrigues fará no capítulo *Procedências africana dos negros brasileiros* em *Os Africanos no Brasil* (2008) uma crítica a toda a literatura histórica anterior, inclusive à Martius e seu parceiro Spix, os quais mesmo reconhecendo como autoridade, Nina diz que erraram as origens e procedências dos africanos que aportaram no Brasil. Para Nina, é fundamental que as procedências fossem analisadas corretamente para que assim se soubesse as influências específicas de cada povo na índole brasileira. Nisso, o autor se aproxima à Martius, sendo que os dois analisam a necessidade de estudos sobre a índole dos elementos étnicos-raciais aqui envolvidos. Entretanto, o que se vê no pensamento do autor brasileiro é o pessimismo sobre a mistura, o que difere radicalmente da visão de mundo de Martius e se assemelha a de Arthur de Gobineau.

A importância e obstinação de Nina Rodrigues para as procedências africanas que compunham os negros brasileiros, parte primeiro por desmentir a historiografia em grande medida produzida por Martius e por Silvio Romero[27], mas principalmente, pelo autor priorizar a reflexão sobre a existência de diferenças étnicas consideráveis entre os grupos de africanos importados para o Brasil. Inclusive, para Nina as procedências explicariam o temperamento dos variados grupos, mas também as reações que estes tiveram com o próprio sistema escravista.

---

[26] RIBEIRO, João, História do Brasil, Rio de Janeiro, 1900, pág. 150.

[27] "A historiografia proposta apresenta uma dupla perspectiva: procura dar conta da gênese da nação e a insere, ao mesmo tempo, na tradição do progresso, herdada da Ilustração. A "nação" brasileira apresenta um componente excludente, ao estar restrita aos brancos, representantes da civilização no Novo Mundo, o que não inclui índios e negros. O Brasil é pensado segundo os postulados de uma história comprometida com a revelação das "origens" da nação e com a delimitação de uma identidade própria, capaz de produzir uma visão homogênea do país, partilhada pelas elites. A nação se constrói, portanto, no movimento ambíguo entre a identidade e a diferença, entre a reprodução da experiência europeia e a sua relativa diferenciação nos trópicos" (VENTURA, 1991, p. 43).

Portanto, atribuiu importâncias aos grupos sudaneses e islamizados, os quais foram, segundo Nina Rodrigues, aqueles que promoveram as mais importantes revoltas e rebeliões escravas do século XIX, à exemplo da Revolta Malê de 1835 na Bahia. Contudo, ele contesta sobre o peso de racionalidade atribuída aos africanos, persistia culpando a historiografia por atribuir consideração elevada às características destes, segundo o mesmo, tais "sentimentos humanitários" (RODRIGUES, 2008, p. 20-21) comparavam as raças inferiores a qualidades que só os brancos poderiam ter.

> Depois foi a vez do negro. A extinção da escravidão no Brasil não foi a solução pacífica ou violenta de um simples problema econômico. Como a extinção do tráfico, a da escravidão precisou revestir a forma toda sentimental de uma questão de honra e pudor nacionais, afinada aos relamos dos mais nobres sentimentos humanitários. Para lhes dar essa face impressionante foi necessário ou conveniente emprestar ao negro a organização psíquica dos povos brancos mais cultos. Deu-se-lhe a supremacia no estoicismo do sofrimento, fez-se dele a vítima consciente da mais clamorosa injustiça social. Em tal emergência podia protestar, inutilmente, contra esses exageros a História toda, que nos mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos [...]. O sentimento muito nobre da simpatia e piedade, ampliado nas proporções de uma avalanche enorme na sugestão coletiva de todo um povo, ao negro havia conferido, ex *autoritate própria*, qualidades, sentimentos, dotes morais ou ideias que ele não tinha, que ele não podia ter; e aquela emergência não havia que apelar de tal sentença, pois a exaltação sentimental não dava tempo nem calma para reflexões e raciocínio. Em compensação, inconscientemente, nessa ilusão benéfica e progressista, operava-se no Brasil a maior e mais útil das reformas – a extinção da escravidão (RODRIGUES, 2008, p. 20-21).

Mesmo defendendo a extinção da escravidão e a julgando moralmente abominável, Nina Rodrigues afirma que atribuir a condição civilizatória aos negros é mera ação de humanismo e que a concepção do

papel civilizatório da escravidão sob os africanos é para o autor errôneo, pois, para o médico é impossível se mudar os dotes de uma raça a educando ou até mesmo a coagindo como o fez o sistema colonial escravista. A concepção de raça de Nina aparece muitas vezes controversa, pois busca uma imutabilidade que não existe em sua própria análise, em outros momentos, por exemplo, quando o mesmo trata da capacidade de degeneração das raças. Reconhece em muitos momentos a existência de mestiços valorosos e superiores, educados como brancos. No mesmo momento que defende a derrocada do sistema escravista, por uma questão moral, a ambivalência se percebe em seu pensamento, já que afirma que existe um perigo no fim da escravidão, atribuindo-se aos negros a condição de cidadania, esses ameaçariam a hegemonia branca e a própria ordem social. Pois, na escravidão escreve, "extinguiu-se, o negro é um cidadão como outro qualquer, e entregue a si poderia suplantar ou dominar o branco" (RODRIGUES, 2008, p. 21). Para Rodrigues os sentimentos morais elevados que o espírito abolicionista consagrava na sociedade fazia esplandecer a falsa ideia de igualdade entre brancos e negros, sendo que, para o autor a racionalidade era atributo exclusivo da organização psíquica dos arianos, os mesmos que poderiam ser suplantados pela raça negra, caso imperasse o liberalismo jurídico. Em outro trecho, Nina ao analisar o processo histórico que desencadeou na abolição, critica de forma irônica aqueles que como o jurista e deputado Silvio Romero acreditavam no processo de branqueamento da nação por via de fortes correntes imigratórias da Europa e que assim o problema do negro estaria por fim, terminado.

> Na outra alternativa – a da inexistência do problema "o negro" no Brasil – a verdade é que, a não ser pelos publicistas mais notáveis, o problema social da raça negra foi sempre muito mal compreendido no país. Quando, em 1850, a reação antiescravagista que, na alta administração, personificou-se em Eusébio de Queiroz, pôde proclamar a extinção do tráfico, não faltou quem declarasse resolvido o problema "o negro". A ação do tempo completaria a obra, se é que então salvo um ou outro, acreditava alguém na necessidade de extinguir-se a escravidão. De duração bem curta foi sem dúvida a enganadora tranquilidade. A campanha abolicionista iniciou-se quase logo. A principio tímida e indecisa, a pouco e pouco reforçada e dominante, triunfava por fim apenas 30 anos depois. Mas, como da primeira vez,

> celebrou-se de novo e agora com maior estrondo a solução definitiva do magno problema. Os negros existentes se diluirão na população e estará tudo terminado (RODRIGUES, 2008. p, 22).

ra Rodrigues (2008, p. 22) a ciência era neutra, não estava à mercê de simpatias, nem de ódios, mas demonstra cientificamente que – "até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados" ao se misturar, como também defendia Gobineau, o que se veria era a decomposição das qualidades que supostamente qualquer raça pura teria. Promover a imigração europeia nas circunstâncias da realidade do seu tempo era para o autor, condenar a raça branca à barbárie. Por acreditar no fator biológico da descendência das raças, Nina, por sua vez, afirmou a importância da antropologia para a compreensão não apenas das diferenças econômicas que cada grupo construiu ao longo da sua trajetória histórica, mas também a relação da obtenção de dados sobre os elementos étnico-raciais dos grupos, assim como os efeitos da mescla sob a psicologia social dos grupos humanos, uma vez que, através destes, as lutas entre as classes sociais se apresentariam na história da humanidade com o peso das raças, ou seja, a luta de classes é de certa maneira a luta de raças.

A chamada raça negra, exposta por Nina Rodrigues, é a responsável pelo fator de inferioridade do povo brasileiro e o estado de decadência da nação na época. A isso se somaria o clima inóspito e prejudicial aos brancos e a mestiçagem que predominava, passando a ameaçar a supremacia e as belezas da *raça branca*, assim impedindo qualquer possibilidade de progresso civilizatório. Nina apontou algumas vezes, ao longo de seus trabalhos, que a única região que parecia predominar a civilização era os estados do Sul do país, nos quais o clima, a hegemonia numérica e a tendência a não se mestiçarem fariam com que nesta região a civilização branca destruísse a raça negra e onde a mestiçagem não se generalizaria. Desta maneira, Nina Rodrigues, contrariava a tese de Silvio Romero sobre a integração biológica do povo brasileiro e as possíveis benesses da interação racial nos trópicos. Rodrigues, contesta em seu livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, que

> Até não há muitos anos, não havia motivo para deixar de estender esta zona até São Paulo inclusive. No entanto, a grande corrente imigratória que despeja agora todos os anos, em São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas, um número avultado de brancos europeus,

> especialmente italianos e portugueses, tende evidentemente a tornar à composição étnica precedente, para a qual a imigração europeia é nula. E no cruzamento com o negro o mestiço luso-africano ali terá de deixar espaço ao cruzamento ítalo-africano. No extremo sul, a imigração europeia – e aí figura preponderantemente o alemão –, junta a condições especiais da região, fez já predominar a raça branca, ou sob a forma de uma maioria de brancos crioulos não mesclados, ou de pardos com fraca dose de sangue africano e índio, recebido em adiantada diluição. O Rio Grande do Sul é tipo desta região. Do Rio Grande do Sul, escreveu o Dr. Sylvio Romero (*Estudos de literatura contemporânea*, Rio de Janeiro, 1885), *o índio quase tem desaparecido, mas ali o branco predomina. A mestiçagem com o negro é escassa e com o índio ainda mais. Esta província será sempre uma exceção etnológica em nosso país.* (RODRIGUES, 2011 [1894], p. 34).

Nina Rodrigues diverge da tese de Romero em que o branqueamento da nação se torna método a partir da introdução de um processo de imigração europeia em larga escala, sob influência do darwinismo social. A contraposição de Romero é que o branco sendo mais forte, assimilaria as duas outras raças, através da seleção natural. Fazendo ao longo das décadas, desaparecer indígenas e africanos, insiste Rodrigues na degeneração branca neste processo[28].

[28] "Admitindo, como admito, a população brasileira assim dividida em grupos étnicos distintos, consoantes com as proporções variáveis em que entraram em sua composição as três raças puras, afasto-me definitivamente do Dr. Sylvio Romero, a cujos importantes trabalhos na espécie devo ensinar-vos a render o devido e merecido preito. Não acredito na unidade ou quase unidade étnica, presente ou futura, da população brasileira, admitida pelo Dr. Sylvio Romero: não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o território do país: considero pouco provável que a raça branca consiga fazer predominar o seu tipo em toda a população brasileira. Este ponto tem um valor particular na questão médico-legal que ora explano, como vereis em tempo. Merece, pois examinado a fundo. Minha afirmação fora esta, escreveu o Dr. Sylvio Romero (*Estudos de literatura contemporânea*, Rio, 1885): *no Brasil a maior parte da população é de mestiços; entre estes, no corpo colonizado de nosso solo, predomina a mestiçagem áfrico-lusitana, e é uma exceção apenas a região das*

As concepções de Nina Rodrigues podem ser vistas de algumas formas. Primeiro, a raça é uma categoria central da problemática de formação da nação brasileira. Segundo, seu pensamento é consideravelmente pessimista sobre a mestiçagem, fruto do intercruzamento das raças. Para o autor, toda e qualquer miscigenação causaria degeneração. A degenerescência não poderia ser controlada a não ser por métodos que evitem a contaminação das raças por via da mescla. Terceiro, diferente do que acreditava Silvio Romero, o autor não acreditava que a imigração pudesse produzir, por meio da miscigenação, uma nação futura branca. Isso porque, as raças para o médico carregavam elementos biológicos antagônicos, os quais passavam a ser deteriorado através da mistura.

Para Nina Rodrigues, o Brasil só poderia ter um futuro se produzisse políticas que evitassem a mestiçagem e que impossibilitassem a reprodução das consideradas raças inferiores. O sucesso da civilização branca nos trópicos só poderia prevalecer desta maneira por meio da eliminação racial[29] dos grupos indesejados. Doutra maneira, o branco e a civilização para Rodrigues estariam ameaçados.

---

fronteiras do alto norte e do extremo ocidente. Atendendo ao incremento da imigração ítalo-germânica, escreveu mais recentemente (*História da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, 1890): *Sabe-se que, na mestiçagem, a seleção natural ao cabo de algumas gerações, faz prevalecer o tipo raça mais numerosa, e entre nós, das raças puras a mais numerosa, pela imigração europeia, tem sido, e tende ainda mais a sê-lo, a branca. Os mananciais negros e caboclos estão estancados, ao passo que a imigração portuguesa perdura e a ela vieram juntar-se a italiana e a alemã. O futuro povo brasileiro será uma mescla áfrico-indiana e latino-germânica, provavelmente, se perdurar, como é provável, a imigração alemã. O seu número (dos brancos) tende a aumentar, ao passo que os índios e os negros puros tendem a diminuir. Desaparecerão num futuro não muito remoto, consumidos na luta que lhes movem os outros, ou desfigurados pelo cruzamento. O mestiço, que é a genuína formação histórica brasileira, ficará só diante do branco puro, com o qual se há de, mais cedo ou mais tarde, confundir.* Ao passo que a descrição da população brasileira, dada nestas linhas pelo Dr. Sylvio Romero, refere-se claramente à primeira das nossas regiões, de fato as suas previsões só se poderiam realizar na segunda. E isto mostra ainda quão pouco uniforme etnologicamente é e será o Brasil". (RODRIGUES, 2011 [1894], p. 34-35).

[29] As ideias de Nina Rodrigues influenciarão o pensamento eugenista brasileiro como de Renato Kehl (1889 – 1974) que fará apologia à esterilização de mestiços. Ver: GÓES, Weber Lopes. Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl. Marília: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2015.

Interessante como para ele as políticas de imigração europeia não são tão centrais quanto para Silvio Romero. Pelo menos no primeiro momento, contando que não se combatesse, ao mesmo tempo, a mistura e prevalecesse a supremacia branca nos trópicos.

É perceptível que em cada autor aqui tratado, indiferente das suas abordagens em torno da raça, nação e civilização, o branco adquiriu papel central e noções de superioridade. Em todos, a raça está associada à regulamentação da vida, à subjugação dos corpos e controle populacional para a formação da nacionalidade e do povo brasileiro, o que reforça a ideia de que a raça não pode ser definida a partir de uma única leitura fixa e determinada. Ela adquiriu, no século XIX, status de emblema do que Michel Foucault compreendeu por biopoder, intrínseco através de diversas usos e técnicas (concepções de higiene, branqueamento etc.) na concepção da nacionalidade brasileira. É importante considerar que apesar das nuances e controvérsias sobre a miscigenação e as concepções de raça (poligenismo ou monogenismo) entre os autores aqui estudados, o que predomina nas análises de todos é que o branco foi considerado elemento fundamental da nação brasileira, recorrendo à persistência destes como símbolo de civilização e progresso, ingredientes a serem impulsionados por meio da eliminação dos componentes étnicos-raciais tidos como inferiorizados. A branquitude, consequentemente, é um discurso sobre a superioridade branca, a concepção dos brancos como raça e a interdependência da identidade brasileira a este grupo.

Para este período (séc. XIX), seria importante enfatizar a busca por uma *identidade* nacional totalizante (cuja base, ao que tudo indica, foi inaugurada por Martius através da ideia da mistura das três raças) pois, é a partir desta busca que o elemento branco vai se sedimentando como centro identitário hegemônico. Esta busca se desdobra de modo diferente em cada autor, como aqui demonstrei. O peso do elemento *raça* (biologia) versus meio (cultura) no entendimento do que seja o branco e a sua relação com africanos, indígenas, etc; um determinismo otimista (em que a miscigenação é positiva), versus um determinismo pessimista (a miscigneação levaria à degeneração) sobre o futuro da nova nação. Mas apesar dessas diferenças, mantém-se constante a centralidade do **branco** como espinha dorsal da identidade nacional – seja o branco pensado em termos de raça biológica, etnicidade ou cultura.

3. ANÁLISE ACERCA DAS RELAÇÕES RACIAIS NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO DO SÉCULO XX: ASPECTOS CONSTITUTIVOS DA BRANQUITUDE

Como demonstrei no primeiro capítulo deste trabalho, o peso de noções biologizantes de raça no século XIX é crucial, em alguns casos são matizadas por elementos mais do tipo culturais e étnicos. Em outros, a influência do "meio" e as crenças de que o elemento racial branco fosse determinante para o futuro da nação brasileira foi central no século abordado. Poder-se-ia alegar que os termos *raça*, *etnia* e *cultura* adquiriram, ao longo do século XIX, relações bastante próximas e conexas, em que pese o caráter racialista que os elementos étnicos-culturais adquiriram, principalmente quando encontradas em discursos intelectuais e políticos, engajados em destacar a superioridade da civilização e das nações europeias sob o restante do mundo. As concepções de pureza racial adquiriram, a partir do final do século XVIII, preocupações envolvendo todas as áreas de conhecimentos científicos modernos. Abarcaram inclusive de maneira decisiva os campos da literatura, da antropologia e da história. Como bem demonstraram autores como Michel Foucault (2011), Michel-Rolph Trouillot (2003), Edward Said (1978) e Robert C. G. Young (2005). Em que estas ciências adquiriam o importante papel de produzir uma gama significativa de materiais ideológicos, legitimando e justificando a supremacia e a dominação branca, em detrimento daqueles que passaram a ser compreendidos e constantemente narrados como: "os Outros", "os selvagens", "os primitivos", "os inferiores" e as "classes perigosas". Para o pensamento racial do século XIX, estes grupos deveriam ser governados independentemente dos métodos. Essas estruturas de pensamento produziram uma grande "geografia da imaginação" (TROUILLOT, 2003), com base em imagens, discursos e outras variedades de materiais etnográficos em que passaram a operar a desigualdade sob diferentes postos ao serviço da dominação do Ocidente e sua "geografia da administração" (TROUILLOT, 2003), que fortaleceu o discurso da superioridade racial da brancura e a constituiu como um valor sintomático.

Segundo Robert C. G. Young, autor do livro *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça* (2005); "a etnia, a raça foi sempre uma elaboração cultural, bem como política, científica e social. As imbricações entre estas levou-as a se tornarem interdependentes e inseparáveis". Continua o mesmo, "isto pode ser visto com especial clareza, no século XIX, na maioria pela qual o pensamento racial

(*racialized*) difundiu-se e chegou a permear toda a instituição acadêmica". O autor confirma que a "maioria das áreas da cultura era definida academicamente, de forma implícita ou explícita, em categorias raciais" e por sua vez, "repetiam e mimetizavam os métodos com os quais os acadêmicos dividiam e classificavam o mundo". Para o autor, no "século XIX, a teoria racial, fundamentada e 'provada' por várias modalidades da ciência [...], e assim se disseminou por quase todas as disciplinas acadêmicas, permeando definições de cultura e de nação". Desta maneira, a raça se constitui em "doutrinas imperialistas da difusão das culturas" pois, "descrevem igualmente bem, a maneira pela qual as teorias baseadas na raça se espalhavam, de disciplina para disciplina" e assim se tornavam "grandes axiomas organizadores do conhecimento em geral". A ideia de raça, segundo o autor, "tornou-se *o determinante fundamental da cultura e da história humanas*: na realidade, é indiscutível afirmar que a raça tornou-se o princípio comum do saber acadêmico no século XIX". Contudo, o autor apresenta o exemplo do profícuo debate em que o anatomista Robert Knox, de Edimburgo, em The Races of Men (As Raças do Homem, 1850), "'A raça é tudo: literatura, ciência, arte – numa palavra, a civilização depende dela'. Disraeli, futuro Primeiro-Ministro, já havia dito de forma mais sucinta três anos antes 'Tudo é raça, não há outra verdade'" (YOUNG, 2005, p. 112-113, grifo meu).

O autor ao tratar da cultura ocidental branca expõe sua relação direta com a propagação científica do século XIX e XX em que as ideias de cultura envolvem preceitos hierárquicos, antes compreendidos como raciais. Neste debate, fica evidente que a entrada do conceito de raça, biologizado, instrui todas as categorias centrais do pensamento social: nação, etnia, cultura, classe, etc. Isto não quer dizer que raça e etnia se tornaram a mesma coisa, mas reflete que houve um processo amplamente difundido de ler tudo e todos os conceitos a partir da raça, ou por princípios racialistas, é como se a raça pudesse desaparecer, sem apagar seus efeitos, uma vez que tudo teria sido contaminado pela raça.

> A cultura ocidental fora sempre definida contra os limites de outras, e a cultura sempre havia sido considerada como uma forma de diferença cultural. Cultura e civilização eram coerentemente apresentadas como a característica definidora da modernidade ocidental – a qual, justamente por isso o seu outro culturalmente rejeitado no interior de si mesma. O "racialism" científico era geralmente usado como uma maneira de se

> conferir substância, a convicções que precediam a pesquisa científica [...]. As diferentes descrições vitorianas da raça rapidamente foram se tornando bastante problemáticas, uma por uma; mas o que foi muito mais consistente, mais poderoso e duradouro, foi a construção cultural da raça. A ciência, desta forma, foi sempre subjugada e subordinada pelo que Fanon, numa necessária tautologia, chama de "racismo cultural". As teorias cientificas, que mediam as diferenças entre as raças e as suas capacidades, podiam aparecer e desaparecer, mas o que sempre faziam eram articular ideias prévias de acordo com uma economia nova e impiedosa na qual os múltiplos sentidos de raça progressivamente se imbricavam uns nos outros (YOUNG, 2005, p. 112-113).

No entanto, os processos de entrechoque coloniais produziram fenômenos ambivalentes, lidos como miscigenações "raciais" que entre populações são compreendidas como superiores e inferiores, resultavam em discursos que se colocavam contrários ao hibridismo e a suposta mistura, elementos considerado perigosos à supremacia branca, devido ao seu teor supostamente degenerativo. Territórios como o Brasil, teriam produzido uma população majoritariamente mestiça, em que o futuro da nação teria se tornado matéria de debate dentro de preceitos racialistas, que tanto lançaram teorias fatalistas acerca de nações com altos teores de miscigenação, assim como procederam em novas teorias e proposições pretensamente científicas acerca da hipótese do "branqueamento". Estas teorias visavam criar métodos e entendimentos acerca da eugenia como tecnologia racial que estariam fundamentadas, tanto nas concepções de pureza, como produziram percepções em que a mistura entre senhores brancos com mulheres "não-brancas", possibilitariam o melhoramento das "raças inferiores", através da ideia largamente propagada no século XIX e XX da supremacia e preeminência sanguínea dos brancos. Deste processo resulta uma economia acerca do poder dos senhores em relação aos corpos das mulheres negras. Trata-se de uma economia do desejo produzida dentro do sistema colonial em que supostamente favoreceria aspectos econômicos, políticos, de adaptabilidade ambiental e de recursos humanos considerados como necessários ao desenvolvimento do próprio colonialismo sem que pudessem ameaçar os interesses de exploração e a própria concepção de superioridade racial branca.

Há nesse debate, uma importante defesa de que a miscigenação como uma teoria propriamente latino-americana produzida pelas elites

coloniais continentais brancas e mestiças (SCHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 2012) tem a intenção de viabilizar projetos nacionais em sociedades amplamente heterogêneas marcadas pelos hibridismos em largos setores da população. No caso da sociedade brasileira, o discurso da mestiçagem produziria uma identidade consensual a partir dos processos de formação sócio-históricos próprios, em que a mestiçagem surgiria como elemento canibal e simbiótico a ser empregado, ao produzir o desaparecimento de elementos populacionais indesejáveis e viabilizar o futuro branqueamento da nação.

A ideia de *originalidade* por meio da mescla, defendida por alguns intelectuais latino-americanos, inclusive brasileiros (a tese das três raças), pode ser em partes posta à prova, já que no livro de Robert Young, intitulado *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*, o autor demonstra a correlação das práticas de hibridismo como experiências recorrentes nas diásporas, com inclusão das colônias inglesas, em que se pode encontrar no interior dos discursos e práticas coloniais uma "práxis" controversa entre desejos sexuais e aversão racial, em que o contato racial aparecia como prática perigosamente obtida através da sexualidade. O que ocorria sobre formas violentas, em que o poder senhorial e racial dos brancos passou à agir transformando os corpos das mulheres negras e indígenas em propriedade constituinte da força de trabalho necessária ao desenvolvimento colonial. O hibridismo ou a mestiçagem, torna-se, portanto, no interior do mundo colonial um fenômeno amplamente evidenciado e problemático, afirma Young,

> Os vínculos históricos entre linguagem e sexo foram, contudo, fundamentais. Ambos produziram o que era visto como formas que, segundo se julgava, representavam o que era visto como foram "híbridas" (crioulos, *pidgin* e crianças miscigenadas), formas que, segundo se julgava, representavam modalidades de perversão e degeneração perigosas, e que se tornaram o principio de uma interminável ampliação metafórica no discurso racial do comentário social (YOUNG, 2005, p. 7).

O interessante na abordagem do historiador Robert Young é que ele demonstra o envolvimento no século XIX das concepções de *raça* e *cultura*, em que estas estiveram largamente imbricadas, conforme apontei no início deste trabalho. Como bem demonstra Young, o racismo como prática está concomitantemente imbricado e interseccional às

teorias racialistas, o que sugere sua possível continuidade após as derrubadas dos colonialismos, pelo menos em sua forma protocolar e oficial. Deste modo, aponta-se a partir destas abordagens, que a cultura brasileira, mesmo após o suposto encerramento da concepção de raça nos discursos culturalistas brasileiros, tenha engendrado indelevelmente a ordem social, perpetrando-se, mesmo após a abolição da escravidão dos africanos, e apesar de tudo, mantendo-se no interior da cultura e das teorias contemporâneas que têm refletido a formação social brasileira a partir da chave da cultura.

> Já nos deparamos com a complexidade da amplitude de significados da palavra "cultura". Num importante sinal dos tempos, Williams acrescenta, na segunda edição de Keywords (Palavras-chave, 1983), as palavras "raça" e "etnia" (ethnicity), que ele mostrou serem igualmente complicadas. Se examinamos "cultura" e "raça" como um feixe de significados, podemos dizer que este feixe foi basicamente um produto do século XIX. Naturalmente o preconceito racial precede o "racialism", ou seja, as teorias sobre raça oferecidas como uma forma de conhecimento científico sobre o gênero humano; mas a distinção é de muitos modos falsa, na medida em que implica que o racismo não penetrou e se difundiu em uma vasta gama de saberes e práticas culturais. Mais ainda: ela sugere que, pelo contrário, a ciência é, e foi, inteiramente desprovida de suposições raciais. Podemos dizer que as teorizações explícitas sobre raça começaram no final do século XVIII, tornaram-se cada vez mais científicas no século XIX e terminaram oficialmente como ideologia em 1945, com as declarações da Unesco sobre raça (o que não significa dizer que não prosseguiram na teoria ou na prática) (YOUNG, 2005, p. 111).

Com isso, o objetivo deste capítulo é apresentar os aspectos de transmutação que a raça assume no pensamento social brasileiro, tomando como representação três abordagens sínteses sobre o dilema da formação social do Brasil no século XX. Através da leitura de Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos, busca-se identificar como a raça ressurge no pensamento destes autores, muitas vezes a partir de outras chaves, como *cultura* para Freyre, *classe* para Florestan

Fernandes, ou ainda, a persistência da raça socialmente construída para Guerreiro Ramos. Intui-se evidenciar aspectos relativos à valorização da brancura, que endossam ou questionam a branquitude como elementos importantes à nacionalidade brasileira. Não se trata, portanto, de retomar biografias críticas ou assertivas sobre estes autores, já presentes em outras obras, mas apresentar alguns aspectos que possibilitam pensar as relações étnico-raciais pela chave crítica que entreveem a branquitude como um fato presente na sociedade brasileira, mesmo que de maneira discreta.

3.1. A CULTURA COMO RETÓRICA: GILBERTO FREYRE

> O cenário brasileiro nos anos 1920 combinou uma curiosa mescla de progresso e crise. A economia nacional, embora de modo vacilante, caminhava para sua industrialização, e a população urbana tendia a crescer em tamanho absoluto e proporcional, favorecendo a emergência de uma classe média, de uma intelectualidade e de uma opinião pública mais independente do Estado e dos fazendeiros. Por outro lado, essas mesmas transformações representaram, elas próprias, um fator de crise, tendo em vista que os novos e velhos segmentos sociais, emergentes e tradicionais, passaram a disputar a hegemonia no que tange às decisões sobre o futuro do país. Desse modo, os impasses gerados pelo processo de modernização do Brasil perpassavam os planos econômicos, político, social e cultural.(PAIXÃO, 2014, p. 80).

Será nesse contexto dos anos 20 que Gilberto Freyre (1900 – 1987) se formará como um dos principais sociólogos brasileiros do século XX. Autor de vasta obra, foram cerca de 85 livros em 87 anos de vida. Nestes, defendeu arduamente suas ideias sobre a formação social do Brasil, o qual se considerou mensageiro de uma verdade irreconciliável em que contrapunha o pensamento racialista dos que pregavam que a miscigenação resultava na degeneração e nos males vistos no país de sua época. Para Freyre era necessário expor os valores que o Brasil possuía exatamente por ser uma nação racial e culturalmente híbrida e miscigenada, lavada em sangue de portugueses, índios e negros.

Em vista disso, o propósito neste subitem é apresentar um debate sobre as controvérsias a respeito de raça e cultura em Gilberto Freyre, principalmente existentes em seu livro *Casa-grande & Senzala* (1933), assim como o papel e a importância do branco na sua análise acerca da elaboração da formação da nação brasileira. Como descreveram Enrique Rodríguez Larreta e Guilhermo Giucci (2007, p. 423), *Casa-grande & Senzala* "é a representação de um mito, uma crença profunda oferecida para ser compartilhada por uma nação" em que a "mensagem central de Gilberto Freyre consiste em prestigiar os sincretismos de todo tipo – raciais, culturais, religiosos – e o valor da variedade, da mistura e da integração dos contrários". Cabe ressaltar que este estudo não se esgota ou conseguirá aprofundar o tema em toda a sua abrangência, haja vista a complexidade da obra do autor. O esforço, portanto, é de demonstrar como a concepção freyreana da mistura, da interação entre contrários, de multiculturalismo em geral, podem evidenciar elementos da branquitude. Acerca da obra que pretende-se analisar, evidencia-se que,

> "Os estudos na Universidade de Columbia, as copiosas leituras e o esforços de conhecimento das técnicas sociológicas e antropológicas inscrevem-se no corpo do texto de Casa-grande & Senzala, fundidos com a empatia e a nostalgia do adolescente de província. Em Casa-grande & Senzala, a documentação etnográfica pessoal é interpretada do ponto de vista da literatura antropológica e está fundamentada em vasta literatura histórica, literária e ensaística. Essa singular modalidade de pesquisa, baseada nas ciências sociais da época e enriquecida pelo relato autobiográfico e intimista, é o que confere ao livro seu tom único" (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 423).

A produção de *Casa-grande & Senzala* retoma a preocupação da escrita do Brasil proposta em 1843, por Karl Friedrich Von Martius, na sua tese "Como deve se escrever a história do Brasil", em que Martius definia o caráter da nação e do povo brasileiro através da concepção da mestiçagem como elemento particular do Brasil (VON MARTIUS, 1845). Friedrich von Martius, como foi analisado no primeiro capítulo, indicava às futuras gerações de historiadores e intelectuais brasileiros a necessidade de uma história brasileira que harmonizasse, ou então, possibilitasse uma história com base na trajetória das três raças constituintes do povo brasileiro. Para Martius, os elementos resultantes

de seu intercruzamento deveriam ser estudados, levando em consideração os temperamentos e características de cada grupo envolvido, possibilitando no povir, indicar a partir do que considerava "lei das forças diagonais", avistar mesmo que de relance, o futuro da nação brasileira.

Parece-me que, com as questões levantadas por Martius em 1843, no complexo contexto da virada do século XX em que viveu Freyre, é possível considerar que o livro do sociólogo brasileiro publicado em 1933 seja uma tentativa de responder em termos controversamente culturalistas as teses de Martius. Controversamente culturalistas visto que "justamente à dúvida sobre até que ponto este autor logrou ser efetivamente um bom discípulo de Franz Boas e da tradição culturalista norte-americana, tendo abandonado por inteiro o referencial teórico racialista" (PAIXÃO, 2014, p. 59). Essa é, sem dúvida, uma questão importante a ser considerada, visto a relação ambivalente que raça e cultura garantiram na história após as teorias racialistas do século XIX (YOUNG, 2005).

Educado em colégio religioso batista e americano[30], boa parte de sua formação infantil em Recife, Gilberto Freyre viajara pela primeira vez aos 18 anos para os Estados Unidos onde retornaria várias vezes, inclusive para realizar o curso de mestrado em História Social pela Universidade de Columbia, em Nova York, em que teria sido influenciado e propriamente aluno do antropólogo estadunidense Franz Boas. Entretanto, no primeiro momento em que chegou nos Estados Unidos, em abril de 1918, encontrou-se com seu irmão Ulysses Freyre que viajara para o Texas para finalizar seus estudos de graduação. Alguns anos antes os irmãos dialogavam, do exterior, sobre os problemas brasileiros. Em carta para Gilberto Freyre, Ulysses tratava das suas impressões sobre o futuro da nação brasileira:

> "E hoje, só homens, e homens fortes physicamente, moralmente e religiosamente poderão levantar o Brazil fora da lama e lôdo em que se acha presentemente. O nosso maior problema é o de raças. No meu pensar, se as cousas continuarem como vão agora no fim de 5 gerações, no máximo, seremos um paiz de

[30] Sobre sua formação escolar e o debate acerca da relação entre raça e educação na obra de Gilberto Freyre ver: OLIVEIRA, Amurabi. Para Além do Mito da Democracia Racial: A Questão Educacional no Pensamento de Gilberto Freyre**.** Latitude, Vol. 10, nº 1, pp. 112-133, 2016.

> mestiços; não de brancos e índio, nem de africano e branco. E como este, há centenas de problemas, sociaes, políticos e religioso. Fora a pretensão ridícula de querermos sempre imitar as nações europeias e os Estados Unidos, quando as nossas condições são inteiramente diferentes, e os nossos problemas resultam de causas mui diversas. Mas, o que precisamos é de homens; homens que sintam o pezo da responsabilidade sobre os próprios hombros de reformar o seu paiz" (ULYSSES FREYRE a GF, 22/5/1916 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 67)

Este texto do irmão mais velho de Freyre é emblemático porque expressa "opiniões semelhantes às que aparecem em alguns dos textos juvenis do autor, escritos no colégio. Ulysses nomeia o lugar-comum do branqueamento, preocupação da elite brasileira na época" semelhantes abordagens se encontram "nos textos de Gilberto pelo menos até a segunda metade dos anos 1920" (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 67). Essa evidência localiza um momento da história do pensamento social brasileiro em que o "nosso maior problema é o de raças". Em que pese a certeza sobre a problemática de raça e da mistura que vimos nas preocupações de Ulysses, o branqueamento atravessa a ideia da concepção de que a miscigenação produziria, ao longo de certo tempo, em 3 gerações como defendeu o antropólogo João Baptista Lacerda ou podendo levar mais tempo como projetaram outros. Para Ulysses, era dramático que em cinco gerações o Brasil ainda estaria marcado por um país de mestiços, o que somaria a outros problemas a serem resolvidos por homens de "responsabilidade", "só homens, e homens fortes physicamente, moralmente e religiosamente poderão levantar o Brazil fora da lama e lôdo em que se acha presentemente" (ULYSSES FREYRE a GF, 22/5/1916 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 67). A questão é, quem são esses homens? O interessante ainda é que o pensamento expresso nesta carta ao irmão mais novo era, em linha gerais, a representação das ideais compartilhadas por parte significativa das elites brasileiras do período. As soluções vistas de cima, em que almejam ser relevantes aos grandes homens, marcam consideravelmente o lugar de fala dos irmãos Freyre, descendentes diretos das classes de senhores de escravos. Entretanto, as inquietações de Ulysses e Gilberto nessa idade se apresentavam complexas, reconheciam que os dilemas que permeavam a realidade social não previam saídas fáceis ao presente "moderno" do Brasil, nem com respostas exportadas de maneira

mecanicista da Europa ou dos Estados Unidos, mas que respeitassem as particularidades e as diferenças da própria formação sócio-histórica brasileira, disso deriva em grande medida, as concepções posteriores que Freyre terá sobre a mestiçagem. Ela seria um fato sociológico e, portanto, uma peculiaridade que deveria ser trabalhada.

É possível considerar o livro de Gilberto Freyre, uma obra de História do Brasil, mas como apontaram Larreta e Giucci (2007), seu trabalho é "principalmente estudo de antropologia histórica pelo corte sincrônico de seu objeto, Casa-grande & Senzala é a obra de um autor versado em sociologia e antropologia cultural" que por tal domínio entre estes dois campos de estudo "tem a ambição de utilizar os conceitos dessas disciplinas para explicar suas experiências e intuições" (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 427). Mas acima de tudo, a escrita de Freyre demonstra erudição, ora linguagem coloquial, ora rebuscadas, com domínio histórico-bibliográfico e forte ênfase na vida cotidiana. Trata particularmente, como se apresentará a seguir, de retratar sua própria experiência, vista quase sempre da Casa-grande. Abdias do Nascimento, ao tratar da história do Brasil em seu livro O Quilombismo (1980), se referia ao caráter dos estudos de Freyre, afirmando que,

> A história do Brasil é uma versão concebida por brancos, para os brancos e pelos brancos, exatamente como toda sua estrutura econômica, sócio-cultural, política e militar tem sido usurpada da maioria da população branca para benefício exclusivo de uma elite branca/brancóide, supostamente de origem ário-europeia. Temos de considerar que a informação disponível nos Estados Unidos e, aliás, em quase todo mundo, conduz a esse tipo de confusão. Citarei rapidamente, para ilustrar, os *Negros no Brasil*, de Donald Pierson, e Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre. Ambos fornecem uma visão suave, açucarada, das relações entre negros e brancos no país (NASCIMENTO, 1980, p. 14).

Para Freyre em *Casa-grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, o português é o ponto central do desenvolvimento civilizatório nos trópicos, não obstante ao destino ou acaso, mas sim à fatores históricos da própria formação social, cultural e racial dos portugueses. O caráter civilizatório, unitário do território da nação e a formação de um único povo se deram para o autor dentro da chave *meio* e *raça*, mesmo que esta tenha, em grande

medida, sido substituída pelo mesmo conceito de cultura, a raça permanece, visto que a nação surge de um elemento biológico, ou seja, a mistura (amalgama) de três raças. Diferente de outros povos, a história de formação dos portugueses, segundo Gilberto Freyre, explicaria a "predisposição híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África" (FREYRE, 2003, p. 66). Freyre utiliza como fato histórico de sustentação da sua tese sobre o lusotropicalismo, o processo da ocupação moura (africanos islâmicos vindos do norte do continente) no século VII sob a Península Ibérica, como conquistadores transformaram radicalmente o ambiente cultural, social e racial desta parte do continente europeu. Primeiro, transformando o português em um povo mestiço. Desta ocupação, Gilberto Freyre sugere as consequências para a cultura portuguesa:

> "A influencia africana fervendo sob a europeia e dando um acre requeime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar, governando antes a África" (FREYRE, 2003, p. 66).

Tal influência, como destaca Freyre, transformou o português em um povo mais escuro, perdendo sua característica "brancarana", assim sendo, deixou de ser uma raça pura, como os nórdicos. Segundo o mesmo, transformaria a índole portuguesa e toda a estrutura de sua cultura. A ocupação moura, aparentemente positivada em sua narrativa, teria uma negatividade, em que o sangue mouro (biológico) teria amolecido as "instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo" (FREYRE, 2003, p. 66). Na sua narrativa, ressurge a ideia de que não só a cor branca teria sido ameaçada, mas também a índole e o caráter do povo, dando a entender que esses elementos eram

próprios do povo europeu e que os africanos teriam ameaçado. O que demonstra que apesar da possível positividade que exista nesse trecho, não desaparece a valorização do português sobre os mouros.

A tese de predisposição histórica dos colonizadores portugueses, a mestiçagem, não aparece de imediato no discurso de Karl von Martius pelo menos em seu texto de 1843. Entretanto, Martius expressa em seu texto que "sendo a África visitada pelos portugueses antes da descoberta do Brasil, e tirando eles deste país grandes vantagens comerciais, é fora de dúvida que já naquele período influía nos costumes o desenvolvimento político de Portugal" (MARTIUS, 1843, p. 12). A concepção do meio e do clima marcam estes dois autores, assim como sua compreensão sobre o caráter guerreiro do português que Martius evidencia no colono português "para com o índio contribuiu muito para a rápida descoberta do interior do país, como igualmente para a extensão do domínio português" (MARTIUS, 1843, p. 8). Para Gilberto Freyre, em um tempo anterior à colonização do Brasil, destaca que "até certo ponto tão grande influência do clima amolecedor, atuaram sobre o caráter português, entesando-o, as condições sempre tensas e vibráteis de contato humano entre a Europa e a África;" continua sobre o estado da guerra e suas influências africanas sobre o português que em "constante estado de guerra (que, entretanto não exclui nunca a miscigenação nem a atração sexual entre as duas raças, muito menos o intercurso entre as duas culturas); a atividade guerreira", contrabalançava o intenso "esforço militar relaxando-se, após a vitória, sobre o trabalho agrícola e industrial dos cativos de guerra, sobre a escravidão ou a semi-escravidão dos vencidos"(FREYRE, 2003, p. 66-67). Para Freyre, o que os portugueses aplicaram nos trópicos, a escravidão, por exemplo, seria como se suas práticas, técnicas e métodos fossem apreendidas e desenvolvidas muito anteriormente às experiências em terras da América, portanto, foram para o autor, produzidas em intercâmbio com o continente africano.

O uso do termo raça, nos textos de Gilberto Freyre, é consideravelmente controverso, e recai no debate sobre o peso na qual a abordagem culturalista foi exercida pelo autor. O conceito de raça é utilizado, ao mesmo tempo em que é associado ou negado pelo conceito de cultura. Importante retomar que Freyre foi discípulo de Franz Boas na Universidade de Columbia, e que as preocupações do antropólogo estadunidense são perceptivelmente influentes na bibliografia do autor, inclusive em Casa-grande & Senzala. Franz Boas enfrentou dentro da ciência do seu tempo a ideologia racista e "pôs em dúvida – apoiado nos dados da antropologia – os resultados do racismo institucionalizado na

ciência de seu tempo", este, "era um pensador moderno que considerava que um claro conhecimento dos princípios da antropologia permite 'esclarecer os processos sociais de nosso tempo e pode nos mostrar, se estivermos prontos a ouvir seus ensinamentos, o que fazer e o que evitar'" (BOAS, 1928, p. 11 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 427). O próprio Gilberto Freyre declarou algumas vezes a influência de Boas em sua obra, "Foi o estudo de Antropologia sob orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural" (FREYRE, 2003, p. 32). Continua Freyre:

> Apreendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio. Também no da diferenciação entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família (FREYRE, 2003, p. 32).

O que acontece é que Freyre, em todo seu texto, opera com um pensamento ambivalente em relação à raça-cultura, visto que o autor, frequentemente, faz uso das variações raciais para explicar predisposições que avaliava existir entre os grupos humanos. Inclusive ao tratar da miscigenação como elemento de intercruzamento de grupos raciais distintos, ou seja, africanos, portugueses e indígenas, a raça é pré-existente. Mesmo que Freyre relativize ou até negue, a raça continua a existir em sua narrativa, mesmo que de maneira transloucada e reformulada. Reconhece o sociólogo que "ninguém ousará negar que várias qualidades e atitudes psicológicas do homem possam ser condicionadas biologicamente pela raça. Condicionadas, porém, e não determinadas de modo exclusivo ou absoluto" (FREYRE, 2000 [1936]: p. 1373 apud PAIXÃO, 2014, p. 60).

Comentando a bibliografia sobre as características dos portugueses em *Casa-grande & Senzala*, Freyre defenderá a ideia de Hermann de Keyserling que a raça entre os portugueses não exerce papel decisivo. Contudo, na abordagem de Freyre, a raça aparentemente aparece como mais um elemento que influencia os rumos das nações. Somos para Freyre, um povo de tipo novo. Ao evitar a raça na compreensão de que não somos mais povos puros, os brasileiros surgem como povos miscigenados, onde a mistura de raças fez engendrar outras

chaves importantes, como a própria concepção de cultura em Freyre, em que o sangue mesclado entre grupos humanos distintos racialmente é a base de toda diversidade cultural., Freyre, manteve-se operando através do elemento da raça, mas não *raça* compreendida como pureza, unicidade e singularidade, no qual a mistura se torna elemento ambivalente e desnorteador. A cultura passou a se diferenciar, eufemisticamente, das ideias anteriores de raça. Entretanto, persistem a ideia de mistura de sangue de elementos superiores e inferiores, transformando agora para culturas superiorizadas e inferiorizadas, a serem melhoradas. O etnocentrismo é a versão cultural do racismo. Assim, todavia, a concepção de cultura não deixou de perder o peso das caracterizações e explicações que a velha ideia de raça carregava.

> "Entre outros, verificou Ferraz de Macedo no português os seguintes característicos desencontrados: a "genesia violenta" e o "gosto pelas anedotas de fundo erótico", "obrio, a franqueza, a lealdade"; "a pouca iniciativa individual", "o patriotismo vibrante"; "a imprevidência", "a inteligência"; "o fatalismo", "a primorosa aptidão para imitar" (FREYRE, 2003, p. 68).

Continua Gilberto Freyre:

> "Vários antecedentes dentro desse de ordem geral – bicontinentalidade, ou antes, dualismo de cultura e de raça – impõem-se à nossa atenção em particular: um dos quais a presença, entre os elementos que se juntaram para formar a nação portuguesa, dos de origem ou estoque semita, gente de uma mobilidade, de uma plasticidade, de uma adaptabilidade tanto social como física que facilmente se surpreendem no português navegador e cosmopolita do século XV. Hereditariamente predisposto à vida nos trópicos por um longo *habitat* tropical, o elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro, terá dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas de êxito e de resistência. Entre outras, o realismo econômico que desde cedo corrigiu os excessos de espírito militar e religioso na formação brasileira" (FREYRE, 2003, p. 70).

Além de não negar as características postas por Ferraz de Macedo (racialista) em que as análises são análogas às defendidas no século XIX para explicar atributos psicológicos e raciais de cada povo. Na segunda parte, Freyre mesmo reconhece a dualidade entre "cultura e raça" que atuaram para formação do povo português. A influência semita, parece aos olhos de Freyre, atribuir elementos aos portugueses e por associação se somam a dos brasileiros. Estes ingredientes estão integrados a elementos culturais, também são relacionáveis a características raciais ou ainda biologizados, passados "hereditariamente" a partir da sua definição de "hereditariedade familiar". A chamada mobilidade, plasticidade e adaptabilidade social, assim como a adequabilidade aos trópicos é atribuída à hereditariedade, à genética capaz de melhorar as condições físicas e psíquicas de um povo.

> "Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em largo escala e sobre áreas extensíssimas. Para tal processo prepara-os a íntima convivência, o intercurso social e sexual com raças de cor, invasora ou vizinhas da Península, uma delas, a de fé maometana, em condições superiores, técnicas e de cultura intelectual e artísticas, à dos cristãos louros" (FREYRE, 2003, p. 70-71).

Nessa parte, Gilberto Freyre não reconhece a violência da possessão sexual realizada pelos portugueses no processo de colonização, o autor compreende a miscigenação como elemento espontâneo e necessário à multiplicação da ascendência portuguesa e conseguinte para a sustentação do domínio português. O olhar que o autor oferece ao leitor é, todavia, da branquitude. O olhar do homem branco descendente de português que ao se misturar mantem hegemonicamente sua prole. O mestiço é, por conseguinte, a extensão

portuguesa, mantida hegemonicamente mesmo no "intercurso social e sexual com raças de cor", no caso explicitado, ao destacar a qualidade dos maometanos para o feliz hibridismo, Freyre recai no discurso da superioridade que tem por base sempre o homem branco como referencial.

Outra aspecto que merece destaque, é que podemos analisar a interseccionalidade da mestiçagem com dominação de gênero, e sua descrição soa positivamente em Freyre, ao afirmar que as mulheres mouras teriam que ser utilizadas pelos portugueses, assim possibilitando a sobrevivência de seu domínio. A miscigenação se manifesta como resultado da íntima e sexual convivência com "raças de cor", "uma delas, a de fé maometana, em condições superiores, técnicas e de cultura intelectual e artísticas, à dos cristãos louros" (FREYRE, 2003, p. 70-71). A raça e a cor aparecem como diferenciais significativos, mesmo que hora ou outra, Freyre atribua aos grupos raciais de cor os mesmos qualificativos que aos brancos e louros, como neste caso, surgem como atributos estranhos e matérias de curiosidade, sendo dados inatos e particulares dos grupos brancos. O mestiço é visto como o resultado da mistura de mais raças, entretanto, este é indicado como produto, progênie, filho preponderante dos portugueses. Essa concepção se assemelha às ideias de Silvio Romero, quanto ao caráter do mestiço ser filho e os portugueses serem "sempre ajudado nesse empenho *[dominação]* pelo mestiço, seu filho e seu auxiliar, que acabará por suplantá-lo, tomando-lhe a cor e a preponderância" (ROMERO, 2001, p. 102 – grifos meus). Nisso escreve o autor,

> Em oposição à lenda da moura-encantada, mas sem alcançar nunca o mesmo prestígio, desenvolveu-se a da moura-torta. Nesta vazou-se porventura o ciúme ou a inveja sexual da mulher loura contra a de cor. Ou repercutiu, talvez, o ódio religioso: o dos cristãos louros descidos do Norte contra os infiéis de pele escura. Ódio que resultaria mais tarde em toda a Europa na idealização do tipo louro, identificado com personagens angélicas e divinas em detrimento do moreno, identificado com os anjos maus, com os decaídos, os malvados, os traidores. O certo é que, no século XVI, os embaixadores mandados pela República de Veneza às Espanhas a fim de cumprimentarem o rei Felipe II, notaram que em Portugal algumas mulheres das classes altas tingiam os cabelos de "cor loura" e lá na Espanha

> várias "arrebicavam o rosto de branco e encarnado" para "tornarem a pele, que é algum tanto ou antes muito trigueira, mais alva e rosada, persuadidas de que todas as trigueiras são feias" (FREYRE, 2003, p. 71).

Entretanto, ao historicizar os processos de contato entre Europa do norte e os demais povos do sul, já miscigenados e mais escuros, ou destes em relação aos povos do norte da África, Gilberto Freyre constata a produção da brancura, como a atração pela cor branca é fortalecida em oposição aos elementos africanos, em que a brancura se tornou prestígio. Por exemplo, idealização da cor branca e ódio às imagens de pessoas que fogem desse fenótipo. Além do mais, Freyre evidencia o desenvolvimento de técnicas de branqueamento dos rostos e cabelos, muito comuns também nestes lados do atlântico. Relata-nos, o sociólogo, sem qualquer evidencia de contraposição, que no Brasil se construiu uma divisão social da cor entre as mulheres brancas, negras e mulatas.

> Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influencias exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: "Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar"; ditado em que se sente, ao lado do convencialismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as "virgens pálidas" e as "louras donzelas". Estas surgem em um ou em outro soneto, em uma ou em outra modinha do século XVI ou XIX. Mas sem o relevo das outras (FREYRE, 2003, p. 72).

Com a pele mais clara, a mulata ou a morena, como afirma Freyre, possuirá a "preferência dos portugueses", não para toda ou qualquer função, mas, sobretudo, para o sexo. A sexualidade da mestiça consistiria, segundo o autor, exatamente por ela ser a mistura de duas

raças, ter a beleza e os traços mais próximos da mulher branca, mas apresentar a sensualidade e a volúpia tidas como da mulher negra. O discurso de Gilberto Freyre não apresenta apenas uma tese sobre a formação social do Brasil, levanta uma teoria sobre as relações de parentesco e afinidades concretizadas na América portuguesa. Todavia, seu discurso carrega não só um peso de constatação das circunstâncias que fizeram o Brasil um país de mestiços, mas é também a narrativa que carrega em si o elemento da conciliação sob a violência sexual. Sua análise exerce um poder de sustentação da violência. Em que a agressão aparece primeiro como representação do excesso, presente no sistema colonial, segundo o próprio discurso de glorificação identificado por Gilberto Freyre. Acontece que a retórica sustentada por ele, retroalimenta-se para atribuir valor à mestiçagem como elemento cultural, por outro lado, reforça o ciclo de violência epistemológica em torno da mulata, seu lugar na estrutura das relações sociais e seu corpo como material de uso da reprodução do sistema, em que o resultado são sujeitos mais fortes e adaptados ao clima.

> Ao contrário da aparente incapacidade dos nórdicos, é que os portugueses tem revelado tão notável aptidão para se aclimatarem em regiões tropicais. É certo que através de muito maior miscibilidade que os outros europeus: as sociedades coloniais de formação portuguesa tem sido todas hídricas, umas mais, outras menos. No Brasil, tanto em São Paulo como em Pernambuco – os dois grandes focos de energia criadora nos primeiros séculos da colonização, os paulistas no sentido horizontal, os pernambucanos no vertical – a sociedade capaz de tão notáveis iniciativas como as bandeiras, a catequese, a fundação e consolidação da agricultura tropical, as guerras contra os franceses no Maranhão e contra os holandeses em Pernambuco, foi uma sociedade constituída com pequeno número de mulheres brancas e larga e profundamente mesclada de sangue indígena. Diante do que torna-se difícil, no caso do português, distinguir o que seria aclimatabilidade de colonizador branco – já de si duvidoso na sua pureza étnica e na sua qualidade, antes convencional que genuína de europeu – da capacidade de mestiço, formado desde o primeiro momento pela união do adventício sem escrúpulos

> nem consciência de raça com mulheres da vigorosa gente da terra (FREYRE, 2003, p. 73).

Para Freyre, os portugueses são considerados outros tipos de brancos, não puros, sua brancura está na cultura e na continuidade do processo civilizacional, já com capacidade de aclimatabilidade necessária dos trópicos, e sem carregar em si, segundo o mesmo, uma consciência fechada de raça em relação aos nórdicos. Continua o autor,

> Outros europeus, estes brancos, puros, dólico-louros habitantes de clima frio, ao primeiro contato com a América equatorial sucumbiriam ou perderiam a energia colonizadora, a tensão moral, a própria saúde física, o mesmo a mais rija, como os puritanos colonizadores de Old Providence; os quais, da mesma fibra que os pioneiros da Nova Inglaterra, na ilha tropical se deixaram espapaçar em uns dissolutos e moleirões (FREYRE, 2003, p. 74).

A teoria da mestiçagem e adaptação ao meio ambiente mais quente aparece em Gilberto Freyre como uma das teses centrais. Os portugueses como europeus menos puros aparecem como superiores aos nórdicos ao ocuparem esta espécie de paragens tropicais. Além disso, exerceriam, segundo Freyre, com número menor de mulheres brancas, o necessário à ocupação em médio e longo prazo da região ocupada, procriando com índias e negras, na concepção do autor, sem preconceito de raça. Exercendo um pragmatismo imprescindível à ocupação nos trópicos. A colonização branca e nórdica aparece neste caso frágil às reais condições dos territórios brasileiros, sensível ao calor e ao meio inóspito, estes fracassariam, segundo o autor, no projeto de colonização por inteiro do território, essa só é possível de ser realizada nas condições culturais, sociais e raciais dos portugueses e demais ibéricos. Contudo, os portugueses não deixam de ser brancos, são brancos de outra espécie, agora adaptados, o que vimos é a brancura ser valorizada em outros tons, marcas e o prestígio de ter dominado o clima, o meio e outras gentes. Constitui-se, consequentemente, a tese lusotropicalista de Gilberto Freyre da adaptação.

> O português não: por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como

> suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se como mulher de cor. Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social (FREYRE, 2003, p. 74-75).

Mesmo quando Freyre aponta as dificuldades da má alimentação, das doenças, da miséria, das condições de vida, das relações entre senhores e escravos, suas críticas à pensadores como Miguel Pereira e Belisário Pena recaem novamente na ambivalência que é difícil dizer se deixa de apoiar o determinismo do clima, da raça e do meio por causa de análises fatalistas que preveem a morte da população brasileira, ou se é favorável fora esse ponto fatalista de afirmar que é "da raça a inércia ou a indolência" (FREYRE, 2003, p. 96-97). Abaixo, afirma Gilberto Freyre,

> Melhor alimentados, repetimos, eram na sociedade escravocrata os extremos: os brancos das casas-grandes e os negros das senzalas. Natural que dos escravos descendam elementos dos mais fortes e sábios da nossa população. Os atletas, os capoeiras, os cabras, os marujos. E que da população média, livre mas miserável, provenham muitos dos piores elementos; dos mais débeis e incapazes. É que sobre eles principalmente é que tem agido, aproveitando-se da sua fraqueza de gente mal-alimentada, anemia palúdica, o beribéri, as verminoses, a sífilis, a bouba. E quando toda essa quase inútil população de caboclos e *brancarões*, mais valiosa como material clínico do que como força econômica, se apresenta no estado de miséria física e de inércia improdutiva em que a surpreenderam Miguel Pereira e Belisário Pena, os que lamentam não sermos puros de raça nem o Brasil região de clima temperado o que logo descobrem naquela miséria e naquela inércia é o

> resultado dos coitos para sempre danados, de brancos com pretas, de portugas com índias. É da raça a inércia ou a indolência. Ou então é do clima, que só serve para o negro. E sentencia-se de morte o brasileiro porque é mestiço e o Brasil porque está em grande parte em zona de clima quente (FREYRE, 2003, p. 96-97).

A raça, o clima e o meio, assim como as suas consequências, expressos muitas vezes em doenças, são recorrentes na narrativa analítica de Gilberto Freyre sobre a colonização. Os elementos raça, clima e meio, mesmo sendo questionados, são constantemente acionados pelo autor, mesmo que afirme que estes estivessem "meio desacreditadas as doenças tropicais. Não se nega, porém, que o clima, por se ou através de fatos sociais ou econômicos por ele condicionados, predisponha os habitantes dos países quentes a doenças raras ou desconhecidas nos países de clima frio". Continua o sociólogo atribuindo o peso do clima e da raça as condições de vida, "que diminua-lhes a capacidade de trabalho. Que os excite aos crimes contra a pessoa. Do mesmo modo que parece demonstrado resistirem umas raças melhor do que outras a certas influências patogênicas peculiares, caráter ou intensidade, ao clima tropical" (FREYRE, 2003, p. 75). Persiste Freyre que,

> De modo que, admitida a influência da dieta – influencia talvez exagerada por certos autores modernos – sobre o desenvolvimento físico e econômico das populações, temos que reconhecer ter sido o regime alimentar do brasileiro, dentro da organização agrária e escravocrata que em grande parte presidiu a nossa formação, dos mais deficientes e instáveis. Por ele possivelmente se explicarão importantes diferenças somáticas e psíquicas entre o europeu e o brasileiro, atribuídas exclusivamente à miscigenação e ao clima (FREYRE, 2003, p. 96).

Continua, ainda o autor, sobre as características da população portuguesa vinda para o Brasil e sua abertura à miscigenação,

> É possível que se degradassem de propósito para o Brasil, visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual: por abraçar e beijar, por usar de feitiçaria para querer bem ou mal, por

> bestialidade, molície, alcovitice. A ermos tão mal povoados, salpicados, apenas, de gente branca, convinham superexcitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica acima da comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil (FREYRE, 2003, p. 83).

Ainda, em seu livro *Ordem e Progresso*, de 1957, Gilberto Freyre, ao tratar da importância da coeducação que resultaria em um processo de interação cultural dos elementos humanos que constituíram a nacionalidade, e fazendo críticas à discriminação educacional jesuíta, que teria excluído os negros da formação escolar, Freyre demonstra que a educação resultou meios de ascensão social que "favoreceram particularmente os moços mestiços ou de origem modesta. Eram *cartas de branquitude sociológica* que os foram tornando iguais aos brancos de origem fidalga", continua sua constatação em que a ascensão de mestiços os produziam "às vezes seus superiores pelo talento e pelo saber aplicado à política, à advocacia, à medicina, ao sacerdócio, à engenharia: a atividades socialmente prestigiosas" (FREYRE, 2004, p. 536 – grifos meus). Persiste ainda,

> Esse processo de valorização do homem de origem modesta ou de condição étnica socialmente inferior, pelo título acadêmico, acentuou-se com o advento da República; e não apenas através das referidas academias ou escolas superiores, como através das academias ou escolas militares. Não tanto a da Marinha como a do Exército. Embora continuando, neste ponto, a obra do Império, e não propriamente inovando na matéria, a República avivou no Brasil as oportunidades de ascensão social, particularmente política, dos mestiços e dos plebeus. (FREYRE, 2004, p. 536).

Não obstante, afirmamos o tom democratizante da concepção de educação de Freyre, a partir de escolas que aglutinem no mesmo espaço brancos, negros e indígenas, criando referenciais unificados da nacionalidade. Freyre assume a desigualdade racial, exposto no reconhecimento que os títulos acadêmicos atribuíam "cartas de branquitude sociológica" a quem cursasse e adquirisse status de alfabetizado e principalmente de bacharel, entretanto, no que incida a crítica de Freyre em torno da restrição da estrutura escolar, sua concepção de ascensão social tem por objetivo transformar todos "iguais

aos brancos de origem fidalga" como mesmo destaca acima. Mesmo que sua concepção de educação seja inclusiva e multicultural, as "cartas de branquitude" permanecem em sua concepção, já que os elementos sociais providos por meio da educação passam adquirir a base educacional que os possibilitem se tornar brancos, é por meio da educação que o projeto assimilacionista de Freyre parece persistir, no ensino do latim e de outros referenciais culturais da brancura[31].

Desta forma, é justo que a cultura tenha em Freyre a importância que tem, entretanto, a partir da ideia de cultura se pode melhorar a raça, inclusive certos resquícios da raça surgem na retórica cultural de Freyre, a mestiçagem não estabelece um plano de igualdade entre os elementos constituintes da nação, ela é o próprio discurso da desigualdade entre estes, portanto expressa aspectos importantes da branquitude.

> Transforma-se o sadismo do menino e do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, galos e canários – tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho quando homem feito; no gosto de mando violento ou perverso que explodia nele ou no filho bacharel quando no exercício de posição elevada, política ou de administração pública; ou no simples e puto gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho. Gosto que tanto se encontra, refinado em um senso grave de autoridade e de dever, em um D. Vital, como abrutalhado em rude autoritarismo em um Floriano Peixoto (FREYRE, 2003, p. 114).

[31] Os estudos de Jerry D'Ávila em o *Diploma de brancura* (2006) explora os projetos de educação durante o governo Getúlio Vargas e suas intensões de estabelecer por meio da educação e cultura o branqueamento dos comportamentos dos educandos de classes baixas e afrodescentes. Lembrando que, no período getulista, o Ministério dirigido por Capanema aglutinava duas áreas, saúde e educação, o que demonstrava o teor higiênico do projeto nacional. Neste trabalho percebe-se que mesmo com a suposta anulação da raça, as culturas passam a ser hierarquizadas, podendo os sujeitos, serem educados dentro de valores mais ou menos desejáveis ao Estado. Ver: DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura*: política social e racial no Brasil 1917-1945. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

Continua Freyre sobre as relações de violência e afetivas entre senhor e escravo.

> O intercurso sexual entre o conquistador europeu e a mulher índia não foi apenas perturbado pela sífilis e por doenças europeias de fácil contágio venéreo: verificou-se – o que depois se tornaria extensivo às relações dos senhores com as escravas negras – em circunstâncias desfavoráveis à mulher. Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre a vítima nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isso quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para moleque. Através da submissão do moleque, seu companheiro de brinquedos e expressivamente chamado *leva-pancadas*, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico (FREYRE, 2003, p. 113).

A violência senhorial expressa na narrativa de Freyre de maneira contraditória, demonstra a força da branquitude, do sistema colonial e sua continuidade na república, em que o autor denomina de "sadismo do menino e do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, galos e canários" crueldade "tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho", mas que passaram a se estender como atributo da mentalidade brasileira, segundo o autor. Contudo minimiza as relações de violência sexual em uma relação análoga ou equivalente de sadomasoquismo que iguala um laço de necessidade mútua em que culpabiliza a mulher negra ou ainda o "moleque" negro da violência que estavam submetidos no sistema colonial escravista. No primeiro trecho acima, fica evidente a herança do privilégio e o racismo institucional que se insere na vida pública e privada da colônia. Interessante é que Gilberto Freyre não deixa claro ser contrário a essas práticas, apenas constatando, inclusive ressalta maneiras mais refinadas de expressão do autoritarismo e dos abusos, em que as relações afetivas próximas entre

senhor e escravo não livravam sujeitos não-brancos da agressão, mas para o autor, esse movimento criaria em todos os brasileiros, um sentimento mútuo de amorosidade.

Compreendendo que o autor destaca no início do livro *Casa Grande & Senzala* seu teor biográfico, a pergunta que surge é a relação do autor com as práticas por ele narradas. A violência racial narrada, aparece como elemento justificado, como herança do passado escravista que compõe nossa tradição e formação. Ademais, a branquitude na obra emerge como desejo e sexualidade, na abordagem excessiva da relação portuguesa com o exótico e das relações afetivas que me permite reforçar a ideia de que a retórica de Gilberto Freyre e a branquitude podem ser interrogadas nos seus discursos através das suas controversas análises culturais do mundo português. Que fundamenta na colonização portuguesa sua extensão cultural e híbrida nos trópicos, através da sexualidade e na centralidade da harmonia que sobressai no pensamento ideal de nação do autor, percebe-se um "lugar de fala", o da Casa Grande e do branco descendente de europeus que viu na miscigenação uma maneira de expansão colonial. A branquitude, pode-se dizer, aparece na leitura freyreana da assimilação e do hibridismo cultural português, no forte apelo das relações amorosas, sexuais e reprodutivas.

Parece importante destacar em Freyre que o papel do elemento branco (português) enquanto "catalizador" da mistura; passa por uma compreensão da superioridade branca em termos de sua adaptação ao meio. Uma compreensão da identidade nacional mestiça (e da respectiva contribuição de cada raça) em termos culturais, o que obscurece a questão da raça e do racismo; e com esta visão (da harmonia e da convivência) é difundida enquanto eixo ideológico da identidade nacional, principalmente a partir da Era Vargas. Um tipo de paradigma acadêmico-político contra o qual outros intelectuais, inclusive Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, vão se colocar e contestar.

3.2. A PATOLOGIA SOCIAL DO BRANCO BRASILEIRO: GUERREIRO RAMOS

Alberto Guerreiro Ramos foi poeta e um dos principais sociólogos e teóricos da administração pública dos brasileiros do século XX. Nascido em 13 de setembro de 1915 em Santo Amaro da Purificação, cidade do recôncavo baiano, Guerreiro Ramos, como é geralmente lembrado, teve uma intensa produção intelectual, além da sua atuação política e artística como deputado pelo PTB até 1964, foi membro do Teatro Experimental do Negro – TEN, junto à Abdias do Nascimento.

Intelectual versado em literatura francesa e russa, teve em seu pensamento muitas influências do pensamento existencialista e da fenomenologia. Formado em 1942 em Ciências Sociais pela Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi), da Universidade do Brasil (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ) e em 1943 concluindo a graduação de Direito iniciada em Salvador. Ariston Azevêdo (2006) em sua tese de doutoramento intitulada *A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos*, declarou sobre a formação do sociólogo brasileiro:

> O fato de sua negritude, de ter vivido no cenário baiano dos anos 1930, onde a questão do negro emergia em diversas matizes de pensamento, além de ser uma época de grande efervescência cultural e política, tiveram importância fundamental em seus escritos a respeito da relação de raças, bem como em seu engajamento junto ao Teatro Experimental do Negro (TEN), o que, por sua vez, refletiu, também, em sua ideia a respeito do que viria a ser a construção de uma identidade e da importância que conferia à necessidade de uma *intelligentsia* negra no Brasil. Assim, não podemos deixar de apontar que o TEN teve importância fundamental na trajetória intelectual de Guerreiro Ramos, em dois sentidos: por um lado, foi a partir de sua percepção acerca da impropriedade com que o problema das relações raciais vinha sendo posto no Brasil que ele se verteu a um impulso revisionista das ciências sociais vigentes no cenário brasileiro, a fim de compreender a alienação estética que acometia o homem de cor na sociedade brasileira, o que resultou em textos, como no caso de *O processo da sociologia no Brasil* e *O problema do negro na Sociologia Brasileira*, de 1953 e 1954, respectivamente, e em um procedimento metodológico, que inspirado na fenomenologia de Husserl, encontrou expressão na ideia de "suspensão da brancura", esta mesma que, mais tarde, o conduziria à redução sociológica. Por outro lado, o TEN lhe proporcionou uma experiência existencial de assunção da negritude e de engajamento em seus problemas, algo até então

> inédito, em termos de sua trajetória pessoal e intelectual (AZEVÊDO, 2006, p. 15).

Tendo Alberto Guerreiro Ramos produzido trabalhos em diversas áreas do conhecimento social e de ciências humanas, esta pesquisa o elege como importante interlocutor do pensamento social brasileiro devido ao fato deste autor ter sido um dos primeiros críticos e questionadores do poder da brancura e da branquidade no Brasil. Meu objetivo neste subitem é analisar alguns textos do sociólogo em seu livro *Introdução crítica à sociologia brasileira* de 1955, mais precisamente os relacionados à concepção de *Patologia Social do "Branco" Brasileiro*.

Como veremos, Guerreiro Ramos, na obra que analiso, propõe-se à revisar parte significativa do pensamento social brasileiro, tanto anterior como contemporaneamente a sua própria produção. Guerreiro Ramos marca o leitor com seu tom polêmico e crítico a autores que nessa dissertação também refleti, chamou-me de início a atenção, o tamanho domínio da literatura sociológica, antropológica e histórica, tanto brasileira como internacional. Da bibliografia utilizada pelo autor, percebe-se que o mesmo teve acesso a muitos textos recém-lançados e que não se encontrava ainda em português, possivelmente leituras realizadas diretamente do francês e outras línguas. A pouca inserção ou credibilidade de Guerreiro Ramos à sociologia acadêmica brasileira hoje, explica-se não pela falta de erudição ou capacidade intelectual de compreensão ou respostas que o autor tenha oferecido aos dilemas nacionais, até mesmo porque este em seu tempo ocupou espaços importantes como diretor do departamento de sociologia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros - ISEB, mas percebo de antemão que certo ostracismo é reflexo da sua condição de intelectual negro e pela própria entonação das críticas e acusações realizadas as classes intelectuais brasileiras, como passo arguir neste momento.

> Para a compreensão do nosso problema do negro, é necessário que e o estudioso se dê conta de que, de modo geral, os estudos de sociologia e antropologia no Brasil refletem o estado em que neste se encontra o trabalho científico. Até a presente data, não temos, senão em pequeníssima escala, uma ciência brasileira. Nestas condições, o trabalho científico, entre nós, carece, em larga margem, de funcionalidade e de autenticidade. De um lado, porque não contribui para a autodeterminação da sociedade; de outro lado, porque o cientista indígena é, via de regra, um

> *répétiteur*, hábil muitas vezes, um utilizador de conceitos pré-fabricados, pobre de experiências cognitivas genuinamente vividas e, portanto, vítima dos "prestígios" dos centros europeus e norte-americanos de investigação (RAMOS, 1995, p. 164).

Umas das principais críticas realizadas por Guerreiro Ramos aos intelectuais brasileiros se deram em torno do papel pouco crítico, autêntico e criativo destes frente às metodologias e teorias produzidas no exterior. Para o sociólogo, o "negro tem sido estudado, no Brasil, a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade europeia. E assim, do ponto de vista da atitude ou da óptica, os autores nacionais não distinguem dos estrangeiros, no campo em apreço" (RAMOS, 1995, p. 163). Além de criticar a transposição mecânica de categorias, métodos e teorias do exterior, dos intelectuais brasileiros, principalmente sociólogos e antropólogos, estes intelectuais se destacavam por analisar o problema racial existente no país pela ótica exclusivista dos estudos sobre o negro, considerando este grupo como raiz dos problemas, ou o afirmado "problema do negro" ou o negro como tema. Tal forma de abordar os dilemas brasileiros, para Guerreiro Ramos, era o sintoma do papel ideológico, protecionista e racista que a ciência brasileira, ainda em formação, teria de salvaguardar a minoria branca das análises sobre as desigualdades e discriminações raciais, assim sustentando a lógica dos problemas e transpondo para os negros a culpa da não integração nacional.

Ao analisar variados números de autores do pensamento social brasileiro como Nina Rodrigues, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Arthur Ramos, Oliveira Viana e Gilberto Freyre, por exemplo, o autor fará uma interessante relação entre um e outro, o que me parece em alguns casos problemático levando em consideração as diferentes abordagens teóricas destes. Primeiro, Guerreiro Ramos atribuirá a Silvio Romero e a Euclides da Cunha papel de destaque, pois segundo o sociólogo, mesmo estes estando atrelados aos conceitos de raça de seu tempo, não reproduziram por completo o fatalismo que pregavam as ciências sociais estrangeiras sobre a composição racial brasileira. Para Alberto Guerreiro Ramos estes dois intelectuais "proclamaram a sua desconfiança com respeito a ele e fizeram os primeiros esforços em prol da criação de uma antropologia nacional assente em critérios autônomos de avaliação de nossas relações étnicas" (RAMOS, 1995, p. 166).

É, todavia, interessante o questionamento realizado pelo autor acerca da produção antropológica do período, críticas próximas das

realizadas por Trouillot (2003) contemporaneamente. Guerreiro Ramos elabora uma observação de forma significativa da história da disciplina no Brasil, em que situa a antropologia com alto teor ideológico, colonialista e eurocêntrico, assentada em preceitos raciais e racistas, e fortemente interessada na produção discursiva dos chamados "povos primitivos", no qual segundo o autor, assim como para Trouillot, serve aos próprios interesses de dominação colonial.

> Com efeito, as categorias de nossa antropologia tem sido literalmente transplantadas de país europeus e dos Estados Unidos. Ora, de todas as chamadas ciências sociais, a antropologia, naqueles centros, é a que se tem menos depurado de ingredientes ideológicos. De modo geral, a antropologia europeia e norte-americana tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial. Este fato marca nitidamente o seu inicio, pois ela começou fazendo dos povos "primitivos" o seu material de estudo. Entre outras, a noção de raça assinalou, durante muito tempo, as implicações imperialistas da antropologia. Sob o signo desta categoria, fortemente impregnada de conotações depressivas, elaboram-se no Brasil alguns trabalhos considerados representativos de nossa antropologia, entre os quais se incluem principalmente os de Nina Rodrigues e *Raça e assimilação*, de Oliveira Viana (RAMOS, 1995, p. 165).

Para Ramos, tanto Nina Rodrigues quanto Arthur Ramos, representam esse caráter da antropologia brasileira, que além de reproduzir teorias estrangeiras e depreciativas sobre negros e mestiços, elaboraram análises pouco efetivas e autênticas sobre a realidade étnico-racial do Brasil.

> O significado quietista e imperialista desta tendência antropológica é perceptível ainda mais nos refolhos das noções de aculturação e mudança social. A aculturação supõe o *valer mais* de uma cultura em face de outra, do mesmo modo como a superioridade de certas raças em face de outras, suposta pela antropologia racista. A aculturação não se faria, assim, pela eugenia, pelo controle de nascimento e de casamentos; faz-se pela

> inculcação de estilos de comportamento por meio de processos sociais formais e informais, diretos e indiretos, mas em tais processos, admite-se sempre uma variável cultural quase independente e outra ou outras dependentes. Por outro lado, esta antropologia, quando se torna prática ou "aplicada" (*applied anthropology*), parece tender a considerar a mudança social em seus aspectos puramente superestruturais, justificando a mudança social por intermédio de agências educacionais e sanitárias antes que mediante a alteração das bases econômicas e políticas da comunidade (RAMOS, 1995, p. 166-167).

O autor identifica outra tendência teórica e militante entre os pensadores brasileiros, a qual consiste na abordagem que tem por base preceitos da *aculturação* e das *mudanças sociais*, tão logo, compreende a aculturação como o discurso hegemônico do projeto nacional brasileiro de que o próprio conceito de aculturação é sinônimo da concepção de superioridade da raça branca europeia, ou estadunidense. Interessante notarmos a firmação do pensamento do autor: o pensamento social brasileiro é adepto a uma forma diferenciada de *eugenia*, que não tem como base necessariamente o controle por meio dos nascimentos e dos casamentos, mas sim, pela imposição e "inculcação de estilos de comportamento por meio de processos sociais formais e informais, diretos e indiretos", tendo como base o melhoramento defendido pela eugenia como matéria da limpeza cultural, o que forçaria as construções de preceitos e modelos europeus e estadunidenses como padrões a serem seguidos, tanto na produção intelectual do conhecimento, como em todas as instâncias da vida social. O sociólogo compreende autores como Gilberto Freyre dentro desta aculturação. O mesmo ainda adverte que estes cientistas quando pensam em relação às mudanças sociais, as identificam como necessárias abarcando as superestruturas, pela cultura, sem questionar a inserção dos grupos em âmbitos econômicos e políticos[32] aos quais são para Guerreiro Ramos "os nossos grandes problemas "antropológicos" – o do índio e o do negro – são aspectos particulares do problema nacional de caráter eminentemente econômico e político", segundo o autor, deste resulta a "teoria geral da sociedade brasileira, o antropólogo, em nosso país, se expõe a tornar-se uma

[32] Isso será reforçado nas análises realizadas também por Florestan Fernandes. Buscarei refletir sobre isso, mais à frente.

espécie de “mercenário inconsciente”, um “inocente útil” ou, na melhor das hipóteses, um esteta” (RAMOS, 1995, p. 167). Entre as tendências existentes no pensamento social brasileiro destaca ainda o autor:

> Uma delas é fundada por Sylvio Romero (1851-1914), que continua nas obras de Euclides da Cunha (1866-1909), Alberto Torres (1865-1917) e Oliveira Viana (1883-1951), e se caracteriza pela atitude crítico-assimilativa dos seus epígonos, em face da ciência social estrangeira. Apesar das diferentes orientações teóricas desses autores, todos eles estavam interessados antes na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro do que em extremar as características peculiares de cada um dos contingentes formadores da nação. No que diz respeito ao elemento negro, seus trabalhos, embora ressaltem a sua importância, contribuíram para arrefecer qualquer tendência para ser ele considerado do ângulo do exótico, ou como algo estranho na comunidade (RAMOS, 1995, p. 168).

Antes de problematizar seu pensamento sobre as correntes intelectuais é interessante notarmos que Guerreiro Ramos insere em um segundo grupo, nomes como Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, autores com abordagens teóricas consideravelmente distintas, para o autor,

> A segunda corrente, que pode ser chamada monográfica, é fundada por Nina Rodrigues (1862-1906), e continua nas obras de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e seus imitadores. O elemento negro se torna “assunto”, tema de especialistas, cujos estudos pormenorizados promoveram, entre nós, movimento de atenção de uma parcela de cidadãos para os chamados afro-brasileiros. Interessava-lhes o passado da gente de cor ou as sobrevivências daquele no presente. Enquanto a primeira corrente viu o elemento de cor preponderantemente em devenir, em processo, a última inclinava-se a adotar ponto de vista estático, acentuando minuciosamente o que na gente de cor a particularizava em comparação com os restantes contingentes étnicos da comunidade nacional (RAMOS, 1995, p. 168-169).

Inserir Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre na segunda corrente de pensamento, denominada por ele de *monográfica*, causou-me a princípio certa estranheza, sendo que esses autores têm perspectivas distintas em relação à mestiçagem, por exemplo, Rodrigues é radicalmente avesso a qualquer ideia de miscigenação entre as supostas raças humanas, sendo que a mistura é compreendida como degeneração. Por outro lado, Gilberto Freyre é normalmente conhecido como um verdadeiro apologista da mistura, abarcando o hibridismo como elemento importante e favorável à formação da nacionalidade brasileira. Portanto, o que une esses autores na perspectiva de Guerreiro Ramos é significativamente a postura frente aos elementos não-brancos da sociedade brasileira. Para o autor, Nina Rodrigues iniciou, através de suas leituras médico-antropológicas um legado de caracterização, exame e investigação tendo o negro principalmente como objeto exótico, biologizado, inferiorizado e estático.

> Com Nina Rodrigues, funda-se propriamente a corrente brasileira de estudos sociológicos e antropológicos tendo por tema o negro. Nina Rodrigues era racista e a reação contra seu biologismo foi iniciada quando ele ainda vivia, isto é, em 1902. Naquele ano, o brilhante médico baiano Oscar Freire escreveu sua tese "Etiologia das Formas Concretas da Religiosidade no Norte do Brasil", em que procurou mostrar as confusões de Nina Rodrigues ao imputar à raça manifestações que decorreriam de fatores sociais. Oscar Freire chega mesmo a defender a mestiçagem, o que, na época, significava muita audácia de pensamento, pois corria, entre os doutos, a ideia dos efeitos patológicos do cruzamento de indivíduos de raças diferentes. Vale, porém, notar que, apesar do seu liberalismo, Oscar Freire viu o negro naquilo em que era portador de traço cultural esquisito. O subtítulo de sua tese é "introdução a um estudo de psicologia criminal" (RAMOS, 1995, p. 187).

Apesar de reconhecer a importância de Rodrigues para os estudos relativos à procedência e à origem dos africanos transplantados para o Brasil, Guerreiro Ramos considera esses autores como pouco críticos as categorias utilizadas no exterior para definir os grupos raciais no país. Ramos, além de afirmar que esses autores desconhecem o meio e a formação brasileira, denomina Nina Rodrigues como o *apologista do*

branco. Interessante notar que mesmo diferenciando Romero de Nina Rodrigues e atribuindo ao primeiro maior importância e qualificativos, Guerreiro Ramos aponta de maneira controversa e incisiva a mesma narrativa a Silvio Romero, ao mesmo tempo em que o elogia frente ao médico da Escola baiana, "É compreensível, portanto, que Sylvio Romero tenha formulado a respeito do negro, pronunciamentos hoje inaceitáveis. Assim, incorreu em lances em que chama 'povos inferiores' aos índios e aos negros;" em que afirma ser o "mestiçamento uma das causas de certa 'instabilidade moral na população';" continua sua reflexão em analise aos escritos de Romero em que este "chama aos 'arianos', 'a grande raça', 'bela e valorosa raça'; e finalmente, em que adota a ideologia do branqueamento (uma das futuras teses de Oliveira Viana) nestes termos: 'não... constituiremos uma nação de mulatos; pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá" (RAMOS, 1995, p. 170).

Mas acima disso, destaca que "há, certamente, duplicidade na posição de Silvio Romero. Apesar disso, é indiscutível que em sua obra se delinearam algumas das tendências mais acertadas nos estudos do negro brasileiro" (RAMOS, 1995, p. 172). Continua o autor sobre as suas considerações entre os intelectuais brasileiros em que pese a sua polêmica com Nina Rodrigues.

> Rigorosamente, Nina Rodrigues seria, na sociologia brasileira, escritor de segunda ordem. Dele, porém, fizeram um cientista, um "antropólogo", e, mais que isto, o chefe da chamada "escola baiana". Arthur Ramos considera o escritor maranhense-baiano um sábio, um mestre, portador de "melhor formação científica" do que Euclides da Cunha e Sylvio Romero. Esta legenda se fixou tanto, entre nós, que hoje é quase temeridade tentar desfazê-la. O estudo de como a chamada "escola baiana" veio a ser impingida é um capítulo esclarecedor da socioantropologia do negro. Restrinjo-me aqui, entretanto, ao exame sumário da obra de Nina Rodrigues, no que diz respeito às relações de raça no Brasil (RAMOS, 1995, p. 183).

O autor segue em sua linha de ataque direto ao médico e antropólogo Nina Rodrigues,

> Mas a beatice de Nina Rodrigues não para aí. Foi ainda admirador irrestrito dos povos europeus e

> verdadeiro místico da raça branca, na sua opinião, "a mais culta das seções do gênero humano". Assim verbera a "desabrida intolerância para com os portugueses", acentuando que, "Sem noção da mais elementar urbanidade, chamamos a altos brados que a nossa decadência provém da incapacidade cultural dos lusitanos... e ninguém ai descobre, todavia uma parte de ofensa pessoal que lhe possa caber" (o grifo é meu).
>
> Por outro lado, poucas linhas adiante, lastima que a campanha pela extinção do tráfico se revestisse de "forma toda sentimental" "emprestando" ao "negro a organização psíquica dos povos brancos mais cultos", "qualidades, sentimentos, dotes morais ou ideias que ele não tinha, que ele não podia ter". Sem comentários! (RAMOS, 1995, p. 184-185).

Acontece que as críticas realizadas pelo autor a Nina Rodrigues poderiam ser atribuídas também a Silvio Romero, inclusive o próprio Guerreiro Ramos o faz em certos momentos. O autor reconhece na fala de Silvio Romero as seguintes afirmações: "Assim, incorreu em lances em que chama 'povos inferiores' aos índios e aos negros; em que afirma ser o mestiçamento uma das causas de certa 'instabilidade moral na população'", continua apresentando as considerações de Romero "em que chama aos 'arianos', 'a grande raça', 'bela e valorosa raça'; e finalmente, em que adota a ideologia do branqueamento (uma das futuras teses de Oliveira Viana)" persiste inclusive demonstrando o quanto Silvio Romero ataca a mestiçagem como elemento ideal da nação, sendo que "nestes termos: "não... constituiremos uma nação de mulatos; pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá" (RAMOS, 1995, p. 170). Contudo, tanto Rodrigues, quanto Romero, poderiam ser considerados como apologistas da brancura e dos brancos, cada um destes autores, a sua maneira e com base em suas teorias, seja pelo branqueamento eugenista e assimilacionista de Silvio Romero ou o fatalismo, purismo e aversão à mistura de Nina Rodrigues, que congrega esforços em considerar brancos como racialmente superiores.

Entretanto, as críticas realizadas por Guerreiro Ramos são polêmicas, destaco ainda que todos esses autores da virada do século almejavam a supremacia branca, ou seja, a brancura era apresentada por esses como um ideal. Ramos estava correto ao apontar que a intelectualidade brasileira estava alinhada ao pensamento europeu e norte-americano nas ciências sociais, além de serem abertamente

apologistas da brancura, quando não desejavam eles próprios embranquecerem e, apesar das controvérsias de Guerreiros Ramos, inseriu um ou outro autor em correntes menos por linhas teóricas e em grande medida por engajamento político. Entretanto, este apresentou de maneira significativa os elementos que comprovam a aptidão do pensamento social brasileiro ao estabelecer o branco como elemento civilizatório da sociedade brasileira. Leia-se,

> O povo inglês é considerado por Nina Rodrigues um "tipo legendário de impassibilidade e compostura" e a Inglaterra uma nação benemérita, pois que, no século XIX, "encetou a campanha gloriosa da supressão do tráfico, monta cruzeiros, policia os mares e, criando, com dispêndios enormes esquadras, torna a extinção do comércio humano uma questão de honra... que a leva a cabo com a mais decidida e meritória energia". Do ponto de vista desta apologética do branco, o problema do negro passa a consistir, entre outras coisas, em "diluir" os nossos negros e mestiços ou em "compensá-los por um excedente de *população branca, que assuma a direção do país*". Considerando "nociva à nacionalidade" a influência da raça negra, o nosso autor não esconde as suas apreensões quanto ao futuro do Brasil, de vez que "as vastas proporções do mestiçagemento... entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, *da direção suprema da Raça Branca*" (RAMOS, 1995, p. 185).

Assim, continua o sociólogo ao tratar de Arthur Ramos como seguidor intelectual de Nina Rodrigues e propagadores da concepção da aculturação do negro no Brasil:

> Em seus primeiros trabalhos sobre o negro Brasil, Arthur Ramos utilizou a psicanalise. Depois aderiu à antropologia cultural e adotou o approach suspeitíssimo da aculturação. Em 1942, publicou A Aculturação negra no Brasil. Que seria, em última analise? Um processo de preservação e expansão da "brancura" de nossa herança cultural. Mas, a partir da perspectiva do negro, a aculturação se revela um ponto de vista que mercê muitas reservas. Como um caso particular da

> europeização do mundo, a aculturação é, talvez, inevitável, pois que as populações de origem não europeia jamais poderiam participar, com vantagem e dignidade, da civilização universal, em sua forma contemporânea, sem a posse e o domínio de grande acervo de elementos culturais do Ocidente. Porém, Arthur Ramos adotou literalmente o approach da aculturação e não percebeu ela teria limite: não pode fazer do homem de cor um autoflagelado, dividi-lo interiormente, como acontece em toda a parte onde áreas de populações coradas estão colonizadas ou politicamente dominadas por contingentes europeus (RAMOS, 1995, p. 188-189).

O autor explica as implicações, consequências e propósitos do aporte da *aculturação*, o qual tem por objetivo o "processo de preservação e expansão da 'brancura' de nossa herança cultural", sendo considerado que na "perspectiva do negro, a aculturação se revela um ponto de vista que merece muitas reservas", pois identifica que esta é "um caso particular da europeização do mundo, a aculturação é, talvez, inevitável, pois que as populações de origem não europeia jamais poderiam participar, com vantagem e dignidade, da civilização universal", projetam "em sua forma contemporânea, sem a posse e o domínio de grande acervo de elementos culturais do Ocidente" (RAMOS, 1995, p. 188-189). A aculturação seria uma forma de penetração e universalização da cultura europeia, codificando-as como matéria de exotismo e interesse. É também a transformação de tudo que não advém desta (cultura europeia) como útil a esta, seja por meio do mercado, ou, transversalmente pelo branqueamento destas culturas num processo de simbiose e antropofagia. Neste sentido, a mestiçagem é também uma forma de aculturação, já que ela recebe aspectos hegemônicos da própria ideologia do Estado-Nação no Brasil.

Acredito que a concepção de aculturação exposta por Guerreiro Ramos se relaciona em partes com a ideia de *desejo colonial* trabalhado por Robert C. G. Young (2005) em que as narrativas e preocupações com o contato, torna-se "um desejo ativo, muitas vezes sexual, pelo outro, ou com a condição de ser 'algo entre dois extremos'" (YOUNG, 2005, p. 4) é, todavia, o *dialogismo* produzido dentro da própria arena colonial em que atua a produção da identidade cultural hegemônica, e dentro movimentos ambivalentes sustentados pela fantasia, interesse pelo outro e desejo de incorporação simbiótica. Tal dimensão, não deixa

de ser um aspecto declarado não só do branqueamento, mas da branquitude, como ideologia do Ocidente. Entretanto, na análise da aculturação de Ramos, parece que este qualificativo se enquadraria mais em autores como Karl von Martius, Gilberto Freyre e Silvio Romero do que necessariamente a Nina Rodrigues ou Arthur Ramos como defendido pelo sociólogo. O que ocorre, me parece, é que Guerreiro Ramos qualifica esses autores (Nina Rodrigues e Arthur Ramos) menos pela sua teoria e associação epistemológica, e mais significativamente a sua metodologia, ou seja, seu sentido copioso e atrelado a campos intelectuais estrangeiros, entretanto, esse caminho também me parece exagerado, haja vista que os outros autores carregam expressivas influências estrangeiras e apelo à brancura.

O que temos de diferença entre esses autores são os meios para a efetivação do branqueamento da nação, alguns por defesa da mestiçagem associada à imigração europeia, atuando como processo de branqueamento e outros com medidas mais diretas e radicais como o caso de Nina Rodrigues que no século XIX, defenderá a política da castração de mestiços e africanos. Ainda, o que pode ocorrer é que autores como Silvio Romero e Euclides da Cunha tenham em seus escritos um tom mais literário do que propriamente sociológico ou de cunho cientificista, o que os liberam em certo grau de citações exageradas. Porém, desta maneira, o texto *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freyre também se enquadraria em tons distantes aos produzidos por Nina Rodrigues.

Outra controvérsia que identifico na leitura do livro de Guerreiro Ramos é sua discussão sobre integração dos "elementos de cor" na sociedade brasileira. Hora ou outra, aparece em seus comentários certa incongruência, já que inicialmente o autor identifica que o problema racial brasileiro se dá em grande medida pelo acesso de negros ao desenvolvimento econômico e a política, noutra defende que existe uma integração expressiva destes, como indica no trecho abaixo.

> Observa-se que, em nossos dias, graças ao desenvolvimento econômico e social do país, elementos de cor se encontram, de alto a baixo, em todas as camadas sociais, e só em algumas instituições nacionais vigoram ainda fortes restrições para o seu acesso a determinadas esferas (RAMOS, 1995, p. 191-192).

E continua o autor,

> Nestas condições, o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência (RAMOS, 1995, p. 192).

O sociólogo em seu primeiro parágrafo afirma que dado o desenvolvimento econômico e social, que o mesmo identifica ter ocorrido no Brasil do período, era possível encontrar os "elementos de cor" em todas as camadas ou classes sociais, e que "só em algumas instituições nacionais vigoram ainda fortes restrições para o seu acesso a determinadas esferas" (RAMOS, 1995, p. 191-192). Essa parte me soa emblemática, não explicitando o autor, todavia, estatísticas que colaboram com suas afirmações, nem aponta significativamente a real porcentagem de inserção do negro na vida nacional brasileira. Seus apontamentos se contradizem com o discurso do movimento negro brasileiro, assim como, com os dados estáticos oficiais que reforçam uma desigualdade entre brancos e negros no Brasil. Entretanto, algo importante na análise do autor se apresenta associada ao segundo parágrafo do seu texto. Em que, começa a delinear a sua tese sobre a operação simbólica da brancura na cultura nacional. O autor aponta ser a cor da pele escura uma barreira e um estigma aos cidadãos que a possuem, sendo que "dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência" (RAMOS, 1995, p. 192), o que evidencia a valorização da brancura e a existência da branquitude como amplo fenômeno social e intelectual.

O que diz o autor é algo que hoje pode parecer corriqueiro e banal, entretanto, uma denúncia importante na época, que trata de explicitar que a miscigenação produz uma grande variedade e multiplicidade de colorações, gradientes, matizes e tonalidades existentes entre os brasileiros. Uns mais claros que outros, como mesmo afirma o sociólogo, sendo que quanto mais claros, ou ainda, mesmo apresentando traços característicos e expressivos da mestiçagem com os elementos africanos e indígenas, estes o negarão, e se apresentam como brancos, mesmo que não sejam reconhecidos em outros países desta forma. Portanto, o primeiro parágrafo, soma-se ao segundo, resolvendo a contradição aparente do autor, já que por intermédio do mesmo, muitos intelectuais e membros da elite brasileira poderiam ser considerados elementos de cor, mesmo que estes não se vissem de tal modo, já que

foram assimilados à cultura do branqueamento hegemônica que marca nosso mito fundador. Portanto, a brancura adquire uma importância sociológica, filosófica e antropológica a ser estudada pelo fato identificado por Guerreiro Ramos de que a "cultura brasileira tem conotação clara. Este aspecto só é insignificante aparentemente. Na verdade, merece apreço especial para o entendimento do que tem sido chamado, pelos sociólogos, de 'problema do negro'" (RAMOS, 1995, p. 192).

Guerreiro Ramos descreve a operação da brancura da seguinte forma, de que esta se fundamenta e engendra no imaginário das culturas não-ocidentais, produzindo *patologias* e autodepreciações, particularmente pelo seu poder de domínio, condições práticas e materiais, as quais indicam supostamente noções de superioridade, e que supostamente alcançam a cultura europeia em todos estes séculos especialmente com base na espoliação de outras culturas. Descreve o autor:

> Todavia, o processo de europeização do mundo tem abalado os alicerces das culturas que alcança. A superioridade prática e material da cultura ocidental face às culturas não europeias promove, nestas últimas, manifestações patológicas. Existe uma patologia cultural que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de determinada sociedade, de padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida. É, por exemplo, este fenômeno patológico o responsável pela ambivalência de certos nativos na avaliação estética. O desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus. Entre negro, R. R Moton registrou o emprego do termo "branco" como designativo de excelência e o hábito de dizer-se de um homem bom que tem um coração "branco". Este "desvio existencial" tem sido observado tecnicamente nos Estados Unidos, no Brasil e em toda a parte em que populações negras estão sendo europeizadas. O negros europeizado, via de regra, detesta mesmo referenciais à sua condição racial. Ele tende a negar-se como negro, e um psicanalista descobriu nos sonhos de negros brasileiros forte tendência para mudar de pele. O que escreve estas linhas teve ocasião de verificar, quando realizava uma

> pesquisa, o vexame com que certas pessoas de cor respondiam a um questionário sobre preconceitos raciais. Situação esta análoga à que é narrada por Kenneth e Mamie Clark numa pesquisa sobre preconceitos entre crianças negras norte-americanas de 3 a 7 anos, que consistia em solicitar-lhes que escolhessem, a diversos propósitos, bonecas escuras e claras. De modo geral os autores registraram entre as crianças a preferência pelo branco. Vale notar que, algumas, em face de certas perguntas em que se tematizava a cor preta, se perturbaram a ponto de prorromperem em soluços, não suportando enfrentar o tema (RAMOS, 1995, p. 195).

A concepção do desejo ao branqueamento, que constitui a patologia tanto do branco como do negro no Brasil, é compreendido pelo sociólogo como um movimento narcísico em que o suposto branco brasileiro imporia a toda a nação sua brancura, seu desdém ou exotismo aos elementos de cor, produzindo uma sociedade desigual com base na cor da pele. Assim, fundamentando um aspecto patológico, com base na aversão, encontrado principalmente nos brancos intelectualizados do norte e nordeste, fato que justifica os principais nomes analisados por ele serem destas regiões, como o próprio Gilberto Freyre[33]. De acordo com o autor, "a minoria "branca" de estados do "Norte" e do "Nordeste", como o da Bahia, merecem a atenção daqueles que se dedicam à ciência das relações humanas, porque em seu comportamento apresenta interessante problema de psicologia coletiva", continua afirmando, "trata-se de minoria que sofre de 'instabilidade auto-estimativa', visto que tende a disfarçar a sua condição étnica efetiva, utilizando-se de mecanismos psicológicos compensatórios do que julga ser uma inferioridade" (RAMOS, 1995, p. 225). O interessante é pensar, se a tese freyreana seria também um exemplo deste mecanismo apresentado por Ramos. Para o autor, o Brasil é uma sociedade europeizada, expressa em aspectos estéticos coletivamente compartilhados, segundo o mesmo há uma alienação, em que a brancura e os valores europeus impregnaram a sociedade, principalmente os homens de letra.

---

[33] "Os socioantropólogos, autores de estudos sobre "o negro Brasil", Sylvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Thales de Azevedo e René Ribeiro são naturais daqueles Estados, cujos "brancos" exibem os caracteres psicológicos que ilustram o que podemos chamar o *protesto* racial de uma minoria interiormente inferiorizada" (RAMOS, 1995, p. 226).

> Ora, o Brasil, como sociedade europeizada, não escapa, quanto à estética social, à patologia coletiva acima descrita. O brasileiro, em geral, e, especialmente, o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste. Isto é verdade, tanto com referência ao brasileiro de cor como ao claro. Este fato de nossa psicologia coletiva é, do ponto de vista da ciência social, de caráter patológico, exatamente porque traduz a adoção de critério artificial, estranho à vida, para a avaliação da beleza humana. Trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar à indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior (RAMOS, 1995, p. 195).

A partir de concepções médicas, Ramos alertará para a autonegatividade e a valorização da brancura que predomina nos estudos de relações raciais no Brasil. Em que relata criticamente que o problema tem sido apenas numa ótica culturalista. As questões levantadas por Guerreiro Ramos sobre patologia são "o tema do presente estudo – "patologia social do 'branco' brasileiro" – implica um dos mais complicados problemas de terminologia cientifica". Para ele, "muitos especialistas se tem perdido na busca de conceitos de 'patologia social'. Pode a sociedade ficar doente? Existem enfermidades coletivas? Se se dá uma resposta positiva a tais perguntas, é forçosa a delimitação objetiva do que se entende por "patologia social" (RAMOS, 1995, p. 216-217). A "patologia social do branco" estaria, portanto, associada à "afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da cor negra" como um dos "suportes psicológicos da espoliação". Segundo o autor, "este mesmo fato, porém, passou a ser patológico em situação diversas, como as de hoje, em que o processo de miscigenação e de capilaridade social absorveu, na massa das pessoas pigmentadas, larga margem dos que podiam proclamar-se brancos outrora, e em que não há mais, entre nós, coincidência de raça e de classe" (RAMOS, 1995, p. 220),

> O problema é, em nossos dias, colocado em termos de cultura. Estima-se como positivo o processo de aculturação. Mas, repito, a aculturação, no caso, a uma análise profunda, supõe ainda uma espécie de defesa da brancura de

> nossa herança cultural, supõe o conceito da superioridade intrínseca do padrão da estética social de origem europeia. Do contrário, que sentido teria *notar*, *registrar* o negro até mesmo participando da classe dominante no país? Que sentido teria continuar a achar "curiosíssimos", como se escreve num dos relatórios para a UNESCO, os comportamentos do negro ainda quando exprimindo-se no plano artístico e científico? O "problema do negro", tal como colocado na sociologia brasileira, é, à luz de uma psicanalise sociológica, um ato de má-fé ou um equivoco, e este equívoco só poderá ser desfeito por meio da tomada de consciência pelo nosso branco ou pelo nosso negro, culturalmente embranquecido, de sua alienação, de sua enfermidade psicológica. Para tanto, os documentos de nossa socioantropologia do negro devem ser considerados como materiais clínicos (RAMOS, 1995, p. 197).

A patologia, segundo Guerreiro Ramos, poderia se fundamentar por dois princípios, primeiro, o branco brasileiro lembraria constantemente sua origem europeia (estudos de genealogia etc) e o segundo, dedicar-se a estudar o negro através do princípio que existiria uma inferioridade e que em comparação sua brancura poderia ser exaltada. Portanto, existiria um medo, principalmente dos meios intelectualizados, de serem identificados como negros ou não-brancos, o que demonstraria o compartilhamento da ideologia do branqueamento. Como exemplo, Guerreiro Ramos separa um caso emblemático que expressa a repugnância de ser associado à negritude.

> Conheço o caso, muito significativo, de um poeta alagoano. Era esse homem de letras um cidadão mestiço, mas perfeitamente suscetível de ser incluído na quota de "brancos" apurados pelo Recenseamento. Consta que, certa vez, um editor argentino de sua poesia sobre motivos negros fez uma propaganda em que o apresentava ao público como um "grande poeta negro do Brasil". A alcunha, porém, teria levado o poeta alagoano a, em longa carta, pedir ao editor argentino que cessasse na propaganda as alusões que o apresentavam como homem de cor. Este mesmo cidadão escreveu, diretamente em língua alemã (o

> que é significativo na perspectiva adleriana do *protesto*), um livro em que sustentava uma tese arianizante. Mas, outro poeta nortista, residente em São Paulo, de pele tostada, foi taxativo. Tendo sido considerado numa entrevista como poeta negro, requereu se lhe fizesse um exame de sangue no Instituto de Biotipologia da Penitenciária de São Paulo para provar a pureza do seu sangue. Recentemente, um romancista da raça negra, mas "embranquecido" por processos decorativos, químicos e mecânicos, numa autodescrição que fizera a pedido de um repórter da revista O Cruzeiro, se declara "moreno carregado" (RAMOS, 1995, p. 227-228).

Com base na constatação de que "Um desses processos de disfarce étnico, que aquela minoria tem utilizado, é a tematização do negro. Ao tomar o negro como tema, elementos da camada "branca" minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se de seu arquétipo estético – que é europeu (RAMOS, 1995, p. 226), pode-se afirmar que a concepção sociológica de patologia de Guerreiro Ramos evidencia não só a brancura como valor, mas como ideologia, compartilhada esteticamente, mas também como um princípio de autopromoção ou não psicológica, que tem na cor sua efetivação ou não. A denúncia do autor, em que pese aos estudos de relações raciais a academia do seu tempo, é a demonstração de quanto este fenômeno que aqui relaciono como branquitude penetrou as ciências humanas em geral. Para o autor, a branquitude seria, portanto, uma forma de se olhar, e enxergar o outro, a partir de pressupostos hierarquizantes, que tem na cor da pele e padrões eurocêntricos seu cerne e polo de atração, produzidos pela obsessão de embranquecer ou de demonstrar ser branco. Como ideologia e fenômeno psicológico, para Ramos "a partir desta situação vital, o problema efetivo do negro no Brasil é essencialmente psicológico e secundariamente econômico" (RAMOS, 1995, p. 199) em que são, segundo o mesmo, "mais do que documentos ilustrativos da ideologia da brancura ou da claridade" (RAMOS, 1995, p. 197).

Ainda, a brancura aparece em Guerreiro Ramos menos como algo essencial do que como efeito de uma relação – no caso, entre sujeito e objeto de pesquisa, um lugar de prestígio. Pode se dizer que a concepção do autor, em apontar que uma crítica ao intelectual e sua abordagem em torno das relações raciais no Brasil, é um deslocamento, um questionamento do que Trouillot chamaria de "nicho selvagem". Ao

tomar o branco, o suposto polo de produção do racismo como objeto de estudo (ou seja, os estudos de branquitude) seria um modo de refletir criticamente e repensar o próprio centro de irradiação da problemática. Além disso, apresenta uma virada epistemológica nas ciências humanas. Quiçá, repensar a própria antropologia brasileira.

3.3. A ESCOLA SOCIOLÓGICA PAULISTA: FLORESTAN FERNANDES

Florestan Fernandes (1920 – 1995) nasceu em São Paulo, filho de imigrantes portugueses e de origem humilde, teve que trabalhar logo aos seis anos de idade e através da intensa vida de trabalhador, Fernandes descobria as bases desiguais e as injustiças de classe que permeavam a vida dos "de baixo", como sempre relatava. Em 1941, era aprovado em ciência sociais na Universidade de São Paulo, já em 1945 começava sua vida como docente, primeiro como professor assistente na cadeira de Sociologia II acompanhando Fernando de Azevedo e, posteriormente, em 1964, efetivou-se como catedrático, livre docente e professor titular com a tese "A integração do negro na sociedade de classes". A partir daí, organizou uma série de nomes ao seu redor com a intenção de promover uma sociologia crítica e militante, a partir do que ficou conhecido como "Escola Sociológica Paulista", com objetivo de pensar a história, os processos de desenvolvimento, desigualdades e de industrialização do Brasil. Ao ter começado seus estudos com pesquisas etnológicas com abordagem funcionalista sobre a sociedade Tupinambá, Florestan organizou e participou de diversos estudos sobre a integração do negro na sociedade brasileira, que marcaram de maneira singular, os estudos das relações raciais no Brasil. Entretanto, seus estudos privilegiaram as relações de classe sociais, o processo de desenvolvimento capitalista e as dificuldades da ascensão social a partir de uma abordagem estrutural-marxista[34]. É pela importância que tiveram as obras de Florestan que me disponho à analisar uma das obras do sociólogo com a intenção de identificar as concepções de branquitude e a ideologia racial dos brancos nas suas análises sociológicas.

Florestan Fernandes em seu livro intitulado *O negro no mundo dos brancos* (1972), composto de ensaios dos anos de 1942, 1943, 1951 e 1958, outros redigidos em 1965 e 1969, trata da formação social

[34] Mais sobre a trajetória pessoal, intelectual e militante de Florestan Fernandes ver: IANNI, Octavio (Org.). Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante. São Paulo: Expressão Popular. 2004.

brasileira e a correlação histórica desta com a marginalização dos negros da ordem social. Fernandes enfrenta a seguinte questão: a construção da unidade nacional como estratagema de uma elite branca engajada por princípio, em restringir as populações de origem africana à integração social a nação brasileira "moderna", o que aponta para a integração como resultado de certa divisão racial. O sociólogo utiliza uma abordagem que combina análise sincrônica e diacrônica para compreender a realidade histórica e social, ao mesmo tempo em que lança esforços na consolidação do método dialético, associando perspectiva histórica com o approach estrutural-funcionalista. Com isso, Florestan se debruça sobre "descobrir como variáveis independentes, constituídas por fatores psicossociais ou socioculturais baseados na elaboração histórica da "raça" ou da "cor", poderiam ser e foram realmente recalibrados estrutural e dinamicamente" (FERNANDES, 2007, p. 26) para compreender a "lentidão com que negros e mulatos foram incorporados ao sistema de classes" (FERNANDES, 2007, p. 26). Há, portanto, tanto em Florestan Fernandes como em Guerreiro Ramos a emergência de novas categorias, ao lado de cultura e raça aparece de certa maneira a de "social" – algo ainda não presente no período anterior à institucionalização da sociologia (a exemplo de Freyre, ou antes). Em Florestan, tanto surge a categoria de classe (marxista) presente no meio intelectual de esquerda, mas que após o autor, a sociologia brasileira se debruçará com maior afinco, assim como a junção desta categoria com a ideia durkheimiana de "social" (também subjacente à ideia de estrutura) serão elementos que estarão sendo aplicados à análise dos problemas brasileiros.

Para o autor, como afirmado acima, a problemática se dá em grande medida em investigar se a "raça" ou a "cor" foram elementos centrais ou não na constituição da ordem social brasileira – e o sendo, como ficará evidenciado ao longo deste subitem, o mesmo se questiona em que medidas e circunstâncias as barreiras raciais operam no regime de classes sociais. Contudo, a chave da análise de Fernandes pode ser compreendida particularmente na ideia de integração ao "mundo dos brancos", em que reconhece a branquitude como ideologia brasileira, mas controversamente sua perspectiva de classe reforça uma visão de que a modernidade branca deve incluir os negros como trabalhadores, sem distinção e dentro das lógicas de competição capitalista, com uma etapa de modernização das relações, desenvolvimento que deverá futuramente ser sucumbido pela revolução socialista.

No trecho logo abaixo, que trata da introdução da obra, Florestan se desvencilha do pensamento de Gilberto Freyre, demonstrando que em

espaços de maior tolerância, como expressos na cultura e através da mestiçagem, não se relacionam as condições assimétricas materiais em que a estratificação social se apresenta de maneira significativa.

> Segundo, porque tentei empreender uma sondagem horizontal, com os precários dados estatísticos disponíveis, com o intuito de verificar os limites dentro dos quais a extrema desigualdade racial existente em São Paulo vem a ser mais geral do que se supõe, repetindo-se em outras unidades da federação. O que se conhecia sobre a universalização do trabalho escravo e do padrão básico de relação racial assimétrica fazia presumir que a concentração "racial" da renda, do prestígio social e do poder constituía um fenômeno generalizado. Os resultados da sondagem comprovam a hipótese, demonstrando que a maior miscigenação e a maior visibilidade do "negro" e do "mulato", em condições de suposta tolerância humana "ideal", não se associam a transformações estruturais significativas na participação racial (e, portanto, na estratificação racial (FERNANDES, 2007, p. 28).

Como se sabe, o resultado e as conclusões desta obra, apresentam-se na órbita de uma pesquisa muito mais extensa coordenada pelo próprio Florestan Fernandes e por Roger Bastide, para além de São Paulo, em outras várias partes do país e com diversos outros pesquisadores envolvidos. Pesquisa esta, contratada pela UNESCO, com a intenção e motivação de evidenciar os fundamentos da suposta democracia racial brasileira. Fernandes, partindo do fato que a escravidão negra se constituiu como o sistema de desenvolvimento imperioso da evolução das forças produtivas e da própria formação social do país, não se deixou levar pela resposta recorrente e deveras mecanicista que atrelaria as relações assimétricas e as desigualdades sociais, econômicas e políticas existentes entre negros e brancos como resultado automático da história escravista, mas essa sendo a causa da constituição de formas ideológicas, psicossociais e socioculturais de manutenção da estratificação social mesmo após a abolição da escravidão. Atribuindo às populações negras e "mulatas" mesmo que em algumas circunstâncias adquirem visibilidade na cultura nacional, esta não resultaria em transformações estruturais, existindo, portanto, uma

concreta estratificação social que se explica pelo critério racial. Disso resultaria no reconhecimento do racismo como barreira social.

Florestan ao se posicionar contrário à perspectiva da democracia racial brasileira, a qualifica como *mito*, nomeando-a desta maneira seu propósito, ao que me parece, não significa a desqualificação desta, como fenômeno a ser estudado, pelo contrário, é sabendo do peso que possuem os mitos, as alegorias e as fábulas dentro das narrativas que dão sentido aos imaginários das comunidades nacionais que o sociólogo pretende estudá-las. Fernandes, ciente do atributo sorrateiro e sedutor dos mitos, afirma que o mito em questão produziu e "fomenta outros mitos paralelos, que concorrem para esconder ou 'para enfeitar a realidade'" racial vigente, ludibriando e envolvendo todos no seu interior, até mesmo os principais prejudicados em sua utopia, neste caso, tanto negros, quanto "mulatos", reproduzem segundo o autor, a narrativa hegemônica de nosso mito fundador – a integração democrática entre as três raças.

Para Florestan Fernandes isso se expressa na diferença entre os dados materiais e estruturais (inclusão educacional, inserção no mercado de trabalho, etc.) e certos aspectos não estruturais aparentemente democratizados (elementos culturais nacionalizados como o samba, o carnaval, por exemplo) que produzem discrepâncias entre estes dois âmbitos, suscitam a efetivação do mito, fazendo com que os negros e "mulatos" passem não só a tolerar, "mas também para aceitar como normal e até endossar as formas existentes de desigualdade racial, com os seus componentes dinâmicos – o preconceito racial dissimulado e a discriminação racial indireta" (FERNANDES, 2007, p. 28). Para o autor, as relações raciais no Brasil se apresentam polarizadas, e sua "perpetuação indefinida do status quo racial brasileiro" se mantem por conta de dois polos – o branco e o negro/mulato. Mesmo que hoje se possam criticar abordagens como essa, feita por Florestan, em que divisões polarizadas como: brancos e negros, senhor e escravo, colonizados e colonizadores, podem deixar escapar relações controversas e complexas importantes, inexplicáveis por meio de lugares tão definidos como estas categorias expressam. Possibilitando escapar elementos importantes dos entre-lugares que estas encobrem. Parece-me que o *approach* assumido pelo autor evidencia os grandes polos discursivos existentes na sociedade brasileira e o reconhecimento da dominação dos brancos, não necessariamente negando os intermédios entre estes dois polos, inclusive possibilitando a ascensão social existente no Brasil.

Neste caso, o mestiço, o qual Fernandes denomina entre aspas de mulato, é aproximado do elemento negro, diferente, por exemplo, do que Gilberto Freyre recorre na sua análise, pois segundo Fernandes, estes estão determinados às condições materiais em que estão expostos os negros, mesmo que os primeiros possam dissimular sua cor muitas vezes, escapando as barreiras. Os "mulatos", a depender do lugar, serão vistos como não-brancos, usufruindo dos amargos quadros estatísticos da desigualdade. Contudo, estes dois polos (brancos x negros/mulatos) para Florestan são interdependentes e por isso alimentam conjuntamente o *status quo* das relações raciais brasileiras. Para o mesmo, os brancos orientam os comportamentos mobilizando as estatísticas e reproduzindo os lugares conforme seus benefícios e privilégios, como o negro e "mulato" respondem isso com o que o autor chama de "modalidade de acomodação racial" ou "capitulação passiva" (FERNANDES, 2007, p. 28-29). Aqui se apresenta um deslize de Florestan Fernandes, em meu entendimento, discussão essa que buscarei tratar em seguida.

Para o sociólogo, a manutenção da ordem social se dá pois, a "substância do equilíbrio racial da sociedade brasileira procede do modo pelo qual os dois polos se articulam com um mínimo de fricção (uma fricção que pode, inclusive, ser identificada, condenada e absorvida, sem nenhuma alteração da ordem racial existente)" (FERNANDES, 2007, p. 28-29). Portanto, a inexistência de conflitos abertos contra a ordem social branca, por parte de negros e "mulatos" mantem o *status quo* racial, concluindo que "enquanto persistir esse padrão de equilíbrio, persistirá a desigualdade racial, pois a ascensão do "negro" e do "mulato" se dará dentro de um processo de acumulação de vantagens que privilegia o "branco"" (FERNANDES, 2007, p. 28-29). A leitura de Florestan permite alguns apontamentos, primeiro, indica o autor: na história brasileira, não haveria grandes processos revolucionários capazes, ainda no sistema colonial ou posteriormente, de questionar de forma efetiva a ordem social, pelo menos no seu quesito racial, sustentando a supremacia branca. Portanto, poderia se pensar que, os entre choques produzidos no sistema colonial por parte da população escravizada e seus descendentes (rebeliões, revoltas, assassinatos de senhores, destruição da produção, luta abolicionista etc.,) foram insuficientes para se mudar o sistema. A abolição da escravidão, a qual Florestan chama "a primeira grande revolução social brasileira" (FERNANDES, 2007, p. 33), sugere que, foi realizada dentro de moldes a transformar o modelo de produção e as aplicações das forças produtivas (trabalho escravo x trabalho assalariado), mas foram incapazes de na mesma medida golpear a ordem racial vigente,

penalizando no novo sistema produtivo a grande massa da população de origem africana, preterida ideologicamente, aos grupos europeus que para cá imigraram substituindo a mão-de-obra existente. A revolução de 1888, apesar da abolição de homens e mulheres escravizados, não romperia com o sistema racial, que persistiria.

Florestan ainda afirma , "ao contrário, para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o *branqueamento* psicossocial e moral", ainda mais, "Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do "mundo dos brancos"" (FERNANDES, 2007, p. 33). Acontece que, essa característica de transformação por cima ou pelo alto, é um símbolo do *modus operandis*, associada a uma forma de coexistência pacífica, onde estes movimentos dialéticos impossibilitam outras maneiras de transformações. Indicar que há entre negros e "mulatos" imobilismos históricos são um problema advindo da abordagem *estrutural-funcionalista* do autor, que ao invisibilizar as lutas existentes, por considerar estas insatisfatórias para mudar a estrutura social, as definem como protestos[35] e desta forma culpabiliza estes pela manutenção da ordem.

Mesmo que Florestan declare abertamente que o equilíbrio da ordem racial também se dê pelos comportamentos dos brancos e pela própria administração destes sob a organização social, seu peso ao que designou *capitulação passiva* dos negros expõe a ordenança realizada pela ideologia branca, que o mesmo define já nesses anos (década de 1970) de *branquitude*. Entretanto, os pesos destes dois polos parecem por demais desiguais, escorregando para uma esfera difícil de resolver. Ou seja: os brancos se mantêm no poder sustentando a ordenança de injustiça racial, já que os negros e "mulatos" são insuficientemente capazes de infringir um golpe que coloque em xeque o domínio dos brancos. É difícil até mesmo visualizar, a partir do autor, a possibilidade de que negros e "mulatos", possam escapar a ideologia do "mundo dos

[35] Conceito utilizado por Florestan Fernandes para designar a reação negra ao sistema racial brasileiro, em que pese, o emprego deste termo (*protesto*) é constantemente usado para designar as dificuldades de movimentos sociais de atingirem por meio de suas reivindicações formas políticas, organizadas e estratégicas, que levem a uma real ruptura (estrutural) com o sistema que os infligem. Para Florestan, o protesto negro precisaria congregar as categorias raça e classe, pois segundo o autor, a raça por si mesmo não teria uma potencialidade revolucionária a partir do Brasil República. Ver: FLORESTAN, Fernandes. Significado do protesto negro. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

brancos" sem a total marginalização, e por outro lado, atingir o centro do poder para transformá-lo. Tal pensamento determinaria como única saída, a constituição de um movimento político-racial forte o suficiente para ser capaz de, por meio de uma *revolução,* transformar a ordem racial. Demonstrando sua influência marxista, estrutural-funcionalista. Sendo que, na própria análise de Florestan Fernandes sobre a formação do movimento negro, sua constatação é deveras fatalista sobre a capacidade de organização, por sua base (negros e mulatos) estar praticamente condenada ao quadro da ideologia do branqueamento, nas quais os negros, segundo o mesmo, têm grande dificuldades de se desvencilharem, pela condição de subexploração que vivem, que impossibilita estes de serem organizados politicamente. O autor expõe a sua conclusão da seguinte maneira:

> Doutro lado, ele manterá os dois ingredientes da anulação do "negro" e do "mulato": a) a solapamento e a neutralização dos movimentos sociais voltados para a democratização das relações raciais e, em consequência, para uma efetiva igualdade entre as "raças"; b) o fortalecimento das técnicas de acefalia dos estratos raciais heteronômicos ou dependentes (os tão conhecidos mecanismos de mobilidade social seletiva, numa linha ultra-individualista, e de aceitação e compensação dos "negros" e "mulatos" que funcionam como a exceção que confirma a regra) (FERNANDES, 2007, p. 28-29).

Outro ponto interessante da constatação sociológica de Florestan, na qual se tem confirmado os estudos contemporâneos das relações raciais, é que a mobilidade social de integrantes destas camadas tem sido em grande medida, de ascensão individual. Mas, não apenas isso resulta no reconhecimento de um campo hegemônico – para Fernandes, tratado como o "mundo dos brancos" em que impera a branquitude. Isto é, condições materiais e simbólicas que privilegiam os brancos em todas as esferas da vida social, constituem esse paradoxo. Assim sendo, seu sistema material, psicossocial e sociocultural é designado como branquitude, ou seja, propriamente como *ideologia*. Esta concepção – ao que me parece, mais "funcionalista" - de branquitude, é interessante e mais complexa que o eixo da identidade racial, pois, define a branquitude em termos não de uma essência (uma identidade dada), mas de sua função e eficácia social – qual seja, reproduzir a condição privilegiada de um grupo dominante. Todavia, este problema tem sido

pesquisado na concepção de muitos intelectuais nas chaves *assimilação* e/ou *aculturação* negra, a ideologia do branqueamento. Florestan apesar de buscar romper com isto, recorre à controvérsia, atribuindo ao negro a responsabilidade de romper a ordem que gera a necessidade do branqueamento. Entretanto, o processo de modificação e assimilação cultural de um indivíduo ao polo hegemônico necessita fugir destas chaves, já que na própria lógica estruturalista compreende que o sujeito estaria preso propriamente nas estruturas, intuindo que o próprio campo hegemônico é a representação da supremacia de alguns, portanto, o indivíduo ou grupo que se adapta a outra cultura ou dela retira traços significativos é também uma espécie de escravo.

Marx com base em Hegel apelou a essas conclusões quando refletiu a relação proletário *versus* proprietários. Compreendo que no modelo dialético marxiano o único que tem possibilidade de romper com a relação de dominação é o "escravo"; o "senhor" nunca o fará, justamente porque está na posição de dominação. É o tal "privilégio do olhar subalterno", que por ser subalterno tem o potencial de enxergar o sistema como um todo, e assim romper a relação de dominação libertando-se a si mesmo e ao próprio "senhor". É um insight interessante, mas de fato não pode ser aplicado mecanicamente, pois na história tudo é mais complexo. Para Florestan, o sentido parece o mesmo dado a não conclusão da emancipação humana dos negros dentro da lógica da sociedade do "mundo dos brancos". Prefiro compreender de forma menos fatalista e talvez mais romântica, em que duas categorias estão em jogo a concepção da *adaptação* possível das estruturas, mas também o da *inserção*, como nos chamou a atenção certa vez Paulo Freyre[36]. A inserção obrigatória ao sistema, haja vista sua hegemonia, recorre necessariamente ao indivíduo duma possibilidade de intervenção no mundo, ao mesmo tempo em que este é lançado às contradições próprias ao sistema. Todavia, a inserção de elementos não quistos (negros e "mulatos") não é realizada sem entrechoques, mesmo que essas sejam passíveis de absorção por parte do sistema. A contradição a que está posta o negro, parece-me que é se humanizar aderindo ao sistema, o qual deixa de sê-lo fora deste, buscando no movimento dialético romper a trágica constatação de Florestan: o negro para se inserir tem de "sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do "mundo dos brancos"" (FERNANDES, 2007, p. 33).

[36] Vídeo de que Paulo Freyre trata das concepções de Adaptação X Inserção no mundo: https://www.youtube.com/watch?v=NBAaJpNIIjc

Continua o autor tratando das condições de aparecimento e desenvolvimento dos movimentos de "protesto negro", utilizando novamente a chave marxista: a ausência da consciência de classe, da classe "para si" ao tratar das condições históricas do movimento negro.

> Nessas condições, o aparecimento e a influência de movimentos sociais de "protesto negro" é quase um milagre e a sua sobrevivência se torna impossível. Não há espaços econômicos, sociocultural e político para "defender a causa". Os movimentos surgem e se afirmam no vazio político das grandes transformações da sociedade inclusiva, decaindo e desaparecendo posteriormente, por falta de suporte no "meio negro". Eles não podem expandir-se e crescer por si próprios, não logrando vencer, ao mesmo tempo, a hostilidade ou a incompreensão do pólo "branco" e a inatividade do pólo "negro". Nesse sentido, não são apenas os "brancos" que bloqueiam a desintegração da ordem racial superposta à ordem social da sociedade nacional brasileira. Embora desejem igualdade racial, justiça e reconhecimento, o "negro e o "mulato" estão na raiz da neutralização do impacto racial de processos acelerados de mudança social progressiva (FERNANDES, 2007, p. 29).

Como já dito, Florestan ao reconhecer a *ordem racial* (certa crença na modernização e progresso) dos brancos, em que predomina a brancura como ideologia (branquitude), estabelece que esta age a partir de elementos psicossociais, socioculturais e estruturais que culminam no afastamento de negros e "mulatos" da competição própria do sistema capitalista, o qual me parece ser a referência do que o mesmo intitula de o *mundo dos brancos*. Neste *mundo*, os brancos teriam vantagens materiais, simbólicas, subjetivas e objetivas significativas, construídas historicamente e constatáveis em todas as instancias da sociedade, conservando a supremacia da brancura, inclusive dentro dos limites impostos pelos contornos da classe social.

Nesta linha, os preceitos lançados por Florestan, aproximam-se dos estudos mais recentes sobre a branquitude, ao destacar os trabalhos e conclusões de Ruth Frankenberg que define a branquitude como um "lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo" (FRANKENBERG, 1999b,

p. 70-101). Consequentemente, o sociólogo brasileiro alerta que na "área de contato com o branco, onde o negro não aparece despojado dos valores de seu mundo social próprio, suas identificações morais ou culturais não possuem nenhuma eficácia e não contam para nada na determinação do ciclo de ajustamento inter-racial". Assim sendo, o que ocorre é que "nessa área, o negro vive nos limites de sua segunda natureza humana e tem de aceitar e submeter-se às regras do jogo, elaboradas para os brancos, pelos brancos e com vistas à felicidade dos brancos" (FERNANDES, 2007, p. 31).

A história e a manutenção da ordem racial se apresentam como componente primordial da análise do sociólogo, a escravidão e sua transição para o regime moderno das classes sociais representam uma continuidade às estruturas raciais. A abordagem do autor em definir as relações raciais no Brasil, a partir do título *O negro no mundo dos brancos,* como o mesmo explicita é um rompimento da concepção de democracia racial e ao mito das três raças. Para o autor, o Brasil é resultado da sociedade colonial, entretanto não pode ser considerado um produto de vontades, nem mesmo de seus polos hegemônicos. Entretanto o "fato, porém, é que a sociedade colonial foi montada para esse branco. A nossa história também é uma história do branco privilegiado para o branco privilegiado, não importa se haja ou não alguma contradição entre a raça genotípica e a raça fenotípica, ou entre as aparências e as realidades" (FERNANDES, 2007, p. 32-33). A exclusão de brancos do sistema que o privilegia é explicado por Florestan Fernandes através da correlação classe e raça, sendo que a primeira é relativamente afastada ou brevemente distanciada da análise do autor para que possa, portanto, demonstrar a operação estrutural da raça. Por conseguinte, o autor considera que "O argumento segundo o qual muitos brancos ficaram à margem do mundo social que se criou pelo branco e para o branco – com a exploração sistemática das outras raças e dos mestiços, que se classificavam (ou se desclassificavam) através delas – possui pouco valor nesta discussão" concluindo que "socialmente falando, ele não era *branco* e, a julgar por conhecimentos que obtive ao longo de minha carreira profissional, continua a não ser considerado socialmente como *branco*" (FERNANDES, 2007, p. 32-33), portanto, em dados momentos o resultado é que a raça modula a classe, tornando-as interdependentes. Há evidências de que brancos pobres podem e são considerados como negros, por sua condição de classe, o sociólogo aproxima relatos como: "cheguei, mesmo, a ouvir uma caracterização pública (de brasileiro racial e socialmente muito *branco*), em uma cidade famosa do Nordeste", em que esse tipo de "'homem branco' foi caracterizado como

"verdadeiro animal" (o equivalente a *besta* no regime da escravidão)" (FERNANDES, 2007, p. 32-33), afirma Florestan, "contudo, isso carece de importância nessa discussão preliminar. O negro foi exposto a um mundo social que se organizou para os segmentos privilegiados da raça dominante" (FERNANDES, 2007, p. 32-33). A contrariedade nesse discurso pode ser também compreendida na abordagem do autor, ao afirmar que ser branco e pobre, apesar de representar a desqualificação deste a partir das imposições da classe, o que o separa indelevelmente de sua classe dominante, é que por instantes, o que impera é que este em competição direta com o negro, no mercado de trabalho, por exemplo, ou em outras instâncias da vida social, teriam as mesmas condições, entretanto Florestan reconhece que o peso da cor, dividiriam estes no interior da classe, fazendo sobressair os privilégios advindos da branquitude.

Em referência a Gilberto Freyre e buscando atribuir relativa agencia aos negros e "mulatos", Florestan evidencia o movimento em que estes reagem contra o sistema, no entanto, predominando a ordem e a imposição do branqueamento. Pois,

> O negro foi exposto a um mundo social que se organizou para os segmentos privilegiados da raça dominante. Ele não foi inerte a esse mundo. Doutro lado, esse mundo também não ficou imune ao negro. Todos os que leram Gilberto Freyre sabem qual foi a dupla interação, que se estabeleceu nas duas direções. Todavia, em nenhum momento essas influências recíprocas mudaram o sentido do processo social. O negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para trata-lo como ser humano e como "igual". Quando se dá a primeira grande revolução social brasileira, na qual esse mundo se desintegra em suas raízes – abrindo-se ou rachando-se por meio de várias fendas, como assinalou Nabuco -, nem por isso ele contemplou com equidade das "três raças" e os "mestiços" que nasceram do seu intercruzamento. Ao contrário, para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o *branqueamento* psicossocial e moral. Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do "mundo dos brancos" (FERNANDES, 2007, p. 32-33).

Para o autor, a condição imposta ao negro pela lógica do branqueamento "constitui, em si mesma, uma terrível provação. Que equilíbrio podem ter o "negro" e o "mulato" se são expostos, por princípio e como condição de rotina, a formas de auto-afirmação que são, ao mesmo tempo, formas de autonegação?" (FERNANDES, 2007, p. 33-34). Nota-se que o argumento do autor é que ao adentrar ao mundo do branco, o mesmo passa por um processo de transfiguração em que são despossuídos de identidade. Como analisa nos fragmentos abaixo,

> No cume da ascensão social ou no fim de um longo processo de aperfeiçoamento constante, o indivíduo descobre que extrai o seu próprio valor, e o reconhecimento desse valor pelos outros, daquilo em que ele não é, decididamente, nem *negro*, nem *mulato* – mas BRANCO! Para os analistas superficiais, esse imperialismo da branquitude é norma e necessário. Isso porque fomos levados a crer que a integração nacional do Brasil depende dessa forma unilateral de realizar a nossa unidade nacional. Nunca tentamos pensar numa direção diversa e imaginar como poderia ser essa mesma unidade fato, tanto pode haver a união fundada na imposição de cima para baixo quanto a união que se cria com base no consenso e no respeito por diferentes culturas em contato. Quando se compara o Brasil aos Estados Unidos, descobre-se que a unidade nacional de sociedades com passado colonial recente tende para o primeiro padrão (o que sucedeu em ambos os países). É uma unidade nacional em que se perdem heranças culturais, que não podem ser harmonizadas às condições em que os estratos dominantes tentam realizar a integração nacional através da sua própria dominação estamental. Mesmo que, mais tarde, surjam novas possibilidades de acomodação em bases democráticas, o mal já estará feito. Não se pode recuperar o que se perde nem refazer os caminhos históricos da integração econômica, sociocultural e política de uma sociedade nacional cultural e racialmente heterogênea (FERNANDES, 2007, p. 33-34 – grifos no original).

Continua Florestan Fernandes sobre a padronização e uniformização que negros e mulatos precisam se entregar para serem inseridos à identidade nacional no Brasil. No trecho acima, o autor denomina a branquitude como imperialismo, a qual para muitos intelectuais, denuncia ele, é fenômeno necessário a unidade nacional.

> Antes de atingir a democracia – em termos parciais ou completos: por um processo para o futuro -, o negro e o mulato tem de aceitar a padronização e a uniformização. Eles se perdem como *raça* e como *raça portadora de cultura*. As portas do mundo dos brancos não são intransponíveis. Para atravessá-las, porém, os negros e mulatos passam por um abrasileiramento que é, inapelavelmente, um processo sistemático de branqueamento. "Unidade nacional", "civilização moderna" e dominação dos setores privilegiados da "raça branca" estão tão intricadamente misturadas, que a socialização predominante institucionaliza uma visão pobre e monolítica da dinâmica da economia, da sociedade e da cultura. Por todas essas implicações, o título pareceu-me sugestivo e verdadeiro, embora ele já tivesse sido aproveitado em outra obra (aliás, publicada nesta mesma coleção: Roberto Cardoso de Oliveira, O índio e o mundo dos brancos) (FERNANDES, 2007, p. 34-35).

O autor foi importante para construção desse capítulo, pois lança questões importantes para a problemática da branquitude brasileira, uma vez que reconhece a branquitude como campo ideológico à manutenção da ordem racial dos brancos, o qual persiste do sistema colonial escravista à sociedade moderna brasileira. Para Fernandes, tanto a unidade nacional quanto a civilização moderna são a expressão do que denominou de "mundo dos brancos", que resulta na exclusão ou formas desiguais de inserções materiais e simbólicas de elementos considerados racialmente diferentes, predominando, portanto, o branqueamento como condição para a integração e expressão prática da branquitude. Contudo, expõe um processo de desumanização dos elementos não-brancos. Sem embargo, a branquitude é compreendida como hegemonia e dominação, portanto, recebe um caráter difícil de ser transformado, em razão de que transformações estruturais foram realizadas sem interferir na ordem racial, capitaneadas por brancos e para brancos. Impossibilitou novas condições para que os movimentos negros,, pudessem questionar tal

ordem, perseverando-se como sistema. Em uma sociologia mais militante, Florestan termina seu livro, atravessando uma visão idealista que o afasta da visão sociológica propriamente, relata que "há, por detrás do título, uma intenção que também transcende o livro", anuncia que "o que pretendemos, para o nosso futuro imediato e remoto, não é a fixação imobilista dos dois pólos, separando o negro, de um lado, e o mundo dos brancos, de que ele participa marginalmente, de outro;", contudo, continua em tom militante: "mas que o mundo dos brancos dilua-se e desapareça, para incorporar, em sua plenitude, todas as fronteiras do humano, que hoje apenas coexistem "mecanicamente" dentro da sociedade brasileira" (FERNANDES, 2007, p. 36). Concluindo, a branquitude está expressa nas relações de poder, no mundo do trabalho e na dominação econômica, envolvendo elementos socioculturais e psicossociais.

Ao concluir esta parte do trabalho, gostaria de apontar que a análise que realizei de Gilberto Freyre reafirma o autor com um status diferente dos demais, além deste marcar uma ruptura controversa às abordagens diretamente racialistas e eugênicas prevalecentes no século XIX. Entretanto, esse autor retoma um olhar sobre a formação sócio-histórica desde Martius, passando por Silvio Romero e estabelece no século XX uma nova hegemonia de como pensar as relações raciais no Brasil do século em que viveu. Essa nova hegemonia perpassa a submissão da raça à ideia de cultura, o elogio à mestiçagem como elemento sincrético dos diferentes grupos humanos e a persistência do homem branco como catalizador deste hibridismo, sobressai em seu discurso.

Tanto Florestan Fernandes como Guerreiro Ramos escrevem já contra essa abordagem hegemônica de Freyre, problematizando-a e tencionando-a. Ao realizarem as críticas acerca da tese freyriana da convivência, os dois autores já estão preparando terreno para perspectivas mais contemporâneas que já veem criticamente a "fábula das três raças", apontando-a em termos históricos e como eficácia ideológica durante boa parte do século XX.

Fernandes, por exemplo, me parece apontar uma "transição", pois em algum sentido se aproxima dos estudos contemporâneos da branquitude. Ao denominar a branquitude em seu próprio texto, o autor não restringe a branquitude à identidade racial apenas; apresenta elementos estruturais onde a raça e outros domínios como classe se inter-modulam. Elementos estes, concebidos como historicamente constituídos e, portanto, particulares ao Brasil. O mesmo ainda vê a

branquitude em termos de sua eficácia social, derivada inclusive da invisibilização de seu status hegemônico pela ideologia da mestiçagem.

Guerreiro Ramos numa abordagem mais reflexiva, ao problematizar diretamente a posição do analista branco e a questão da importação de teorias estrangeiras, suas relações históricas de manter os grupos subalternos em determinado lugar (de objeto e marginalmente situado) privilegia somente a ideologia destes mesmos brancos. Essa ideologia aparece ainda como elemento estético, psicológico e social. Portanto, para o autor, a branquitude é uma problemática sociológica que como ideologia opera salvaguardando privilégios em todos os lugares da sociedade brasileira.

4. A BRANQUITUDE COMO NOVO CAMPO DE ESTUDOS

No primeiro capítulo deste trabalho discorri sobre o papel do branco e uma possível branquitude nas narrativas sobre a formação da identidade nacional brasileira em quatro importantes pensadores do século XIX: Friedrick von Martius, Arthur de Gobineau, Silvio Romero e Nina Rodrigues. Nesta parte da pesquisa constatei que a centralidade do branco, da brancura e das ideias de superioridade racial que permeavam esses discursos engendrou a concepção de nação que compartilhamos e, inauguravam noções de branquitude em uma relação ambivalente com os ideais da mestiçagem.

Já no segundo capítulo desta pesquisa, busquei identificar a persistência da problemática da raça e do racismo no Brasil associada à abordagem de autores que refletiram acerca da formação social brasileira e a identidade nacional no século XX, compreendendo a mestiçagem ou o hibridísmo como elementos emblemáticos e controversos das relações raciais. Neste estudo analisei três autores brasileiros: os sociólogos Gilberto Freyre com seu livro *Casa Grande & Senzala* (1933); Alberto Guerreiro Ramos em *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (1957) e Florestan Fernandes e o livro *O negro no mundo dos brancos* (1971). Estes três autores foram importantes dadas as suas inserções e influências no debate intelectual e político do século XX. Suas obras continuam sendo relevantes para que possamos refletir sobre as estruturas do racismo brasileiro, pois as análises realizadas por estes escritores, com perspectivas e preocupações diversas, carregam elementos duradouros/recorrentes nas discussões das ciências humanas contemporâneas. Outros temas que envolvem estes escritores continuam invisibilizados, ou foram poucos estudados, a exemplo do tema da *brancura* e da *branquitude*. Todos esses autores, cada qual à sua maneira, trataram de alguma forma desta temática, e cada um com sua especificidade abordou o papel do branco na constituição da ordem social do país, o qual é problema central de minha pesquisa. A partir do final do século XX, a branquitude vai se tornando um tema/objeto de estudos explícitos na academia brasileira, em boa parte sob influência dos chamados *critical whiteness studies* nos EUA.

Embora o campo de estudo da branquitude (*critical whiteness studies*) tenha começado nos EUA, lugar no qual a temática ganhou mais projeção e repercussão, pode-se afirmar que o fenômeno já vinha sendo mencionado de modo mais esparso e menos sistemático - mas não menos importante - em alguns autores brasileiros, mesmo que em

diálogo com os Estados Unidos, como busquei demonstrar no capítulo anterior.

Os estudos da branquitude constituíram um campo transdisciplinar de investigação que tem se desenvolvido principalmente em países onde os colonialismos e os imperialismos construíram desigualdades a partir da ideia de raça[37]. Desde o começo do século XX nos EUA, tem-se abordado os aspectos culturais, históricos, psicológicos e sociológicos de pessoas identificadas como brancas, bem como a construção social da brancura enquanto ideologia ligada à condição social e às hierarquias raciais. Os primeiros trabalhos publicados neste país que retrataram os aspectos da brancura como fenômeno importante na compreensão das relações desiguais entre os grupos raciais incluem aqueles de W. E. B. Du Bois (1890; 1903;1920; 1935), James Baldwin (1963), Theodore W. Allen (1976; 1995), na antropologia, Vicent Crapanzano (1985), do historiador David Roediger (1991), da escritora e crítica literária Toni Morrison (1992) e Ruth Frankenberg (1993). Com aprofundamento do tema, atualmente há inclusive, disciplinas especializadas em debater especificamente a brancura e a branquitude, tornando-se esse um tema corrente em cursos acadêmicos, investigações e antologias. A partir de meados da década de 1990, inúmeros trabalhos foram produzidos fora dos Estados Unidos, como no Brasil, África do Sul, Austrália, Inglaterra e Colômbia.

O princípio central que orienta estes estudos é a leitura da história e de seus efeitos sobre o presente. Tem-se a constatação da persistência

[37] Como nos apresentou João Filipe Marques (1996), Lilia Schwarcz (1993), Kabengele Munanga (2004), Giralda Seyferth (2005), Michel Wieviorka (2007) e José D'Assunção Barros (2009) o conceito de raça foi construído historicamente e a cada período histórico teve determinado significado, sendo apenas no final do século XVIII e principalmente ao longo do século XIX que este garantiu o sentido teórico em que as diferenças dos grupos são transformadas por ideólogos como desigualdades entre os grupos humanos hierarquizando-os. Este pensamento teórico e moderno produzido por amplos setores das ciências vão conduzir a ações políticas com base na ideia de inferioridade como elementos de "manutenção da ordenança racial estabelecida" (MARQUES, ?, p. 43). Como base na hegemonia branca, masculina e europeia que sustentará e aprofundará os colonialismos, os imperialismos. Marques e Barros afirmam que a compreensão da raça como princípio biológico diferenciador da humanidade não nos serve mais. Entretanto, o poder da ideia de raça biológica se introjetou na realidade social e está presente de maneira significativa, portanto, cabe elaborarmos uma compreensão sociológica da ideia de raça e do racismo.

dos efeitos da raça (ANJOS, 2013; FRY, 2005) nos contextos a serem estudados, em que o próprio conceito de superioridade racial (SEYFERTH, 2005; GUIMARÃES, 1995; 2004; HOFBAUER, 2007) é tido como construído socialmente e sedimentado por amplos mecanismos de legitimação. Assim, produz justificativas materiais e simbólicas para a discriminação contra aqueles que não se encaixam no perfil ou não se enquadram nos rótulos de "branco" e, portanto, constituindo-se como *establishment*.

Através dos estudos de Ruth Frankenberg (1993), a branquitude passou a ser abordada como um fenômeno histórico, interseccional, relacional, um lugar estrutural de vantagem e privilégio, baseado em práticas e identidades culturais não necessariamente marcadas ou fixas, mas nas quais a brancura opera como valor simbólico e material. A branquitude passaria a agir ocasionando efeitos, *através* e *nas* relações de poder. Produzindo dessa forma, todos os tipos de violências sociais e epistemológicas (CRAPANZANO, 1985). A categoria de *branco* aparece assim como predicado controverso e complexo a ser estudado, principalmente em contextos de mestiçagem como no caso brasileiro, onde o embaralhamento dos marcadores e categorias são construções históricas particulares, traduzidas na conjuntura prática dos sujeitos em relações uns com outros, dependendo do entendimento local e global de ser branco.

No Brasil, o primeiro autor a problematizar a necessidade de estudos sobre a ideia da brancura e do branco foi Alberto Guerreiro Ramos em seu livro de 1957, *Introdução Crítica a Sociologia Brasileira*, onde afirmou que "no Brasil, o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro, sem por este último ser visto. Nossa sociologia do negro até agora tem sido uma ilustração desse privilégio" (RAMOS, 1995 p. 202). O apontamento realizado por Guerreiro Ramos permanece tão atual quanto à inserção e produção de pesquisas que de fato estabeleçam o princípio das relações nos estudos interétnicos e raciais no Brasil.

4.1. OS ESTUDOS DE BRANQUITUDE NO BRASIL

O que chamarei nessa introdução de *poder da brancura*, aparece nos autores brasileiros, estudados no segundo capítulo, em perspectivas diversas. O fenômeno é sinalizado em Florestan Fernandes com a denominação de o "mundo dos brancos" em que o mesmo discorre sobre a manutenção de uma "ordem racial dos brancos" em que estes se constituíram ao longo da história brasileira (do sistema colonial ao capitalismo brasileiro) como o grupo (classe) hegemônico. Constituindo

assim a supremacia racial (correlacionada ao seu poder de classe ou seus privilégios no interior das classes), o termo "branquitude" aparece nitidamente na introdução do livro do autor, como sustentação da noção de imperialismo, a partir de mecanismos psicossociais, socioculturais, econômicos e políticos de legitimação e manutenção do seu poder sobre a maioria não-branca do país. Para Florestan, a branquitude é um fenômeno sócio-histórico de caráter estrutural e constitutivo da sociedade brasileira.

Guerreiro Ramos ao analisar importantes autores brasileiros do século XIX e início do século XX, (como Nina Rodrigues, Silvio Romero e Gilberto Freyre, entre outros) - intelectuais que produziram sobre o tema da formação racial do Brasil e os dilemas acerca da identidade nacional - compreendeu que estes estudos tinham constituído um discurso ideológico sobre a temática, isto é, que o negro deveria ser constantemente estudado, analisado e examinado, atribuindo a este o lugar de problema e tema. O autor passou a defender que essa constância e obsessão em estudar o negro era uma forma dos intelectuais brasileiros, em sua grande maioria brancos ou mestiços "embranquecidos", e, portanto, identificados como brancos, responsabilizar os negros pelos problemas raciais, logrando ausentar ideologicamente seu grupo racial das críticas sobre o racismo e dispostos a salvaguardar a ordem racial. O autor entende que esta é uma forma de criar "o Outro", ou evidenciar o branco, desfocando o olhar do negro para o centro ou a raiz do que seria, de fato, o problema, o branco. Ou seja, o suposto eixo de produção do racismo. Além do mais, os discursos encontrados nos intelectuais, eram, segundo Guerreiro Ramos, uma constante apologia e valorização dos brancos e da brancura, atribuindo ao negro o seu contrário, sendo estes recorrentemente inferiorizados. O sociólogo ainda constatava que a necessidade dos intelectuais brasileiros - mesmo mestiços - em se afirmarem como brancos, ou ainda, dissimularem sua cor ou descendência africana, significava a representação do que ocorria em escala sociológica e estatística no Brasil: a deflagração de um desequilíbrio repulsivo aos negros e *a si* mesmo como uma nação mestiça, consequentemente associada a um sentimento de inferioridade e uma necessidade constante de se afirmar superior e descendente de europeus. Esta controvérsia constitutiva do brasileiro, principalmente dos "brancos", que impunham à sociedade esta ideologia, generalizada, coletivizada e massificada entre a população, produzia invocação constante aos valores da brancura, esse

processo foi denominado pelo sociólogo de uma patologia social – atribuída como *patologia social do "branco" brasileiro*[38].

Estes dois autores se posicionaram de forma crítica sobre as configurações existentes nas relações étnico-raciais do país e cada um, à sua maneira, reconheceu as barreiras que a cor impõe aos cidadãos identificados com a descendência africana no Brasil. Por conseguinte, apontaram os males do racismo em sua fase estrutural, assim como os seus laços ideológicos com a brancura, o que de forma direta ou indireta é apregoado como *branquitude* ou *branquidade*. Estes autores possibilitaram novas bases para pensar o racismo, numa viragem de concepção em que o branco e a brancura se tornam identificáveis como sujeitos privilegiados da pesquisa sobre a produção e disseminação da segregação e das desigualdades raciais. É possível assegurar que os termos *branquitude* e *branquidade não são novos no Brasil*, apesar de não terem sido conceitualizados de maneira direta, foram utilizados por estes e outros autores, quase sempre denunciando uma força hegemônica e ideológica com base na valorização da brancura que sacrifica de todas as formas (psicológicas, econômicas, culturais e violentas) os indivíduos não-brancos. Por exemplo, Paulo Freire em seu livro *Pedagogia da Autonomia*, publicado em 1996 constata a branquitude, afirmando:

> [...] praticas preconceituosas de raça, de classe, de gênero ofende a substantividade do ser humano e nega radicalmente a democracia. Quão longe dela nos achamos quando vivemos a impunidade dos que matam meninos nas ruas, dos que assassinam camponeses que lutam por seus direitos, dos que discriminam os negros, dos que inferiorizam as mulheres. Quão ausentes da democracia se acham os que queimam igrejas de negros porque, certamente, negros não têm alma. Negros não rezam. Com sua negritude, os negros sujam a *branquitude* das orações... A mim me dá pena e não raiva, quando vejo a arrogância com que a *branquitude* de sociedades em que se faz isso, em que se queimam igrejas de negros, se apresentam ao mundo como pedagogia da democracia. Pensar e fazer errado, pelo visto, não tem mesmo nada que ver com a humildade que o pensar certo exige. Não têm nada que ver com o bom senso que

[38] Mesmo com termos patogênicos, o autor buscou demonstrar as características sociais, culturais e históricas que constituíram o fenômeno por ele defendido.

> regula nossos exageros e evita as nossas caminhadas até o ridículo e a insensatez (FREIRE, 1996, p. 40 – grifos meus).

Gilberto Freyre em seu livro "Ordem e Progresso" (1957) evidencia a branquitude como elemento hegemônico, conforme apresentado no capítulo anterior. O termo e o conceito de branquitude ou branquidade aparecem variadas vezes nos estudos de relações raciais ou críticos no Brasil. Como busquei delinear, tais ideias possuem uma historicidade no interior do pensamento social brasileiro, portanto, foi preciso interrogar para compreender, com o intuito de entender, analisar e dialogar acerca das perspectivas contemporâneas dos estudos de branquitude no Brasil atual.

Entender a origem desse debate no processo constitutivo de formação do Brasil é fundamental, pois, tem-se levantado constantemente que tais estudos foram trazidos para cá recentemente e com objetivo de racializar o país. Apesar dos vínculos de formação acadêmica que podemos apontar entre os intelectuais brasileiros e os norte-americanos, inclusive a relação de Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes com as universidades estadunidenses, pode-se afirmar que as análises e contribuições de tais autores trouxeram abordagens novas e consideravelmente reflexivas à realidade brasileira, não cabendo à acusação de transposição mecânica de dilemas de outros países, mas sim, a constatação dessas teorias possuírem trânsitos significativos, podendo frutificar em variados terrenos.

Considerando o discorrido, este subitem tem por objetivo refletir sobre algumas produções de autores brasileiros e brasilianistas que contemporaneamente tem intensificado os estudos da branquitude, consolidando-o como campo de pesquisa nas Ciências Humanas brasileiras.

Como pretendo demonstrar, os estudos que evidenciam a branquitude estão sendo recuperados por novos autores no Brasil e atualmente reformulados por pesquisadores, como a psicóloga social Maria Aparecida Silva Bento (2002), o historiador e sociólogo Lourenço Cardoso (2008) e pela teórica da comunicação social, Liv Sovik (2009) e, também, pela psicóloga Lia Vainer Schucman (2012), os quais discorrem sobre o privilégio de produção e reprodução de sistemas complexos de imagens positivas e hegemônicas associadas à brancura no meio acadêmico e intelectual. E também, nos meios de produção cultural, através da explícita positivação da brancura, ou da ambivalência contida no ideal da mestiçagem.

A escolha destes autores como interlocutores dessa fase da pesquisa se deu principalmente pela incidência e pioneirismo destes no cenário nacional. De alguma forma suas pesquisas têm influenciado consideravelmente os estudos mais recentes. Eles têm sido considerados percursores do campo transdisciplinar de estudos da branquitude no Brasil e tem publicizado consideravelmente o tema.

Dito isso, pretendo analisar como os autores acima mencionados tem pensado e desenvolvido suas pesquisas, assim procuro identificar algumas aproximações, divergências e as perspectivas em geral do tema nesses autores.

4.2. A BRANQUITUDE COMO PACTO NARCÍSICO

Maria Aparecida da Silva Bento realizou um dos primeiros trabalhos acadêmicos específicos sobre a branquitude no Brasil[39]. Em todos os seus trabalhos a pesquisadora tem demonstrado preocupação com a concepção de *privilégio* praticada, os quais beneficiam os brancos em vários aspectos da vida social, a exemplo, do acesso ao trabalho e escolaridade. Suas analises acabam por incidir fortemente para aspectos que vinculam a branquitude, a classe social ou a discriminação e desigualdade.

Para Bento, existe na sociedade brasileira um *pacto narcísico* (amor a si mesmo) entre os brancos que se esforçam para manter e salvaguardar suas vantagens raciais, protegendo seus iguais e, por conseguinte mantendo as hierarquias e desigualdades raciais. Essa abordagem pode ser compreendida como aproximada de Florestan Fernandes, em que a divisão entre brancos e negros é uma retomada às concepções acerca do "mundo dos brancos", que mantem privilégios de

[39] Maria Aparecida da Silva Bento possui formação em psicologia, mestre em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP e doutora em Psicologia Escolar do Desenvolvimento Humano também pela Universidade de São Paulo - USP. Cida Bento como é mais conhecida, atualmente é Diretora Executiva do *Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades* - CEERT. A psicóloga é autora da primeira tese de doutorado especificamente sobre o tema da branquitude no Brasil. A tese intitulada *Pactos narcísicos no racismo branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* de 2002 foi defendida no Instituto de Psicologia, a autora conta ainda com a organização do livro *Psicologia Social do Racismo: Estudos Sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil* (2002) e publicou dezenas de artigos sobre a temática, consolidando algumas ideias importantes para o estudo de branquitude e branquidade no Brasil.

classe e que possibilitam aos brancos mais facilmente se constituírem como as elites brasileiras. A autora também analisa o assunto pela ótica do mundo do trabalho, o que a aproxima da "Escola Sociológica Paulista", mesmo que ao longo de seus estudos, a mesma realize críticas consideráveis a este campo.

Consequentemente, a branquitude para Maria Aparecida Silva Bento é um lugar de privilégio racial mantida por amplos e complexos processos de autoproteção, o que reforça a análise fortemente psicológica da sua abordagem. Com base em discursos de gestores de Recursos Humanos, a autora chegou à conclusão de que geralmente pessoas brancas em função de RH contratam outros brancos, mesmo quando os não-brancos possuem formação igual ou superior as vagas pretendidas, o que reforça a tese da autora sobre a fidelidade ao grupo étnico-racial. A concepção de grupo é fundamental para a análise de Bento já que para a mesma, a branquitude é a uma política de interesse comum dos brancos de se manterem no poder. Assim, dando sustentação ao prestígio, a predominância racial e o racismo. O que se percebe é que a ideia de grupo exposta pela autora surge como a retomada das noções de classe e raça, possíveis de serem relacionados aos pressupostos funcionalistas da "Escola de Chicago", onde classe se define por interesses e privilégios.

> No campo da teoria da discriminação como interesse, a noção de privilégio é essencial. A discriminação racial teria como motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou apoiada em preconceito.
> Em minha dissertação de mestrado, discuto essa questão que sempre me inquietou, que é o fato de que a discriminação racial pode ter origem em outros processos sociais e psicológicos que extrapolam o preconceito. O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de rejeição aos negros, pode gerar discriminação. É esta perspectiva de análise que levou Antonovski a advogar a distinção entre discriminação provocada por preconceito e discriminação provocada por interesse. (BENTO, 2002, p. 27-28).

A autora questionará que o ideal de branqueamento constatado historicamente não pode ser visto como problema exclusivo do negro, essa abordagem é, segundo a autora, reiteradamente exposta por intelectuais brancos e é um dos aspectos ideológicos da branquitude, já que "branqueamento é frequentemente considerado como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais" (BENTO, 2002, p. 25). Desta maneira, sua análise se assemelha também a de Guerreiro Ramos como identificado no segundo capítulo deste trabalho. Para a autora, essa constância no discurso do negro que deseja se branquear é que na "descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos" (BENTO, 2002, p. 25). Segue a autora sobre a narrativa acerca do desejo de se branquear:

> Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2002, p. 25).

Para a psicóloga, não é que o processo de branqueamento não ocorra, mas ele tem laços sociais profundos com a valorização da brancura e a rejeição da negritude na sociedade brasileira. Segundo a autora, a "falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado" (BENTO, 2002, p. 26). A crítica acerca do "negro tema e negro objeto" foi realizada já

anteriormente por Guerreiro Ramos e é retomada pela autora, assim como por outros integrantes dos estudos de branquitude, como Lourenço Cardoso. Entretanto, cabe perguntar se as críticas que abordam o racismo no Brasil mantem um olhar acerca do negro como objeto inferiorizado, como foi possível se evidenciar nas décadas em que Guerreiro Ramos faz suas primeiras análises. Ainda, questiona-se: tais abordagens são influenciadas pela virada epistemológica da década de 1960 como a história social, a antropologia e as demais áreas das ciências humanas?

Em seus trabalhos, realizados entre 1993-1996, com a professora doutora Iray Carone, do Instituto de Psicologia da USP,com a pesquisa *A força psicológica do legado social do branqueamento,* (Estudos sobre branquitude, USP, Projeto Oportunidades iguais para todos em Belo Horizonte, Equidade de gênero e raça no trabalho para mulheres e negros – Uma experiência na região do ABC paulista) as autoras dialogaram com amplos setores dos movimentos sociais e sindicais, movimentos feministas, empregadores, "funcionários do poder público envolvidos com políticas de inclusão no trabalho" na qual Bento concluiu que,

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

Ao problematizar o racismo, a autora parece evidenciar que a branquitude não é propriamente um sujeito, nem cor, mas sim um pensamento ideológico complexo fortemente arraigado no social.

Segundo Bento, esse intenso trabalho que realizou com estes amplos setores sociais só demonstrou que a branquitude, pode inclusive se inserir nos discursos mais progressistas, em que o pacto narcísico entre brancos é constantemente reafirmado, independentemente da classe social, é quando, portanto, a raça atravessaria a classe e estabeleceria o pacto. No ambiente de esquerda ou progressista, a desigualdade racial, segundo a autora, é constantemente explicada pela condição de classe, anulação da existência do racismo ou pela culpabilização do passado escravista, "embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um déficit muito maior em todas as dimensões da vida". Desta maneira, contracorrente aos fatos, segundo Bento se "evita focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa" (BENTO, 2002, p. 27). Como privilégio a branquitude aparece correlacionada à classe social. A preocupação aqui, é não cairmos nos riscos de algumas análises que reforçam o determinismo da classe sob outras dominações (gênero etc.,), ou possíveis abordagens funcionalistas que podem vir a produzir a negação das especificidades que compõem a branquitude. Assim, suprimí-la como fenômeno interdependente, mas não condicionado exclusivamente pelas condições materiais que compõe ideias como de classe social.

> Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativa são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra etc., etc. Como nos mostra Denise Jodelet (1989), políticas públicas direcionadas àqueles que foram excluídos de nossos mercados materiais ou simbólicos não são direitos, mas sim favores das elites dominantes (BENTO, 2002, p. 27).

Através de um exemplo de sua experiência como militante social, Maria Aparecida Silva Bento explicita como a branquitude age no interior do movimento feminista e de esquerda, em que a condição de ultra-exploração da mulher negra é secundarizada ou alvo de indiferença no movimento de mulheres trabalhadoras. A narrativa da autora evidencia o que denominou de *indignação narcísica*,

> Esse tipo de discriminação racial é bastante explicitado nos debates que tenho feito ao longo dos últimos doze anos com grupos de feministas e de lideranças do movimento sindical, indignadas com a opressão sobre as mulheres. É constrangedor o silêncio dessas mulheres sobre a situação da mulher negra. Recentemente, eu vivi uma experiência em um seminário que aconteceu em São Paulo, no segundo semestre de 2000, em que mulheres de todas as centrais sindicais, assessoras do poder público, pesquisadoras de reconhecidos institutos de pesquisa, consultoras empresariais, debatiam as diferentes dimensões da discriminação da mulher no trabalho. Na verdade, foram dois dias inteiros de debates sem qualquer menção sobre a situação da mulher negra no trabalho. A grande incoerência é que, poucas semanas antes desse seminário, havia sido divulgado na grande imprensa do país o Mapa da população negra no mercado de trabalho, no qual a mulher negra foi apontada como o segmento mais discriminado do mercado de trabalho brasileiro, nas sete capitais pesquisadas. No entanto, as lideranças femininas conseguiram passar dois dias falando sobre a discriminação da mulher no trabalho, sem sequer tocar na discriminação da mulher negra. Eu resolvi, então, apontar essa questão usando um termo com o qual ando brincando muito: a indignação narcísica. Há um sentimento de indignação com a violação dos direitos das trabalhadoras, mas só quando essa violação afeta o grupo de pertença (BENTO, 2002, p. 28).

No que tange a pertença do grupo ou pertença social a autora se pergunta: “o que é que faz com que pessoas que cultuam valores democráticos e igualitários aceitem a injustiça que incide sobre aqueles que não são seus pares ou não são como eles?”. Ela constata que a

pertença social e emocional a um grupo leva o sujeito a investir no grupo, já que do grupo depende nossas próprias identificações. Assim, a branquitude também é entendida pela autora como uma identidade, um lugar de pertença. A questão que surge é: se as outras identidades raciais, desta forma, não se auto protegeriam da mesma forma que os brancos? A resposta, parece-me, é que a identidade branca está assentada, diferente de outras identidades, no privilégio e na desigualdade que a constitui como uma identidade com base da superioridade, ou seja, no *status quo*. Não poderia afirmar que a negritude seja constituída por uma ideia de que os negros sejam superiores aos brancos, por exemplo. No entanto, a branquitude, mesmo sendo social e historicamente construída parece estar intrinsecamente interligada à preeminência hegemônica do Ocidente como modelo de pensar e existir. Por essa razão, Cida Bento destaca ,

> Dessa forma, exclusão passa a ser entendida como descompromisso político com o sofrimento de outro. Nesse caso, é importante focalizar uma dimensão importante da exclusão: a moral, que ocorre quando indivíduos ou grupos são vistos e colocados fora do limite em que estão vigido regras e valores morais. Os agentes da exclusão moral compartilham de características fundamentais, como a ausência de compromisso moral e o distanciamento psicológico em relação aos excluídos (BENTO, 2002, p. 30).

Por esse motivo, corpos negros são constantemente mortos e expostos sem que exista nenhuma empatia, quando não são inviabilizados, são alvos da indiferença. Outro elemento reforçado pela psicóloga é o *Medo do Outro* (negro-africanos, judeus, pagãos, mulheres) produzido pelo mundo ocidental. Para tais análises, ela retoma textos como de Fantz Fanon (1980), Jean Delumeau (1989), Edward Said (1990) e Celia Marinho de Azevedo (1987) os quais evidenciam a ideia que o medo (biológico, intelectual, sexual etc.) é um importante elemento para políticas de autopreservação dos grupos e de políticas de discriminação dos considerados "Outros". A autora faz ainda uma importante revisão da história das ideias raciais que circundaram na Europa a partir do século XIX e das influências destes no pensamento científico brasileiro. Com isso, Aparecida Silva Bento recorre à ideia de "assimilação, planejada e levada a efeito pela nossa elite branca do final do século XIX, parece associar-se à dimensão coletiva daquilo que

Freud chamou de o amor canibal, que pressupõe incorporar ou devorar o outro" (BENTO, 2002, p. 37).

As imagens feitas aos negros na literatura branca expõem, segundo a autora, o sintoma do medo associado à autoproteção dos privilégios que resultaria em representações do "Outro" capazes de criar o ódio e a repulsa aos grupos descritos. Segundo a psicóloga, o movimento que constitui a branquitude e o racismo passam por,

> Representar o outro como arauto do mal serviu de pretexto para ações racistas em diferentes partes do mundo. A agressividade pôde ser dirigida contra esse inimigo comum (a outra raça), sentida como ameaça, ainda que na maioria dos lugares ela não tivesse nenhum poder. Os sujeitos perdem a capacidade de discernir entre o que é deles e o que é alheio, e então tudo vira falsa-projeção, exterioridade. Sob a pressão do superego, o ego projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do id e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio. Ao projetar os impulsos consegue livrar-se deles e, ao mesmo tempo, reagir a eles, como algo que pertence ao mundo exterior. É um tipo de paranoia que caracteriza frequentemente quem está no poder e tem medo de perder seus privilégios. Assim, projeta seu medo e se transforma em caçador de cabeças (BENTO, 2002, p. 37).

Portanto, para a pesquisadora é possível "concluir que uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios" (BENTO, 2002, p. 38). Trabalhando com Edith Piza (1998), Maria Aparecida Silva Bento vai apontar que essa outra pesquisadora apresenta que a "racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco" (BENTO, 2002, p. 40). Bento e Piza (1998), também sob influência de literatura estadunidense (FRANKBERG, 2004), vão compreender a branquitude como não necessariamente marcada, sendo invisível muitas vezes aos próprios brancos, todavia essa ideia é questionada pelos estudos contemporâneos sobre a temática, os quais defendem que os brancos sabem da existência e se beneficiam

conscientemente dos privilégios raciais existentes na sociedade brasileira. Os próprios estudos de Aparecida Silva Bento apresentam vários fatores que colaboram com essa ideia.

Para a pesquisadora, mesmo a literatura histórica e sociológica mais progressista e competente, como os estudos da "Escola Sociológica Paulista", compreenderam o branqueamento, a inserção desigual dos negros na sociedade de classe como problema exclusivo deste, ou pela incapacidade perante a ordem social que os abnegavam de se integrarem. Alguns desses estudos, dentro da abordagem estrutural-funcionalista, tenderam à distribuir a agência e a responsabilidade para a "estrutura" ou para o "social", surgem como noções abstratas e não necessariamente como grupos sociais concretos (no caso, as elites brancas). De toda forma, imputar a responsabilidade histórica aos brancos implicaria também mudar a abordagem analítica da problemática, em que certa desconfiança às abordagens demasiadas estruturalistas e que retificam o "social", converge com o contexto contemporâneo da antropologia, por exemplo, as teorias da prática, teorias do ator-rede, etc. O que aponta para uma possível e necessária contribuição da antropologia nesse campo[40]. A psicóloga destaca, a partir da leitura do livro *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), de Florestan Fernandes, que o sociólogo recai na invisibilização do branco (o branco torna-se a estrutura, o "mundo dos brancos") no processo histórico e em certa culpabilização do negro da sua condição de marginalização. Ou a capacidade do sistema do "mundo dos brancos" em deformar as relações raciais entre brancos e negros. Crítica que corrobora com minhas análises acerca do autor no segundo capítulo deste trabalho, tratando-se do livro intitulado *O Negro no Mundo dos Brancos* (1972).

> Ao ler os dois volumes de A integração do negro na sociedade de classes, de Florestan Fernandes, fica visível a indignação com o racismo, a violência da escravidão e as consequências desta violência sobre o negro; no entanto, ele praticamente deixou de fora o branco, como branco. Ele fala frequentemente sobre as consequências, o impacto da escravidão sobre o negro e cita, inclusive, a palavra "deformação": "a

[40] A exemplo de alguns artigos que evidenciam a branquitude na antropologia brasileira. Ver: HIRANO, Luis Felipe Kojima. O imaginário da branquitude à luz da trajetória de Grande Otelo: raça, *persona* e estereótipo em sua *perfomance* artística. Afro-Ásia no. 48 Salvador July/Dec. 2013.

> escravidão deformou o seu agente de trabalho, impedindo que o negro e o mulato tivessem plenas possibilidades de colher os frutos da universalização do trabalho livre em condições de forte competição imediata com outros agentes humanos" (1978, v. I, p. 52). No entanto, Florestan não aborda a deformação que a escravidão provocou na personalidade do branco. Aliás, a decisão de escravizar ou a omissão frente ao sistema escravocrata já carrega em si indiscutíveis sinais de deformidade moral e ética. Como um estudioso de sua envergadura pôde deixar de analisar detidamente essa dimensão tão explícita do grupo branco, ao mesmo tempo em que conseguiu debruçar-se sobre a "deformidade" negra? (BENTO, 2002, p. 46-47).

A autora ressalta, e nos estudos de relações étnico-raciais "Branqueamento e ascensão social aparecem como sinônimos quando relacionados ao negro. Parece-nos que isso decorre do fato de que essa sociedade de classes se considera, de fato, como um "mundo dos brancos" no qual o negro não deve penetrar" (BENTO, 2002, p. 50). Na sua análise e trajetória Bento tem percebido que

> O estudo de Bento (1992) vem confirmar outros estudos anteriores que evidenciam que, quanto mais ascende, mais o negro incomoda. Considerando os diferentes momentos de trajetória profissional do negro estudados por Bento, aqueles em que as práticas discriminatórias ocorreram com mais intensidade e mais frequência foram os ligados à promoção profissional e à ocupação de cargos de comando. Estudos recentes publicados pelo Inspir - Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial - são contundentes em revelar que quanto mais aumenta a escolaridade do negro mais a discriminação se revela nos diferenciais de remuneração entre negros e brancos. Ou seja, são os momentos em que o negro vai ascender, ou "trocar de lugar" com o branco. O negro fora de lugar. Isso pode significar que esse negro fora de lugar, isto é, ocupando o lugar que o branco considera exclusivamente dele, foi escolhido como alvo preferencial de análises depreciativas nos

> estudos sobre branqueamento (BENTO, 2002, p. 50).

Portanto, as pesquisas de Maria Aparecida Silva Bento apontam questões conceituais acerca do fenômeno da branquitude e da sua relação com o racismo, colabora para pensarmos a estruturação e persistência da branquitude como fenômeno histórico, mas também, as relações sociais que solidificam as desigualdades entre brancos e negros na sociedade brasileira, assim como elementos psicossociais de sustentação. Suas experiências de pesquisa colaboram para pensar a operação destas relações que permeiam a branquitude e o próprio vínculo desta com as hegemônicas pesquisas acadêmicas sobre relações étnico-raciais, o que reforça, segundo a autora, sempre inquerirmos o lugar de fala dos pesquisadores, pois este não pode ser considerado neutro ao processo histórico de construção do racismo e do próprio efeito da branquitude como campo ideológico.

4.3. A BRANQUITUDE COMO REPERTÓRIO CULTURAL E COMO DISCURSO PÚBLICO

Liv Sovik[41], em 2009, publicou o livro *Aqui ninguém é branco*, no qual pretendo analisar nesta parte do trabalho. Neste trabalho a autora investiga a partir de repertórios culturais a representação que brancos e negros possuem histórica e contemporaneamente. Para isso, a autora busca explorar essas representações a partir da música popular, nas narrativas da imprensa e nas produções acadêmicas, nas relações afetivas, demais discursos públicos e culturais acerca da nacionalidade brasileira. Através da análise das produções artísticas e discursivas de personalidades como Gilberto Gil, Caetano Veloso e Gabriel - O Pensador, compreendendo aspectos recorrentes nesses discursos como de uma longa tradição das narrativas que se perpetuam e refletem versões sobre as relações entre brancos e negros. Muitas vezes, sob novas configurações e variações, conforme a identidade nacional brasileira vai se atualizando, configurando entre novas e antigas versões sobre as relações raciais. Como destaca Sovik,

---

[41] Liv Sovik nasceu em Genebra de pais estadunidenses, estudou Letras na Universidade de Yale em 1977, em 1985 fez mestrado em Estudos Latino-Americanos (área de Comunicação) pela University of Texas at Austin, seu doutorado foi em Comunicação na Universidade de São Paulo, atualmente é professora da Escola de Comunicação da UFRJ.

> QUE NEGROS EXITEM NO BRASIL, ninguém duvida, mas quanto aos brancos, não se pode afirmar com a mesma segurança. A invisibilização do branco brasileiro no discurso público, assim como a valorização da mestiçagem, são a forma tradicional de representar as relações raciais pelas quais o Brasil é conhecido internacionalmente. Mesmo que o mito da democracia racial esteja desmascarado, sua tese central – da mistura genética da população como base de uma convivência nacional pacífica – não foi substituída por outra que leve em conta as hierarquias raciais. A intenção deste livro não é de redescobrir as misérias do sofrimento causado pelo racismo: estão em evidência para quem quiser vê-las. A ideia é perguntar que novas perspectivas apareceriam, em uma releitura de elementos da tradição cultural brasileira, quando a branquitude – cujo prestígio se exerce no silenciosamente no cotidiano – é colocada no centro do cenário junto com seu fiel escudeiro, a mestiçagem. O que emerge da proposta de que a branquitude importa, mesmo diante da mistura genética da população como um todo, e que é preciso fazer uma crítica não só denunciatória, mas criativa, da autoridade branca? (SOVIK, 2009, p. 15).

A análise de Liv Sovik sugere um ponto interessante para começar. A autora aponta que existe uma invisibilidade histórica do elemento branco brasileiro, pelo menos no discurso público, por outro lado, sugere que é a mestiçagem o que impera nas narrativas analisadas. O branco apareceria nelas como subliminar, no mesmo momento em que elementos exóticos (associados aos negros e mestiços) são constantemente representados. Cabe se perguntar – o por quê isso ocorre e quem o substitui. Corretamente, Sovik transpõe a mestiçagem como problemática de pesquisa, não para reforçar a queda do mito da democracia racial (discurso que como afirma a autora já está mais do que execrado pela própria expressão da realidade social), mas acima disso, por de fato a mestiçagem representar a fórmula ritualizada da supremacia da branquitude ou do ideal da brancura que persiste na sociedade brasileira. Portanto, a mestiçagem seria alocada para o lado da branquitude, como uma sendo fiel escudeira da outra. Isso devido à interpretação que também busquei apresentar nesse trabalho, ou seja, que não necessariamente o branco não exista nos discursos, ele é a

própria hegemonia e o ideal de futuro apresentado por meio da mestiçagem, como se pode perceber por meio da análise de Gilberto Freyre no segundo capítulo desta pesquisa. Nele, o português (uma forma especifica de branco) é produtor e fabricante de uma cultura mestiça da qual ele deve tirar total proveito.

Entretanto, para Liv Sovik, a supervalorização do branco é um "fenômeno mundial, com particular vigência em lugares que foram colonizados por europeus que implantaram a escravidão". Essa ideia se coaduna com as ideias de Andreas Hofbauer (2007) de que a política do branqueamento de elementos não-branco não é uma política unânime do Brasil. Sendo assim, a branquitude, ressalta Sovik, "na visão de críticos estrangeiros, não é uma abordagem teórica, mas um objeto com "estrutura internas complexas e medonhas", uma "categoria de análise", "conjunto de fenômenos locais complexamente arraigados na trama das relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas [...], um processo, não uma 'coisa'". Não sendo uma coisa, mas sim um processo, deve ser interrogada. Aponta ainda a autora, que "esses críticos apontam para a vinculação do conceito ao contexto: para eles a definição de quem é e não é branco é construída em processos históricos, mais do que é comum entre conceitos". Concluindo que desta maneira e "por causa de seu arraigamento em circunstâncias, a branquitude é um problema que precisa ser teorizada, mais do que um conceito pronto para ser modificado e adaptado a novos contextos" (SOVIK, 2009, p. 18). Desta maneira, a autora também aponta para uma saída das divergências em torno dos conceitos, mas na teorização do fenômeno, já que este é altamente complexo. Como uma problemática, a branquitude, não pode ser compreendida fora das especificidades das sociedades que a produz, em processos históricos complexos e dentro de relações locais-globais. Assim a branquitudenão pode ser, portanto, transposto mecanicamente, enquanto teoria dentro destes marcos. Assim sendo, cabe perguntar: Quais as especificidades da branquitude brasileira para Liv Sovik?

Diferente das abordagens dos autores anteriores, Sovik faz uma análise em que sua perspectiva é tentar captar uma ponta onde o fenômeno pode ser apreendido, pois, já disse de antemão que ele é vasto e amplo, entretanto, pode ser visto de algum ponto, não somente por raça, classe, estrutura ou discurso. Nesse ponto, o que a autora vislumbra é como uma imagem, em que a branquitude não se limita a cor da pele, nem ao racismo ou a branquitude como privilégio, apesar de que o fenômeno também seja constituído por esses elementos, portanto agiria

como um dispositivo[42]. Sua análise não produz necessariamente dicotomias, mas o fenômeno da branquitude apareceria como algo mais difuso e intocável, algo mais complexo, mas que se pode ser apreendido hora ou outra, em algum ponto. Não que possamos captar todos os aspectos que abrangem o fenômeno, contudo, é possível vislumbrar um pedaço dele, até mesmo tocá-lo em alguns momentos. Segundo a autora, o fenômeno não é genético, nem propriamente discursivo. Deste modo, como pode ser enxergado? Não sendo um fenômeno autônomo, encontra-se disseminado em tudo, ao mesmo tempo, dependente do olhar que o vê, desde um campo de observação mais favorável. Isto relativiza o que se vê e o que é visto. Entretanto, ela escolheu captar através do discurso público, como uma problemática aberta, um estratagema não maniqueísta.

> A branquitude não é genética e não só define um lugar de fala. É uma questão de imagem e, portanto, tem como um de seus principais campos de observação os meios de comunicação. Poderíamos recorrer à noção de ideologia, mas sem o economicismo e o dirigismo que esta palavra muitas vezes evoca. A posição de Stuart Hall sobre a relação entre ideologia, teoria e política é mais rica do que a velha crítica ideológica desmacaradora. Diz ele que a ideologia é "um problema teórico, por ser também um problema político e estratégico". A ambição deste livro é pensar a branquitude como problema e estratégico (SOVIK, 2009, p. 23).

Para Liv Sovik, a branquitude brasileira é recorrida constantemente no discurso da excessiva sexualidade, afetividade, jogos eróticos e na maneira que os brasileiros se expressam na linguagem, quase sempre, utilizando-se de diminutivos em que reforçam a ideia estrangeira de um povo carinhoso, constituída em grande medida pela suposição da ação da mestiçagem brasileira. A mesma, ao mesmo tempo em que identifica o fenômeno nos meios de comunicação, o lê como e

[42] Lembrando que para Michel Foucault dispositivo é: um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (FOUCALT, 2000, p. 244).

enquanto um olhar externo (estrangeiro) onde identifica o que vê como próprio dos "brasileiros" ou da identidade nacional brasileira. Para a autora, essa é uma "forma brasileira de processar, na cultura, o sofrimento gerado pelo passado de colonização e de escravidão e o presente de injustiça social" que se expressa em "uma forma aparentemente menos ligada à tristeza ser senhora do samba do que à apreciação lúdica da relação amorosa, como fonte de riso, prazer e felicidade, enfim, de alegria" (SOVIK, 2009, p. 33). Em síntese, o que afirma Sovik é que o afeto é "uma metáfora para a unidade nacional, para a maneira brasileira de lidar com a diferença interna. Esteve presente nos discursos do embranquecimento" (SOVIK, 2009, p. 34-35).

Para a mesma, a branquitude possibilita uma hegemonia estética, como também apontou Guerreiro Ramos, um esforço por branquear, mas também uma exposição constante de brancos e mestiços claros pelos meios de comunicação, mesmo quando a cena ao fundo dos programas televisivos não necessariamente o seja. Os elementos culturais tidos como de origem negra são cada vez mais embranquecidos, como exemplo, o carnaval carioca e paulista. Portanto, para Liv Sovik a branquitude é "atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual certa aparência é condição suficiente". A branquitude, entretanto, "mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do estatuto social". Segundo Liv Sovik, a branquitude se anuncia nas práticas sociais, para a mesma os "brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática – é a prática que conta – que são os brancos. A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento" (SOVIK, 2009, p. 50).

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

> mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos (SOVIK, 2009, p. 50).

Se o "valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quanto 'raça' não é mencionada", ao analisar uma série de produções artísticas e culturais que realizam elogios à mestiçagem, Liv Sovik demonstra que esses discursos encobrem as desigualdades e hierarquias sociais, além disso, invisibilizam a hegemonia daqueles que conseguem se sobressair como brancos e que possuem múltiplas vantagens, inclusive de narrar a seu modo a história das relações raciais e sociais no Brasil.

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

Incomodada com a afinidade de Caetano com Joaquim Nabuco, exposta em um dos seus discos, a autora oferece uma análise das intensões, musicais e para além dessas, as quais embalariam o cantor ícone da Tropicália em rememorar partes do discurso de Nabuco sobre a

escravidão, no qual representa a visão conciliatória do vil processo histórico escravagista. Nabuco insere, em tom, que a escravidão "espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade [...], ela povoou-o como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas legendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar", continuando em uma poética toda romântica afirmando que "suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte... Ela é o suspiro indefinível que exalam ao luar nossas noites do norte" (apud, SOVIK, 2009, p. 136). O tom sublime, lírico, ambivalente e *nostalgique* do passado escravagista em Nabuco só poderiam interessar, segundo a autora, aos homens brancos e proprietários de sua geração. Estes empenhados na construção de uma nação brasileira com base no seu passado, entretanto, impondo-o uma harmonia ideológica e a-histórica que reforçaria a ordem racial dos brancos e avigoraria a coesão da sociedade nacional.

Entretanto, há um perigo de buscar compreender o artista e "o que está 'por trás' de sua obra" é juntarmos tudo: trajetória, depoimentos e composições para encontrar uma resposta fechada sobre sua psique, contudo, o esforço de Sovik é "prestar atenção à maneira em que a voz narradora da obra é modulada e às perspectivas que ela propõe, para quem ouve e tenta entender por essa audição simpática, sobre a escravidão como 'característica nacional do Brasil'" (SOVIK, 2009, p. 137). Para a professora Liv Sovik é "como se Caetano cantasse um *lied*: ele transforma o texto para destacar sua beleza. O resultado, extremamente lírico, incomoda o ouvinte que quer ouvir, no disco, uma posição crítica sobre as relações raciais brasileiras" (SOVIK, 2009, p. 135). Mas não é preciso ir longe, sabemos que Caetano Veloso e o movimento tropicalista tem um laço intrínseco com o discurso das três raças e da mestiçagem como fusão da sociedade brasileira, é a partir da solidariedade negra, segundo a autora, que recai, constantemente, na versão freyreana a beleza das relações que produziram por aqui uma cultura híbrida e nova, tropical e sem pecados, antropofágica e sem grandes conflitos.

> Assim, entre as faixas iniciais, Caetano coloca em pauta o tema da escravidão, com uma reza alinhada com a vitalidade popular negra; a meditação de um abolicionista sobre o impacto dos escravos na paisagem real e imaginária do Brasil, uma referência ao repertório popular dos "pretos" e à Abolição; e uma visão triunfal da

> libertação dos escravos pelo seu maior líder no Brasil Colônia. Cada faixa produz um quadro sobre elementos da cultura determinados pela escravidão: religião, amor e comunidade; a paisagem; a cultura popular; a utopia do poder. Nenhuma toma posição sobre as relações raciais no presente, mas as emoldura no passado e, como é da natureza da música popular, evoca posturas e sensibilidades atuais do artista, assim como de quem ouve e vibra (SOVIK, 2009, p. 140).

Para a autora, a nostalgia culturalista "não é pela escravidão nem a submissão negra, mas pela simpatia dos negros e a cordialidade de brancos, em sua convivência muitas vezes amena, que supera a brutalidade das hierarquias sociais", "o problema é que a convivência inter-racial harmônica acontece quase invariavelmente quando o negro acolhe e o contrário dificilmente acontece", por isso, Liv Sovik destaca: "quanto ao louvor de Nabuco ao Escravo Bom, tornado lírico na voz de Caetano e retirado de seu contexto conflitivo, parece elogiar o Bom Escravo" em que "na perspectiva de hoje, o trecho parece dizer: 'que bom que os africanos vieram para cá, são muitos bons!' Voltamos ao incomodo do qual partimos". A escritora ainda aponta algumas entrevistas de Caetano ao falar do disco *Noites do Norte* (ver pag. 148) em que o artista defende que todo brasileiro tem sangue negro e é mestiço, e, portanto não é branco aos moldes europeus ou estadunidenses. Essas falas como "tenho um pé na cozinha ou na senzala", "tenho um antepassado negro" aponta a autora, é recorrente, expressa uma forma de eufemismo nacional.

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

> nacionalidade se consolida, é na mistura com negro que se constitui (SOVIK, 2009, p. 148-149).

Continua Liv Sovik, em sua análise de *Noite do Norte*, afirmando que o cantor, ao fazer um dueto com Joaquim Nabuco, resgata seus princípios, seus desejos.

> O choque de ouvir o trecho de Joaquim Nabuco vem da percepção de que estamos diante de alguém, um homem público, membro da elite, uma amante declarado do Brasil-constatado, que fala do que se perdeu com a Abolição e da riqueza espiritual dos escravos em sua relação generosa com seus opressores. Não é costume admitir esse lugar de fala e esse choque é acompanhado de um enigma. Ouvimos Nabuco pela boca de um artista conhecido pela sua resistência à categorização e que, portanto, suscita expectativas de parte de quem quer ouvir uma perspectiva crítica. Mas o lugar de onde Caetano faz seu dueto com Nabuco, por mais misturadas que tenha, sido suas heranças genéticas e culturais, por mais que Nabuco tenha sido abolicionista e Caetano, artista desconcertante, esse lugar ocupado por Caetano, traduzido para os termos de hoje, é mais o do senhor do que o de escravo (SOVIK, 2009, p. 152).

Essa maneira de pensar como misturados produzem e possibilitaria o ambiente nacional, em que todo brasileiro, seja ele branco ou negro, estão indelevelmente marcados pela trajetória histórica, em seu centro o trabalho compulsório, o qual resultou em nossa constituição como povo. As afirmações de FHC e Caetano, em que pese, aqueles que afirmam como tendo "um pé na cozinha" ou "tenho um pé na senzala" aparecem como emblemas, alegorias para a autora, pois essas declarações são habitualmente afirmadas por pessoas que não estão nem na cozinha, muito menos na senzala, refletiriam um discurso espetaculoso, não porque seja inverossímil, mas visto que, reforçam a harmonia desejada por parte das elites brancas brasileiras. É através deste discurso que a branquitude se consolida como narrativa sob a história. Desta forma, a autora se propõe não a dizer o que é branquitude, mas a mostrar como ele se efetiva e se mostra numa plataforma discursiva em que se consolida uma imagem integradora e apaziguadora das contradições, da violência, sendo esta, uma violência simbólica, a do encobrimento e do falseamento. Aqui, todavia, parece-me conter uma

análise de como o poder se efetiva pelo disfarce e pelo encobrimento dos conflitos existentes nas relações raciais. Além disso, parece-me que a indicação da autora é demonstrar: "no Brasil todos têm sangue negro", ou seja, é outro modo de invisibilizar o branco como agente histórico, é como se não houvessem brancos no Brasil. Como afirmou Liv Sovik os binarismos para Caetano entre "branco-negro, ruim-bom, é menos excitante, esteticamente, do que o modelo da mestiçagem, a multivocalidade e a ambivalência" (SOVIK, 2009, p. 155).

A própria narrativa sobre o abolicionismo de Joaquim Nabuco me parece um mito fundador, já que seu discurso ressalta a bondade de setores brancos de elite em destruir o sistema escravagista que seus antepassados construíram e não por interesses propriamente economicistas, inclusive visto a *posteriore* que a denominada Abolição não foi capaz de transformar a ordem racial existente. O branco, manteve-se como hegemonia e capaz de estabelecer narrativas que coubessem a um novo entendimento do passado sob sua nova ótica.

O trabalho de Liv Sovik, portanto, explora os discursos de pretensos democratas, amantes da cultura popular e dos que constantemente afirmam que "Aqui ninguém é branco", suas narrativas ao buscarem uma nova versão do Brasil, sem binarismos e diversificado, recaem nos velhos discursos que alimentam os mitos da democracia racial e da mestiçagem como elemento da relação afetuosa que nos marca como povo. A pesquisa de Liv Sovik, aponta para como esses discursos (o elogio à mestiçagem) tomaram conta de todos os aspectos da cultura brasileira, as mais elaboradas e as mais críticas produções intelectuais. Apesar de novos aspectos e particularidades restabelecerem antigos desejos coloniais, reforçam privilégios e dissimulam as desigualdades raciais. Sendo, nos discursos públicos e culturais um dos espaços que a branquitude se apresentaria como fenômeno amplamente partilhado e perceptível as práticas dos sujeitos.

4.4. BRANQUITUDE COMO PROPRIEDADE, PRIVILÉGIO E AUSÊNCIA (ANULAÇÃO) DOS BRANCOS NOS ESTUDOS DE RELAÇÕES RACIAIS

Lourenço Cardoso é poeta, historiador de formação e tem um dos principais trabalhos produzidos contemporaneamente sobre o tema da branquitude no Brasil. Em 2008, defendeu na Universidade de Coimbra a dissertação intitulada *O branco "invisível": um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 – 2007)*. Já em 2014 sua tese de doutoramento em

Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista – UNESP teve o título de *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*.

Cardoso em sua dissertação ratifica a tese usual entre os teóricos da branquitude de que este é um *lugar racial da superioridade* (Haraway, 1995: 7-41; Steyn, 2004: 115–137), mas o mesmo defenderá que a "ideia de superioridade racial constituinte da identidade racial branca, não é um traço de essência, é uma construção histórica e social e, por isso, pode ser desconstruída (Hall, 2003: 335-349)" (CARDOSO, 2008, p. 173). Para Lourenço Cardoso, "trata-se de uma tarefa a ser realizada cotidianamente por brancos anti-racistas, que vivem o conflitos de, por um lado, pertencerem a um grupo opressor e, por outro lado, colocarem-se contra a opressão" (CARDOSO, 2008, p. 173). Esta afirmação do historiador é importante, daí decorre sua hipótese de que há uma *branquitude crítica* e outra *branquitude acrítica*, as quais buscarei tratar ao longo desta análise. Inicialmente, a branquitude crítica seria o "indivíduo ou grupo branco que desaprovam publicamente o racismo" e a branquitude acrítica o fenômeno "individual ou coletiva que sustenta o argumento em prol da superioridade racial branca". Consequentemente, sua posição é não naturalizar o racismo e a branquitude em que a identidade racial branca seria impreterivelmente racista, logo, a "única alternativa encontrada seria a extinção da branquitude" (CARDOSO, 2008, p. 176). A afirmação de Lourenço de que "o problema não está na diferença, e sim, na utilização da distinção que objetiva a inferiorizar (Santos, 2006d: 290)" se coaduna com o que tentei afirmar no primeiro capítulo dessa dissertação, a relação entre diferença e desigualdade.

Para Lourenço Cardoso "essa é mais uma das razões que faz com que considere que mais imprescindível do que a supressão da raça é a abolição da concepção de superioridade atribuída à ideia de raça" (CARDOSO, 2008, p. 176), lembrando que a concepção de raça antes do século XIX não tinha necessariamente conotações racistas ou de superioridade, mas de pertença e de diferença. Também o professor e sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2005) expõe que nem toda concepção de raça tem conotações racistas e de superioridade. Entretanto, um dos elementos centrais da branquitude seria o privilégio, esse componente, contudo, envolve todos os brancos críticos ou não, ela é desvinculável da imagem que a brancura garantiu ao longo dos séculos (beleza, inteligência, moralidade etc.). Na concepção de Cardoso o privilégio pode ser enfrentado pelos brancos antirracistas como explicitou:

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

Como explicitou de certa forma, Lia Vainer Schucman (2014) em seu trabalho de campo, o privilégio se exerce mesmo entre indivíduos pretensamente críticos e contrários as ações racistas, contudo, os privilégios e vantagens que a sua condição de branco tem em amplos aspectos da sociedade e da vida social são difíceis de serem questionados, pois, estão em todos os lugares e relações. Ou seja, que a crítica ficaria prejudicada pelas posições sociais. Desde a batida policial, acesso ao trabalho e escolaridade, até as escolhas de casamento e relacionamento afetivos, o privilégio parece agir beneficiando brancos ou quase brancos. Portanto, o privilégio é a intimidade e o cerne da branquitude, não importaria, como afirmou Cardoso, a posição crítica ou acrítica do sujeito. Obviamente que esse processo se viabilizou e se estruturou na sociedade brasileira pela construção de uma memória acerca da *pretensa* superioridade branca que envolve o privilégio e a branquitude. Segundo Cardoso, os estudos de branquitude contribuiriam para compreender as relações entre o privilégio e o racismo. Destaca o autor:

> Problematizar o branco pobre ilustra a complexidade existente quando se olha de perto o indivíduo ou grupo branco. Em uma modesta hipótese, acredito que problematizar a branquitude na sua diversidade pode contribuir para ampliar e aprofundar o conhecimento sobre as sutilezas da lógica de classificação social que, ao resultar em múltiplas e distintas hierarquias, gera prejuízos para uns e privilégios para outros. Se, como já foi assinalado, o ponto em comum entre os diversos grupos brancos seria a obtenção de privilégios, é natural que os privilégios obtidos sejam diversos

> entre si. A compreensão dos múltiplos aspectos da branquitude pode resultar na maior complexificação das diferentes formas de privilégios obtidos pelos brancos em práticas racistas, por vezes, sutis (CARDOSO, 2008, p. 182).

Lourenço Cardoso a partir das referências do historiador estadunidense George Lipstz e do sociólogo brasileiro Carlos Hasenbalg propõe que a branquitude é como uma "propriedade" e as quais está associada indiscutivelmente a "ganhos materiais" (desigualdades racial segundo Carlos Hasenbalg), isto é, "a branquitude se manifesta no acesso desigual à habitação, à hipoteca, à educação, à oportunidade de emprego e à transferência de riqueza herdada entre as gerações", intensificando "esse 'valor em espécie' estimularia os brancos a 'investirem' na sua identidade racial e manterem-se coesos (Rachleff, 2004: 103)" (CARDOSO, 208, p. 183). A opção teórica por um funcional marxismo realizada por Cardoso fica evidenciada, pois a análise esclarece que se trata de um comportamento coletivo acionado por um posicionamento em relação à posição de classe e raça estruturalmente articuladas e projetadas como consciência coletiva. Lourenço indica ainda que um dos problemas da academia brasileira é reforçar a hegemonia das pesquisas sobre relações raciais voltadas aos estudos dos negros, supondo a espoliação das camadas não brancas, mas não compreendendo que o racismo estrutural se alicerça como um ""valor em espécie" para os brancos". Para o mesmo, a "lógica de raciocínio da intelectualidade restringe-se em pensar no conflito racial como causador de um 'déficit em espécie' para os negros, não pensando na implicação da branquitude nesse processo (Piza, 2002: 67)" (CARDOSO, 208, p. 183). A constatação seria compreendida e correlacionada à concepção anterior de privilégio e de hegemonia branca (*establishment*) que como demonstra Andreas Novy, a hegemonia é "um estado de supremacia que deve abranger a política, mas também a economia e a sociedade" (NOVY, 2002, p. 355).

Uma das primeiras discussões realizadas na literatura internacional sobre branquitude[43] se referia sobre a visibilidade ou não da identidade racial branca para os próprios brancos. Como demonstra Lourenço Cardoso, a branquitude foi sucessivamente apontada por integrantes e intelectuais relacionados a uma crítica militante (como nos

[43] Ver: PIZA, Edith, 2000: 97-125 e 2002: 59-90; FRANKENBERG, Ruth, 1999b: 70-101; CARDOSO, Lourenço, 2008, p. 190.

casos de Guerreiro Ramos e Maria Aparecida Silva Bento), isso porque a identidade é um fenômeno relacional que em momentos é apontada de fora. No entanto, Lourenço Cardoso revê essa literatura que o precede e conclui que a identidade é constantemente vista e acionada pelos brancos, que se entendem como grupo racial, mesmo que tentem dissimular ou a tratem como normalidade ou como sendo a identidade natural do ser humano. Isso foi reafirmado posteriormente por Lia Vainer Schucman em seus trabalhos. Para Lourenço Cardoso,

> [...] a idéia de invisibilidade da identidade racial branca é colocada como a metáfora "Porta de vidro". Piza sugere que o branco ao perceber que ele possui identidade racial assemelha-se a um choque em uma porta vidro. Isto é, o branco não enxergaria sua identidade racial branca porque umas das características dessa identidade cultural seria se expressar enquanto invisível. Portanto, quando o branco se apercebe enquanto grupo racial, o impacto é tamanho, que a autora compara ao impacto do choque de uma pessoa distraída em uma porta de vidro. Aliás, de acordo com Edith Piza, um dos passos a para construção de uma branquitude que suprima seus traços racistas, seria justamente o branco enxergar-se como grupo racial, assim como enxerga os outros grupos não brancos.
>
> A idéia de invisibilidade como uma das características principais da branquitude tornou-se objeto de controvérsia na teoria sobre branquitude. Há autores que argumentam nessa direção (Ware, 2004a: 34; Frankenberg, 1999b: 70-101; Rachleff, 2004: 108), enquanto outros, com os quais partilho a idéia, criticam o argumento de que o branco não se enxerga como grupo racial (Frankenberg, 2004: 307-338; Wray: 2004: 353). Como foi mostrado em outra parte, o branco sul-africano não considera sua identidade racial branca invisível (CARDOSO, 2008, p. 190-191).

Para Cardoso, consequentemente, a identidade racial branca "desde o primeiro encontro dos europeus com os africanos e ameríndios, houve uma delimitação em que portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses e alemães foram marcados ou se auto-marcaram como brancos". Para o historiador, portanto, "mais importante do que pensar

sobre a suposta invisibilidade racial do grupo branco, seria analisar as formas como essa identidade cultural é marcada (Frankenberg, 2004: 307-338)". Alerta o autor, "vale sublinhar que, a idéia de invisibilidade acaba por ser outra marcação para branquitude, uma significação que acaba por ser praticada pelos próprios teóricos, sobretudo norte-americanos, pelo que não seria prudente aos pesquisadores brasileiros seguirem nessa perspectiva sem maiores questionamentos" (CARDOSO, 208, p. 191). A hipótese de Lourenço Cardoso em sua dissertação consistia em,

> Nesta dissertação a minha primeira preocupação foi, ao olhar para produção acadêmica brasileira sobre relações raciais, analisar a escassez do branco enquanto tema de pesquisa e sua preponderância no papel de pesquisador. Com o propósito de realizar uma sociologia das ausências e das emergências pesquisei em diferentes universidades brasileiras teses e dissertações na área das relações raciais. Pude, então, perceber a emergência do tema branquitude e, nesse âmbito, a contribuição trazida pela influência e mobilização do movimento negro (Santos, 2006c: 86-125) (CARDOSO, 2008, p. 203).

Do quadro levantado pelo autor em *O tema da branquitude fica implícito nas produções acadêmicas brasileiras*, pode-se constatar a ausência de trabalhos no campo da Antropologia Social no período pesquisado pelo autor. Os trabalhos geralmente estão situados na disciplina de História, Comunicação Social, Psicologia Social, Ciências Humanas, Educação e Educação Física. Entretanto, o autor não menciona nenhum trabalho realizado pela antropologia que circundam as pesquisas sobre imigração e colonização europeia no Sul do Brasil, por exemplo. Os trabalhos de Giralda Seyferth[44] que abrange as ideias de identidade étnica-racial, racismos, colonização etc., não são referenciados. Por outro lado, na etnografia há outros trabalhos que evidenciaram já em seus títulos os conflitos étnicos entre indígenas e brancos, a exemplo da tese de doutorado de Silvio Coelho dos Santos publicada em 1973, intituladas *Índios e brancos no sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng,* a qual pode ser considerada um importante documento da antropologia sobre a interação entre os

[44] SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e questão racial no Brasil. REVISTA USP, São Paulo, n.53, p. 117-149, março/maio 2002.

Xokleng e os brancos (germânicos). Sem dúvida, a tese de doutorado de Ilka Boaventura Leite sobre os viajantes europeus em Minas Gerais publicado em 1996 e denominado *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX* em que a antropóloga apresenta as concepções e representações dos viajantes acerca dos escravos e libertos que encontraram em sua viagem no interior da província se dão em grande medida a partir das formações destes através de suas identidades étnicas (ou seja, como ingleses, alemães, franceses) como brancos, em que estes compartilhavam visões com as elites locais brasileiras formando identidades que perpassam a ideia de ser brancos, os quais podem ser evidenciados nos materiais etnográfico analisados pela autora[45].

Em sua pesquisa, Cardoso ainda fortaleceu a ideia de que a branquitude foi pauta do movimento negro e a partir disso resultou na incorporação pelo Estado e pela academia, portanto, a conclusão resulta na importância da política do movimento negro influenciando essas esferas. Para o mesmo, a política de ações afirmativas é um exemplo importante de uma pauta do movimento negro que foi implantada e que resulta na constante reflexão acadêmica, principalmente inserção de novos sujeitos no âmbito da universidade.

Em sua tese de doutoramento com o título *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*, Lourenço Cardoso estudou através do método de entrevistas o "branco pesquisador que estuda o negro, a cultura, o 'universo' negro". Sua questão/problema consistiu em "Por que o branco pensa o Outro e não em si?" e, por conseguinte, "o que leva o acadêmico branco a pesquisar o negro e esquecer-se de si?", portanto, buscou identificar as características culturais e psicológicas da branquitude contemporânea utilizando tanto das teorias sobre a raça, os estudos de branquitude e também dos estudos "descoloniais" e da epistemologia clássica.

[45] Essas referências servem para apontar que a branquitude pode ser evidenciada por outras óticas que não a do exclusivismo da temática. Mas lembrando de que neste caso (estudos), trata-se do branco "étnico"; identidade marcada não apenas pela cor, mas principalmente pela origem nacional/étnica. O caso do "branco genérico" brasileiro é mais complexo e de fato não tem sido muito estudado na antropologia; neste o marcador étnico não é tão visível, embora possa aparecer em referencias à ancestralidade europeia (mas já dentro da chave da mestiçagem). Talvez sejam por meio das identidades nacionais ("moderna") que os brancos se disfarçam para não tratar propriamente de identidade racial.

> Ser branco significa mais do que ocupar os espaços de poder. Significa a própria geografia existencial do poder. O branco é aquele que se coloca como o mais inteligente, o único humano ou mais humano. Para mais, significa obter vantagens econômicas, jurídicas, e se apropriar de territórios dos Outros. A identidade branca é a estética, a corporeidade mais bela. Aquele que possui a História e a sua perspectiva. No ambiente acadêmico ser branco significa ser o cientista, o cérebro, aquele que produz o conhecimento3. Enquanto ser negro significa ser o objeto analisado por ele. Justamente com base nesse antagonismo branco pesquisador e negro objeto que propus o título principal desta tese: "A rebeldia do desejo". A metáfora diz que o objeto se rebelou e resolveu estudar o pesquisador. Lembrando que, na epígrafe, Alice nos revela que o cientista branco não permite "que a 'ameba' saia do frasco para interrogá-lo". Digamos que, nesta tese, a "ameba" saiu do frasco e revoltou-se. O "objeto negro", aquele que é um "objeto" de "repulsa" e de "desejo"4, rebelou-se. Em outras palavras, ocorreu a "revolta dos objetos"; "a rebelião do desejo"; "a rebelião da ameba"; "a revolta do micróbio". Diante disso, nos resta a seguinte pergunta, no que consiste a rebelião? (CARDOSO, 2014, p. 17).

Neste trabalho, posteriormente, o autor buscou demonstrar que a branquitude brasileira assentada no tipo ibérico (mestiços biologicamente e culturalmente retratados como não-brancos) guarda ao mesmo tempo em si uma negação da branquitude, já que os brasileiros ou os que vieram posteriormente serviram como brancos puros ou ideais, assim sendo, "a ideia de que a branquitude brasileira possui a característica de não-branquitude marcante desde sua herança ibérica. Em outras palavras, ser branco brasileiro significa possuir um aspecto de não-branquitude. Ser branco brasileiro significa ser branco não-branco" (CARDOSO, 2014, p. 18). Consequentemente, o branco brasileiro (branco não-branco), para o autor, tem um desejo por embranquecer cada vez mais e assim subir na hierarquia racial, que também existe entre os brancos. No entanto, esse branco reivindica sua parte não-branca, por exemplo, quando afirma a valorização do bronzeado, entretanto, para Cardoso não significa uma valorização direta ao negro, mas sim ao corpo branco bronzeado com opção de realizar tal mudança.

O autor ainda dentro da sua concepção de branquitude crítica e branquitude acrítica, diferencia a branquitude da branquidade, sendo que "branquitude seria a identidade branca positivada e a branquidade a identidade racial branca não positivada" (CARDOSO, 2014, p. 19). Entretanto, acredito que essa diferenciação seja problematizável já que mesmo com a existência de crítica de setores brancos, radicalmente democráticos e engajados na construção da justiça social e igualdade racial, como apontou Maria Aparecida Silva Bento, esses são dotados de privilégios e dificilmente conseguem se desvencilhar das vantagens que detém em nossa sociedade, mesmo que a crítica seja importante. Como aponta Cardoso, ela não é capaz de enfrentar em si mesma o privilégio estrutural que constitui a branquitude.

Portanto, a crítica é a tomada de consciência branca, porém as vantagens materiais e simbólicas têm persistido em meio às críticas realizadas, ela é uma espécie inconclusa, já que se ela é supostamente efetivada o branco que nega constantemente sua beleza hegemônica (e os frutos resultantes desse valor), suas vantagens nas maiores e menores esferas da vida pública e privada, o faria de forma a ser reprimido e arcar com a violência produzida por seu próprio grupo. Ou seja, esse branco já não é branco, "quer ser outra coisa" e, portanto, é rapidamente excluído da identidade e assim também não exerceria o poder para mudar qualquer coisa. De outra forma, nem todos os aspectos do privilégio podem ser racionalizados, assim sendo, há partes não perceptíveis ao sujeito, já que as vantagens são acionadas antes que o seu corpo propriamente chegue ao local, quando apenas a sua insígnia branca se faz presente.

Isso pode ser constatado quando uma pessoa com status social ou riqueza é anunciada, ao entrar no recinto ela deve corresponder à cor, caso ela seja negra, rapidamente, pode-se perceber a surpresa dos envolvidos na cena, é a insígnia que se quebrou. Logo, um branco pode vir a se assemelhar a negro, mas jamais será negro, porque sempre terá vantagens, sejam as menores possíveis, ele terá. Já para Lourenço Cardoso, um branco que negue seu privilégio e viva entre a cultura negra, arca com seu bônus e seu ônus, sem negar completamente a afirmação do autor, entretanto, reforço que suas vantagens estarão salvaguardadas em relação a um negro de cor. Sua cor pode ser dissimulada, mas não apagada. Esses são os laços que a branquitude é relacionável à brancura. E dessa afirmação, o autor também reconhece:

> Entretanto, mesmo que se diga negro, aos gritos, o branco não enfrentará o racismo destinado ao

> negro, nem tampouco deixará de receber os privilégios raciais por ser branco. Além disso, fora dos "espaços negro-cêntricos", pode vir a silenciar-se a respeito de sua "orgulhosa" autodefinição como negro, por causa dos ônus que isto lhe acarreta, tais como conflito no foro íntimo: mãe, pai, filho, esposa, esposo, patroa, patrão, amigo, por causa do racismo persistente nas sociedades racializadas (Hasenbalg, 2005, p. 230-231) (CARDOSO, 2014, p. 40).

Assim sendo, para Cardoso, os brancos podem variar entre "O branco como Drácula ou age como tal, ele 'não se enxerga'"; "O branco é como o Narciso, ou age dessa forma, ele somente enxerga a si"; "O branco é onipresente, já que se coloca em todos os espaços, dissimulando-se como universal" (CARDOSO, 2014, p. 268). Ainda entre as suas conclusões sobre o pesquisador branco, o autor destaca as importantes seguintes características:

> A atitude do pesquisador de não questionar sua branquitude é uma tradição acadêmica.
>
> O branco pesquisador do negro-tema também é uma pessoa "sincera", "engajada" na prática antirracista.
>
> O pesquisador branco do negro-tema também reproduz discursos racistas nos seus espaços privados. Desse modo, alguns contradizem aquilo que defendem em público (CARDOSO, 2014, p. 269).

Portanto, para Lourenço Cardoso, a branquitude pode se apresentar no âmbito da academia e na relação pesquisador-objeto, pois a branquitude se expressaria nas relações de poder.

4.5. A BRANQUITUDE COMO "IDENTIDADE RACIAL BRANCA", CONTROVÉRSIAS DA BRANCURA E SUA RELAÇÃO COM O RACISMO

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

Ao utilizar entrevistas como métodos da investigação entre sujeitos de diversas classes sociais, gêneros, origens, fenótipos e faixas etárias, a pesquisa de Lia Vainer Schucman busca demonstrar as diversas e complexas dimensões da branquitude na vida social, em que tal fenômeno age de maneira objetiva e subjetiva reforçando privilégios, construindo padrões de inteligência, beleza, hierarquias entre as diversas modulações de cor, competência e cultura em todas as instâncias da sociedade brasileira. Sua pergunta central é "quem é o branco e como a ideia de raça, bem como o racismo operam na constituição dessa identidade", procurando "denunciar os privilégios simbólicos e materiais que estão postos nessa identidade" (SCHUCMAN, 2004, p. 25). Deste modo, um dos entendimentos de Lia Schucman sobre a branquitude é que o fenômeno se manifesta como *identidade*, consequentemente, eu buscarei explorar tal concepção mais adiante.

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

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

> pelos problemas sociais dos negros, mestiços e indígenas (Bento, 2002) (SCHUCMAN, 2014, p. 27).

Para a autora, a branquitude se propaga nas relações e nas estruturas sociais, através de elementos que sustentam e reforçam o fenômeno, garantindo o *privilégio racial* dos brancos, estes resultam em vantagens sociais que só podem se manter por meio da propagação da branquitude como ideologia e como campo hegemônico, o que parece ter sido acionado por Florestan Fernandes como a "ordem racial dos brancos", ou ainda, aspectos do "mundo dos brancos". Tais questões também já apareceram nos autores acima analisados neste capítulo. A partir disso Schucman lança outras perguntas de investigação:

> Assim, é importante perguntar: quais os significados da branquitude em nossa cultura? De que forma ela se caracteriza? Quais as identificações em semelhanças e diferenças que os sujeitos brancos constroem com a branquitude? Quais os processos em que a raça opera na constituição dos sujeitos como brancos? Como a própria ideia de raça e os valores da branquitude diferenciam e hierarquiza, internamente o grupo de brancos em nossa sociedade? A questão aqui é entender como os pressupostos falsos ou imaginários sobre a raça – quando esta, do ponto de vista biológico, não existe – passaram a ter efeitos concretos tão poderosos que regulam praticas cotidianas, percepções, comportamentos e desigualdades entre diferentes grupos humanos (SCHUCMAN, 2014, p. 28-29).

Ao introduzir um histórico sobre os estudos de branquitude e as primeiras pesquisas em que se envolve o branco como problemática de pesquisa, Lia afirma que é a partir da década de 1990, principalmente nos Estados Unidos, que se inicia uma virada nas ciências sociais e humanas, nas quais os estudos passam a deslocar as investigações das antigas perspectivas em que sujeitos não-brancos, são constantemente racializados e estudados, para abrir caminho de pesquisas que passam a inserir a categoria de raça também aos brancos. Schucman demonstra que neste período uma série de pesquisas são constituídas paralelamente em outros lugares do mundo, abarcando países como Inglaterra, África do Sul, Austrália e Brasil. Este movimento de viragem epistemológica, segundo a autora, é influenciada pelos estudos feministas que também

neste período buscaram recolocar as relações de gênero "em outros parâmetros", possibilitando compreender "a categoria de gênero como relacional, passaram também a estudar e levantar "o problema do homem", retirando assim a mulher do foco problemático no qual recaíam os estudos sobre as desigualdades de gênero" (SCHUCMAN, 2014, p. 46). Estes estudos tiveram como objetivo "tirar o olhar das identidades consideradas de margem e voltar para a autoconstrução do centro com o intuito de olhar, revelar e denunciar também o seu conteúdo, que até então havia sido provado de análise crítica" (SCHUCMAN, 2014, p. 46-47).

Entretanto, seu histórico carece de problematização, já que neste mesmo caso a psicóloga reconhece a existência de estudos percussores da branquitude tanto nos Estados Unidos, quanto no Brasil, anteriores aos estudos de masculinidade, por exemplo. Porém com base na análise de Lourenço Cardoso (2008) a autora separa os trabalhos anteriores como não sendo parte do denominado "estudos críticos sobre a branquitude", recolocando estes como emergidos na década de 1990, mas atribui a estes trabalhos precursores como estudos que refletiram a identidade racial dos brancos. Entretanto, quais as diferenças entre os trabalhos iniciados na década de 1990 e os estudos anteriores? Já que a autora ao citar o primeiro trabalho realizado nos Estados Unidos, em que W. E. B. Du Bois em seus livros *Darkwater* de 1920 e *Black Reconstruction in the United States*, publicado em 1935, o historiador e sociólogo estadunidense passou a analisar os brancos, demonstrando que no interior da classe trabalhadora, os trabalhadores brancos utilizavam da sua identidade racial acima dos interesses de classe, sendo que, estes trabalhadores aproveitavam do racismo para se beneficiarem e garantirem privilégios em detrimento aos trabalhadores não-brancos, reforçando assim a supremacia branca. É, portanto, já nos trabalhos de Du Bois que conceitos fundamentais para compreender a branquitude são lançados, ou seja, as próprias ideias de privilégios, supremacia branca e identidade racial branca.

Lia Schucman apresenta ainda outros autores como precursores dos estudos de branquitude, entre eles, Frantz Fanon com *Pele Negra, Máscaras Brancas* de 1952 e no Brasil, Guerreiro Ramos com o artigo *A patologia social do 'branco' brasileiro* de 1957. Diferente do que aponta a autora, apesar destes estudos não poderem ser aglutinados de fato, como pertencentes a um campo de estudo específico, demonstrei nessa dissertação que os estudos de Guerreiro Ramos e de outros autores, no Brasil, foram constituintes de um outro olhar sobre as relações raciais, inclusive lançando em grande medida as bases conceituais e

problemáticas que mais tarde viriam a ser utilizados pelo que a autora descreve como campo de estudo da branquitude, a partir da década de 1990. Demonstro que a produção desses autores é sempre retomada e intensificada, não necessariamente avançado[46].

Contudo, Lia Vainer Schucman em diálogo com outros autores procura definir o conceito de branquitude.

> Definir o que é branquitude e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade branca. Isso porque, nesta definição, as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam, se colam e se descolam umas das outras, dependendo do país, região, história, interesses políticos e época em que estamos investigando. Ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições lugares sociais que os sujeitos ocupam. Portanto, a branquitude precisa ser considerada "como a posição do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis" (Steyn, 2004, p. 121). Neste sentido, ser branco tem significados diferentes compartilhados culturalmente em diferentes lugares. Nos EUA ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil está ligado à aparência, ao status e ao fenótipo; na África do Sul fenótipo e origem são importantes demarcadores de branquitude. Podemos então concordar com Sovik (2004), que argumentou que, no Brasil, "ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser

[46] Talvez caiba notar que os autores anteriores (Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes quando utilizam branquitude ou conclusões que possamos interligar a concepção de branquitude, estes não utilizavam o termo como um conceito específico e bem definido – o que não significa que não refletissem sobre o tema.

> branco não exclui ter sangue negro" (Sovik, 2004, p. 366) (SCHUCMAN, 2014, p. 56).

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

Portanto, a branquitude estabelece, segundo a autora, um lugar de poder, tanto poderes materiais, quanto simbólicos, o qual deve ser analisado e estudado a partir da sua externalidade e expressão. Por conseguinte, o poder da branquitude se constitui como "princípio da circulação ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão consciente ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdade racial" (SCHUCMAN, 2014, p. 57). Para Schucman esse procedimento de compreensão que envolve identificar o poder da identidade racial branca retira a exclusividade do entendimento do racismo como elemento individual e o recoloca como fenômeno estrutural e estruturante. Logo, sendo facilmente impregnável e agindo sob todos os sujeitos.

Através de outros autores como Edith Piza (2002), Ruth Frankenberg (1999; 2004), Lourenço Cardoso (2008) e Wray (2004), a autora apresenta a discussão acerca do reconhecimento da branquitude como identidade dos brancos. A branquitude como identidade racial para Piza e Frankenberg, pode ser invisibilizada no dia-a-dia, não atribuindo à

brancura aspecto racial, tornando-a representação da normalidade e naturalidade do homem universal, portanto, o branco se estabeleceria cotidianamente como o gênero ideal, seja como a raça natural ou isento de racialidade. A invisibilidade, entretanto, é um mecanismo discursivo, uma postura em que a identidade racial branca não deixa de existir, mas é compreendida como invisível, logo, ela pode ser acionada ou não, dependendo do lugar, situações e interesse dos sujeitos. A constatação de reconhecimento dos privilégios apontada por Schucman dirige a análise para a consciência do branco sobre sua condição de vantagem numa sociedade em que não-brancos são vítimas de inúmeras barreiras. Acredito que negros e não-brancos também possuem dada consciência do privilégio e da identidade racial branca, pois, ao serem expostos às barreiras raciais, identificam o branco como ideal e sua cor como empecilho, reconhecem a brancura como privilégio de quem a possui.

Os privilégios materiais construídos historicamente são identificáveis por Lia Schucman através de estatísticas e autores que buscaram analisar a relação da raça como promulgadora das desigualdades sociais, entretanto, os privilégios materiais não podem ser considerados apenas como objeto do passado escravista, mas "significa que ser branco produz cotidianamente situações de vantagem em relação aos não brancos" (SCHUCMAN, 2014, p. 59). A psicóloga reforça a ideia apresentada por autores como Carlos Hasenbalg (1979) que as desigualdades não podem ser compreendidas apenas através das determinações de classe, como muitas abordagens marxistas buscaram reforçar nas últimas décadas, quando não consideravam o racismo como fenômeno estrutural. Assim, Carlos Hasenbalg (1979) aponta a necessidade de compreender os elementos como raça e classe como interdependentes.

> Assim, o autor aponta falhas tanto na teoria marxista sobre a questão racial quanto nas teorias coloniais, demonstrando que a primeira não dá conta de explicar o racismo entre as classes baixas e fora das estruturas de classes, e a segunda, teoria colonial, não explica a exploração de classe, bem como as relações entre estrutura e dominação de classes, opressão e estratificações raciais. Para preencher essa lacuna nas suas interpretações, Hasenbalg demonstra como a opressão racial beneficia não só capitalistas brancos como também brancos não capitalistas. Assim sendo, a maioria dos brancos tem vantagens tanto com a

> opressão racial quanto com o racismo, pois são os mecanismos racistas que fazem com que a população branca tenha vantagem no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam privilégios materiais e simbólicos mais desejados. Além disso, os brancos têm privilégios menos concretos, mas que são fundamentais no que se refere ao sentimento e à constituição da identidade dos indivíduos, tais como honra, *status*, dignidade e direito à autodeterminação (SCHUCMAN, 2014, p. 61).

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

> No entanto, uma das perguntas a serem feitas aqui é sobre de que forma e como os sujeitos brancos agem para que estes privilégios sejam mantidos e perpetuados. Ou o que faz com que grande parcela da sociedade tenha estes privilégios e não os perceba. Maria Aparecida Bento (2002) argumenta que os brancos em nossa sociedade agem por um mecanismo que ela denomina de *pactos narcísicos*, alianças inconscientes, intergrupais, caracterizadas pelas ambiguidade, e, no tocante ao racismo, pela negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social. Assim, a branquitude é "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" (Bento, 2002, p. 5) (SCHUCMAN, 2014, p. 66).

O pacto narcísico indicado por Schucman através das ideias de Maria Aparecida Silva Bento possibilita pensar na reafirmação dos privilégios como dispositivos na sociedade brasileira, assim com a condição de apatia generalizada que envolve a sociedade brasileira com as desigualdades raciais. Entretanto, o pacto narcísico não afetaria somente brancos, mas todos, por meio dos seus efeitos amplamente propagados pela cultura hegemônica e televisiva da indiferença e do sensacionalismo que reforçaria a naturalização da violência e da pobreza da negritude. Dessa maneira, a branquitude é "um dispositivo que produz desigualdades profundas entre brancos e não brancos no Brasil, em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida", possibilitando sujeitos brancos exercerem "posições de poder sem tomar consciência deste *habitus* racista que perpassa toda a nossa sociedade" (SCHUCMAN, 2014, p. 67). A psicóloga concorda, ainda, com o trabalho de Liv Sovik que aponta que "os meios de comunicação de massa têm importante papel de produção e reconstrução desses estereótipos. Assim, os discursos midiáticos produzem efeitos materiais nas relações raciais brasileiras" e apresentam o "quanto os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, e que isto (re)produz a hegemonia do branco como valor estético" (SCHUCMAN, 2014, p. 67).

Ao tratar dos *padrões de beleza* e suas relações com a branquitude em suas entrevistas, Schucman identifica constantemente nas falas dos sujeitos da pesquisa que a beleza é uma categoria e um valor atribuído substancialmente à brancura. Isso em razão de que a sociedade brasileira construiu socialmente uma hierarquia estética na qual os sujeitos classificados ou considerados como brancos estão no ponto alto dessa escala. No entanto, não se pode compreender o branco como um perfil unificado, ele é um perfil diverso, determinado quase sempre por tipo ideal imaginário e depende exclusivamente da relação entre os polos correspondentes postos em relação. O fenótipo é matéria de comparação instantânea e primeira, sendo que a cor, ou traços fenotípicos são compreendidos como as manifestações visíveis ou detectáveis da composição genética de um indivíduo, no qual, a brancura se expressa ou não. Em sociedades híbridas ou que imperam a mestiçagem, a leitura das características físicas podem ser dificultadas, embaralhadas ou associadas a outros elementos alusivos aos status da brancura, como o dinheiro ou modo de se vestir, por exemplo. Entretanto, o sujeito quase sempre precisa estar dentro do nível de gradação fenotípica aceitável aos polos sociais que fazem a sua leitura.

Os perfis ideais narrados nas entrevistas realizadas por Schucman possuem consonância aos que são amplamente divulgados pelos meios de comunicação brasileiros. Estes perfis são compostos por traços como olhos claros, cabelos loiros e lisos, pele clara e demais traços (lábios, por exemplo) denominados de *finos*. A pesquisa da autora demonstra que este perfil opera inclusive entre os brancos, hierarquizando-os. Como é indicado por uma das entrevistadas "para mim há diversos tipos de brancos muito bonitos, mas estou falando de um tipo Brad Pitt, loiro de olhos claros" (SCHUCMAN, 2014, p. 113). Os perfis ideais se tornam aspirações, desejos, modelos e desta forma se constituem em convicções, princípios, doutrinas e até mesmo em ideologias. Como se pode averiguar, os padrões de beleza branca, fixados como hegemônicos e generalizados como ideal, mas numericamente raros proporcionalmente à população brasileira são aplicados a todos (brancos e não brancos), servido de arquétipo de seleção, privilegiando os sujeitos que mais conseguem congregar características estéticas ou morais (como "trabalhador", "bom moço", "pessoa de bem") consideradas próprias da brancura.

> Lia: E negro muito bonito?
> - Ah, esses negros com estilo, exótico, tipo rasta e com traços finos. Agora japonês... Em geral não acho eles muito bonitos, são todos muito parecidos, iguais aos índios, mas os japoneses me atraem porque são mais determinados e menos malandros que os brasileiros (SCHUCMAN, 2014, p. 113).

Nesse trecho da entrevista o que se observa é que a brancura é atribuída a pessoas negras através dos traços finos e a lógica do trabalho ou a determinação dos japoneses. Todavia, ao usar o termo "brasileiros", a entrevistada recorre a uma diferença comum para designar os nacionais, que não se trata diretamente de quem nasce no Brasil. O termo tanto comum na literatura histórica serve para designar descendentes de portugueses ou mestiços destes com africanos ou indígenas, o que para a autora reforça a tese das três raças exposta por autores como Gilberto Freyre.

> Lia: E por que você acha que, com um branco muito bonito, você não tem chances? E por que teria com um negro muito bonito. Qual a diferença?

> É que, para um branco muito bonito eu estou fora dos padrões, né? Eu sei que tenho um rosto muito bonito, mas estou fora do peso (risos)... E com um negro? Eu sei que eles adoram loiras (risos)... não é? Olha os jogadores de futebol, os pagodeiros, eles sempre estão acompanhados de loiras (Vanessa) (SCHUCMAN, 2014, p. 113-114).

Mesmo sendo branca e loira a entrevistada por Schucman, esta afirma estar fora do padrão por não se enquadrar no peso, supondo que a brancura ideal é um conjunto de arquétipos, no qual ela não se inclui, pois ela já não estaria adequada à competir ou ser desejada por um branco ideal. No entanto, ela reconhece que o seu perfil, mesmo não sendo o ideal de branca, teria vantagens de se relacionar com um negro que a mesma considera "muito bonito", este não sendo branco, aceitaria mais facilmente sua brancura fora do padrão ideal.

Entretanto, a cor como insígnia pode variar como ideal, dependendo de outros fundamentos, influenciando os gostos. Nos casos estudados pela psicóloga a identidade branca pode oscilar e está sempre relacionada ao que se entende como branco, todavia, a brancura aparece correlacionadas à concepção de raça. Schucman explica:

> Nos dois casos, os entrevistados dizem apenas lembrar que são brancos quando percebem a diferença em relação a outra identidade racial. Podemos então pensar que toda e qualquer identidade singular e coletiva só se constrói em relação à outra, ou seja, só aparece quando há uma contraposição. A diferença, no caso desta identidade racial branca, surge nas duas falas associadas a aspectos que são significados negativamente em relação à alteridade. A identidade é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros, portanto só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, a beleza – associada nas falas ao cabelo que não é ruim, ou a beleza que se contrapõe à feiura, que lembra Marcelo de ser "um cara meio isolado" no território da periferia nomeada por ele como feia – aparece como um marco estético de igualar-se e diferenciar-se entre "nós/brancos" e "outros/negros".
>
> Aqui, cabe perguntarmos o motivo de Isabela achar que seu cabelo nunca está "ruim". Como

> todos nós, Isabela deve acordar despenteada ou com os fios embaraçados. Mas quando falamos de raça, o que se coloca não é o próprio cabelo real, mas sim a lembrança de que ela, Isabela, é branca, e é branca porque o cabelo do amigo é considerado "ruim', e o dela não. Na fala de Marcelo, minha pergunta foi sobre quando ele se lembraria que é branco. Ele, imediatamente, lembra-se de bairros em que esteve, bairros pobres, nomeado por ele como pretos e feios. O que isso teria de positivo em relação à branquitude como identidade? Neste momento, não aparece que Marcelo lembre de algo que ele é, mas sim daquilo que não é e que outros são: não é pobre, não é preto e também não é feio (SCHUCMAN, 2014, p. 115-116).

Lia Vainer Schucman continua demonstrando que,

> Note-se também nos entrevistados uma grande ambiguidade no tocante à cor da pele. O que está em jogo não é a cor da pele, mas sim a ideia de raça colada a ela. Os padrões estéticos dos entrevistados não remetem à tonalidade de cor da pele, mas sim a traços, feições e cabelo, que aparecem nas falas como relacionados ao que os entrevistados nomearam como brancos, independentemente das diferentes tonalidades da brancura dos sujeitos. Quando Vanessa fala de um negro bonito, ela se refere aos traços afinalados, assim como os outros entrevistados falam dos traços afinados para descrever o branco como característica racial. Outro fator que demonstra isso é que quando pergunto o que é uma pessoa bonita, o indivíduo moreno aparece como padrão estético dominante – moreno de raça branca:
> Lia: entre as diferentes raças, você acha que alguma é mais bonita?
> Acho que branco é mais bonito. É o que eu acho... por ter uma cara mais europeia.
> Lia: E o que seria mais europeia?
> Uma cara mais, não sei, acho mais bonito...
> Lia: Mais bonito por quê?
> Na verdade acho branquelo loiro feio pra caramba, tipo nórdico. Bonito é o europeu tropical, tipo do mediterrâneo, cabelo escuro, pele um pouco

> morena, mas de raça branca, com traços afinados (João) (SCHUCMAN, 2014, p. 116-117).

Nas perguntas realizadas pela psicóloga Lia Schucman, entre seus entrevistados, é possível compreender a branquitude como uma "ideia de superioridade moral e intelectual" exposta em suas respostas. Constata a autora:

> A explicação para as desigualdades raciais econômicas entre brancos e não brancos, segundo os depoimentos aqui elencados, está relacionada primeiramente à escravidão e à colonização. Porém, quando perguntei quais eram os motivos para as desigualdades continuarem após o regime escravocrata e por que eles achavam que os brancos estavam hoje nos melhores bairros das cidades e ocupavam os cargos de maior prestígio e de poder na sociedade, entre outros privilégios, as respostas recaíram no argumento de que há algo intrínseco na cultura dos brancos que dariam a eles atitudes intelectuais e morais superiores a dos não brancos (SCHUCMAN, 2014, p. 120).

O que fica claro, é que as características físicas e biológicas são associadas ou correlacionadas a atributos morais, éticos e intelectuais, o que reforça a ideia da raça como elemento socialmente disseminado. A ideia da superioridade que engloba o racismo está, portanto, sempre em jogo. Também o que ocorre nas narrativas apresentadas por Lia Schucman é que a chave em que operam os discursos são recorrentemente explicados, também, pela ideia de cultura, sempre "justificadas pela ideia de raças superiores e inferiores, foi substituída pela de culturas superiores e inferiores, permanecendo a hierarquia entre a civilização branca europeia e as civilizações africanas" (SCHUCMAN, 2014, p. 123).

Schucman em seu livro ainda procura demonstrar como "A branquitude em ação – formas de manutenção de poder e o 'medo branco'" (SCHUCMAN, 2014, p. 124), em que a autora a partir da concepção de poder de Michel Foucault (2001) em que "o poder não se tem, o poder se exerce", ela se pergunta quais são "estas formas de exercer e manter a branquitude neste lugar simbólico de poder?" (SCHUCMAN, 2014, p. 124-125). Declara a autora que:

> Um primeiro ponto que percebi é que a maioria dos brancos em seus depoimentos sabem que são

> privilegiados em relação aos não brancos. Quando pergunto, no entanto, quais são as formas em que eles entendem que são privilegiados, muitos não se reconhecem como agentes de atitudes racistas. Sujeitos que dizem não ser protagonistas de atitudes racistas, de uma certa maneira, são favorecidos pelas atitudes racistas dos outros (SCHUCMAN, 2014, p. 125).

A manutenção do poder da branquitude se sustenta exatamente porque há um pacto que se alimenta pela coexistência de duas atividades fundamentais, uma correlacionada à ação direta do racismo, sejam essas práticas abertas ou não, visíveis ou invisíveis, e a outra, pelo fato de que a conservação do sistema só se sustenta, porque há pessoas que se beneficiam diretamente dos resultados da opressão. Desta maneira é como se existisse uma economia da exploração, com aqueles que exercem um ato racista, ou aqueles que exercem o poder nos moldes foucaltianos. Ainda, aqueles que dele tiram vantagens/proveitos. Nem sempre essas duas atuações são realizadas pelos mesmos sujeitos, porém, são eles efetivamente juntos, que por meio da ação e do silêncio reproduzem a lógica perversa da branquitude e do racismo. Aqui estaria correlacionadas à branquitude e o racismo.

> João e Vanessa deixam claro de que forma se mantém os privilégios da branquitude. Não estamos mais falando de sentimentos preconceituosos, mas sim das ações que mantém os brancos em melhores lugares que os não brancos. Neste mesmo sentido, foi possível perceber o quão ambíguo é o reconhecimento dos privilégios para os sujeitos, pois me pareceu que eles sentiam pesar e vontade de mudança em seus depoimentos sobre os privilégios que viviam em seus cotidianos. No entanto e no decorrer das entrevistas, percebi que reconhecer os privilégios não era ao mesmo tempo querer abrir mão deles (SCHUCMAN, 2014, p. 126).

Outra observação interessante da autora é que os reconhecimentos dos privilégios não necessariamente se tornam matéria de conscientização política que impulsionam ações que enfrentem a proliferação das desigualdades. Por exemplo, aparece nas narrativas que ao mesmo tempo que as pessoas entrevistadas descrevem os privilégios que possuem e assumem que retiram deles vantagens, ao serem

perguntados sobre a política de ações afirmativas, por exemplo, posicionam-se radicalmente contrários, por defenderem certa ideia de igualdade de condição, mesmo que essa seja desconstruída em seu próprio discurso e prática. Além disso, apontam que a aceitação desse tipo de política pelos não-brancos é se colocarem num lugar de inferioridade. A controvérsia nos discursos dos entrevistados evidenciam parte do pacto defendidos por Schucman e por Maria Aparecida Silva Bento.

Portanto, é por meio do privilégio que a branquitude constitui seu pacto narcísico, consequentemente, o privilégio precisa ser matéria de estudo e das pautas políticas dos movimentos sociais e das organizações que se propõem em enfrentar o racismo brasileiro. O privilégio guarda em si a ideia de que, por meio de dom natural, talento ou superioridade[47], o indivíduo ou grupo, neste caso, é merecedor de vantagens, sempre em detrimento da maioria dos outros indivíduos ou grupos. Por conseguinte, o privilégio é sempre uma condição especial, atribuída por meio da concessão de quem exerce o poder naquele momento, assim sendo, o privilégio se apresenta no âmbito do institucional, mas também na esfera das relações sociais.

Segundo o dicionário online, uma das características do privilégio é a "situação de superioridade, amparada ou não por lei ou costumes, decorrente da distribuição desigual do poder político e/ou econômico". Outro elemento utilizado por Lia Vainer Schucman é o *medo*, em que a psicóloga através da leitura que faz da historiadora Célia Maria Marinho de Azevedo (1987) a qual escreveu o livro *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*, relacionou o *medo* resultante acerca do negro no imaginário do homem branco escravocrata do século XIX ao acreditar que estes, sendo a maioria da população do Brasil no período, poderiam tomar o poder e assim como no Haiti realizarem uma revolução contra as elites brancas senhoriais. A tese do medo, que nos

[47] Pensando que no Brasil o privilégio (seja de raça, classe etc) não tem tanta base em ideologias de meritocracia como em outros países como os EUA. Há muitos estudos antropológicos (ex. DaMatta; 1984, James Holston; 2013) que mostram como no Brasil as elites e classes mais privilegiadas têm um senso de direito ao próprio privilégio (ou seja, nem sempre disfarçado por ideologias da igualdade), estando isto inclusive institucionalizado, em leis como a da "cela especial" (o que Holston chama de "cidadania diferenciada"), ou hoje na própria ideia de "pessoas de bem" versus "os bandidos", a recusa entre certos segmentos sociais de aceitar a ideia de direitos humanos universais. Certos grupos sociais são pensados como tendo explicitamente mais direitos que os outros.

apresenta Celia Maria de Azevedo é interessante para pensarmos a constância de relações existentes no Brasil de hoje com sua história colonial, tal concepção é confirmado pela historiadora através de documentos históricos, tais como matérias de jornais do período, a exemplo dos que permeiam o pós-revolta dos malês de 1835 na cidade da Bahia. Em que a histeria levou os senhores de escravos a endurecer e reprimir com muito mais intensidade qualquer tipo de ações consideradas subversivas no interior das senzalas e casebres. O medo tem sido constantemente estudado pela psicanálise e demais áreas das ciências humanas, e tem sido relacionada a ações de ódio e violência. Edward Said, também tratou em seu livro *O Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente* que uma das maiores forças do eurocentrismo e seus campos intelectuais construíram tipografias sociais de outros grupos humanos apontando estes como inferiores, sexualizados e moralmente violentos, essa compreensão produziu no Ocidente uma verdadeira fobia contra árabes, africanos e tudo que não era o próprio o "eu-ocidental".

> A partir da análise sobre as relações de poder hierarquizante exercidas através da percepção dos fenótipos, é possível constatarmos que, mesmo que um sujeito se torne consciente da ideologia racista e a partir disto lute contra ela, no seu corpo estão inscritos significados racializantes, ou seja, o corpo está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade, uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual o corpo branco, ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à branquitude balizam uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais status e valor do que outros (SCHUCMAN, 2014, p. 145).

A branquitude como campo ideológico constitui concepções de corpos em que operam noções de brancura, como já comentado aqui, essas não são unificadas e estão sempre sob ação das relações e das amplas noções de brancura que são possíveis em estado de gradação existir em um país como o Brasil em que a miscigenação é uma fato sociológico. Entretanto, o que demonstra Lia Schucman é que essas

gradações no interior da brancura se instituem como hierarquias, o que a autora demonstra a partir de classificações narradas pelos sujeitos das entrevistas, em que surgem termos como *encardido, branco e o branquíssimo*, além de uma série de variações decorrentes destes, devido a mestiçagem e o próprio envolvimento de outras categorias, como a ideia de classe. Além disso, a autora realiza a leitura do atravessamento entre raça e gênero, no qual as relações de poder que envolvem as fricções entre o feminino e o masculino não deixam de imperar, as "relações de gênero funcionam por meio de um sistema de signos e símbolos que representam normas, valores e práticas", sendo que estas "transformam as diferenças sexuais de homens e mulheres em desigualdades sociais, sendo estas tomadas de maneira hierárquica valorizando o masculino e o feminino" (SCHUCMAN, 2014, p. 147). Entrecortado pela branquitude, mulheres brancas nunca são consideradas como homens brancos, entretanto, possuem vantagens em relações às mulheres e homens negros em espaços que a raça sobressai em relação ao gênero, por conseguinte, mulheres negras estão na base inferior de todos os tipos de relação. As relações se tornam mais complexas conforme se pode adicionar outros elementos, tais como sexualidade, classe e deficiência, por exemplo.

> Como apontado na literatura sobre o tema, a branquitude se refere a um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial. Este lugar é, na maioria das vezes, ocupado por sujeitos considerados brancos. No entanto, a auto-inclusão na categoria branco é uma questão controversa e pode diferir entre os sujeitos, dependendo do lugar e do contexto histórico. Portanto, é importante perceber que brancura difere de branquitude. A brancura são as característica fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos que, na maioria dos casos, são europeus ou euro-descendentes. Por isso, é importante pensar que os sujeitos brancos não têm em sua essência uma identificação com a branquitude, mas, sim, processos psicossociais de identificação (SCHUCMAN, 2014, p. 170).

Lia Schucman ao diferenciar brancura e branquitude, estabelece a branquitude como identidade e ideologia. E a brancura como dado fenotípico, todavia, a brancura é a marca e a insígnia que operam e

constituem a branquidade como elemento ideológico, o que só pode ser compreendido pela história da colonização e a imposição ocidental de mundo que consequentemente converteu o homem branco em modelo civilizatório.

O trabalho de Lia Vainer Schucman possibilita evidenciar a partir de entrevistas, como a branquitude opera nos discursos de diferentes pessoas em contextos sociais diversificados, estruturando a branquitude como uma narrativa compartilhada através de base assentada no privilégio, hegemonia e identidade branca.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao eleger a branquitude como tema da minha pesquisa de mestrado, não podia imaginar o quanto ela me inquietaria ao longo deste processo de dois anos de estudos. Agora, no processo de finalização desta etapa, percebo a sua complexidade e a minha dificuldade em concluí-la. Dizem que o curto tempo da dissertação é insuficiente para rastrearmos e perseguirmos o fenômeno que pretendemos e nos planejamos investigar. De fato, o que percebo é que o tema não se esgota aqui, ele parece apenas ter iniciado. Para tanto, finalizo essa etapa de pesquisa, com mais dúvidas do que certezas. Assim, nas considerações finais são alguns questionamentos suscitados nesse processo.

No começo deste trabalho, partimos da ideia apresentada nos estudos contemporâneos da branquitude, em que esta surgia como sendo fenômeno histórico, interseccional, relacional, um lugar estrutural de vantagem e de privilégio. Tal fenômeno consistiria em práticas e identidades culturais complexas, que não necessariamente fossem marcadas ou fixas, mas nas quais essas identidades eram referenciadas por certas noções de brancura firmadas pela concepção de superioridade racial "branca". Considerando esses aspectos, entendemos a branquitude como paradigma, que agiria e operaria como valor simbólico e material dentro e para além de um modelo de relações sociais desiguais instituídas a partir do sistema colonial escravista e que penetrara a nossa formação como nação e como povo. A branquitude, portanto, ao longo da história brasileira agiu ocasionando efeitos, *através* e *nas* relações de poder. Produzindo dessa maneira, violências de todos os tipos.

Ao selecionar no primeiro capítulo a ideia de raça como eixo norteador e o "branco" como elemento de direção da pesquisa, procurei compreender como a concepção de raça se constituiu como categoria de definição, categorização, classificação e hierarquização dos seres humanos, persistindo de alguma maneira até os nossos dias. Como emblema do qual temos dificuldades de nos desvencilhar de maneira absoluta, a conclusão é de que a raça impregnou tudo e mesmo quando pensamos não estarmos falando dela, ela se faz presente. Conforme apontado no primeiro capítulo, ela performa, por todas as vias, com a superioridade racial do branco, e consequentemente tem um laço intrínseco com a branquitude. Pois, foram capazes, juntas, de estabelecer noções de civilização e de cultura em que ainda estamos condicionados à valorizar a brancura como ideal.

Ao abordar no primeiro capítulo Friedrick von Martius, Arthur de Gobineau, Silvio Romero e Nina Rodrigues como interlocutores, pode-

se dizer que apesar de suas distintas abordagens em torno da raça, da ideia de nação e civilização, o branco nestes autores adquiriu um papel central, representando noções de superioridade em comparação a outros grupos por eles inferiorizados. Em todos estes autores, a raça esteve relacionada à necessidade de regulamentação da vida, à necessidade de controle dos corpos e do controle populacional para a formação da nacionalidade e do povo brasileiro. Além disso, influia na própria concepção de cultura nacional em que o debate do teor e caráter sobre a mistura entre africanos, indígenas e europeus era fundamental para designar o que viria a ser o futuro da nação. É importante considerar que apesar das nuances e controvérsias sobre a miscigenação e as concepções de raça (poligenismo ou monogenismo), entre os autores aqui debruçados, a brancura apareceram como paradigma hegemônico, na persistência em demonstrar cientificamente estes como representantes da civilização e do progresso, ao mesmo tempo que a branquitude passava a construir constantes narrativas sobre a superioridade dos outros elementos "raciais". Desta maneira, a branquitude é consequentemente um discurso sobre a superioridade branca e da pretensa inferioridade dos não-brancos. Portanto, ela também se apresenta como narrativa.

No século XIX, foi importante perceber que as disputas em torno da ideia de *identidade nacional*, cuja base busquei indicar, foi inaugurada por Martius, em que já ressaltava a mistura das três raças como elemento unificador da nação – e que, controversamente, o elemento branco (português) se sedimenta como centro identitário hegemônico. O branco como ideal se desdobra de modo diferente em cada autor como ao longo do trabalho tentei demonstrar, mas a partir de referenciais muito próximos, tais como civilizador, civilizado, descobridor, belo, forte e racialmente superior. O peso do elemento *raça* (biologia), portanto, era imenso e apareceu muitas vezes associado aos desafios e dificuldades que o meio (cultura) impunha ao branco para que nos trópicos este pudesse realizar o feito de instaurar aqui uma civilização. Em torno disso, para alguns autores como Martius e Silvio Romero as relações com outros grupos, como africanos e indígenas foram necessárias e úteis. Neste entendimento do que seja o branco e a sua relação com africanos, indígenas, etc.; pode-se perceber um determinismo otimista (em que a miscigenação era tida como positiva), e um determinismo pessimista (em que a miscigenação foi compreendida como degenerativa) sobre o futuro da nação e sobre a formação do povo brasileiro. Processo do qual resultou o debate em torno da ideia de pureza. Apesar dessas diferenças, ficou perceptível que os autores

analisados usam a centralidade do branco como espinha dorsal da identidade nacional – seja o branco pensado em termos de raça biológica, etnicidade ou cultura. A branquitude, desta maneira, foi evidenciada como identidade racial em que imperava a apologia da nossa herança branca e a necessidade, por diferentes vias, de se construir uma nação civilizada e branca.

No segundo capítulo desta dissertação, refleti sobre a suposta persistência da problemática da raça e do racismo no Brasil no pensamento social brasileiro através da análise de três autores: os sociólogos Gilberto Freyre com seu livro *Casa Grande & Senzala* (1933); Alberto Guerreiro Ramos em *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (1957) e Florestan Fernandes e o livro *O negro no mundo dos brancos* (1971). Por meio da leitura e análise dos autores, identifiquei que a problemática da *brancura* e da própria *branquitude* já se fazia presente também nesses. Quando cada um destes, à sua maneira, ao tratarem da formação social, cultural ou ainda da existência de uma ordem racial, abordaram esta temática e refletiram acerca do papel do branco nas relações raciais (mas não a centralidade dos seus estudos), o qual também foi problema central de minha pesquisa.

Poder-se-ia declarar que entre estes pensadores, Gilberto Freyre tem um status diferenciado dos demais, ao lançar a tese em que pensa a formação brasileira através das relações culturais, essas existentes entre a Casa-Grande e a Senzala, o autor adotará uma abordagem que estabelece uma ruptura controversa com as abordagens racialistas e eugênicas anteriores. Todavia, esse autor resgata autores como Martius e Silvio Romero para pensar a formação sócio-histórica brasileira e as relações raciais no país através da chave hibridísmo/convivência. Ao se apresentar como marco, Freyre, estabelece uma nova hegemonia em que busca submeter a raça aos termos culturais, a partir do elogio à mestiçagem como elemento sincrético entre europeus (principalmente portugueses), africanos e indígenas, constando-se que o autor reafirma a persistência do homem branco como catalizador do hibridismo e da nação brasileira.

Já tanto em Florestan Fernandes quanto em Guerreiro Ramos, encontrei uma abordagem crítica à análise hegemônica de Gilberto Freyre, onde é compreendido por estes como uma espécie de intelectual orgânico à ordem racial mantida após abolição da escravidão. O interessante é que ao realizarem as críticas acerca da tese freyriana, os dois intelectuais lançam princípios básicos do que viria a se constituir, a partir dos anos 1990, o campo de estudo da branquitude no Brasil.

Guerreiro Ramos, em uma abordagem mais questionadora, analisa a produção científica e intelectual acerca das relações raciais no Brasil, inclusive questionando a produção de autores como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Gilberto Freyre. Ao problematizar diretamente a posição de intelectuais considerados brancos, o sociólogo identifica a branquitude como um lugar de privilégio e uma ideologia que institui a brancura e o branqueamento como paradigma social altamente compartilhado. Essa ideologia, seria largamente promovida por intelectuais brancos no que denominou de "patologia social do 'branco' brasileiro" que não sendo branco em padrões europeus ou estadunidense buscariam constantemente lembrar sua herança europeia e exotizar os laços com elementos africanos ou indígenas. Portanto, essa ideologia aparece ainda como elemento estético, psicológico e social. Para o autor, a branquitude é uma problemática sociológica, que como ideologia teria inclusive influenciado as caraterísticas de pesquisa da sociologia e da antropologia brasileira, ambas engajadas, segundo o autor, em transformar o problema racial do país em uma questão do negro, ausentando o branco das análises sobre o racismo. A branquitude em Guerreiro Ramos já se anunciaria como um pacto entre o grupo branco e desta corresponderia a uma identidade baseada no privilégio e na concepção de superioridade racial.

Fernandes, por outro lado, também apontou para uma "transição" e o reconhecimento de uma ordem racial dos brancos, o qual denominou de o "mundo dos brancos". Neste, o negro teria dificuldades de se qualificar, pois, o sistema seria feito por brancos e para brancos, assim se constituindo como uma ordem excludente na qual raça e classe seriam interdependentes. Muitas das questões também levantadas por Fernandes serão retomadas e influenciarão os estudos contemporâneos da branquitude. Ao denominar a branquitude em seu próprio texto, o autor não restringe a branquitude à identidade racial apenas; apresenta elementos estruturais onde a raça e outros domínios como classe se inter-modulam. Elementos estes concebidos como historicamente constituídos e, portanto, particulares ao Brasil. O mesmo ainda vê a branquitude em termos de sua eficácia social, portanto, em ideologia, em que a invisibilização de seu status hegemônico estaria ligada ao ideal da mestiçagem.

A meu ver, a importância desses autores é que eles lançam no Brasil críticas iniciais que apontaram para um novo olhar sobre o problema racial brasileiro, em que pese, a identificação do branco como elemento de produção das desigualdades raciais, assim como a própria constatação de um fenômeno próximo do que imaginamos como

branquitude. A base de pensamento que será difundida por esses autores será retomada pelo campo de estudos que vem se formando desde a década de 1990 no Brasil. Mesmo que esses novos pensadores façam outros intercâmbios acadêmicos, como por exemplo, a interlocução com pesquisas estadunidenses e de outras partes do mundo, a problemática para os mesmos, circunscreve-se em torno da base de pensamento difundida principalmente por Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes.

Para tanto, no terceiro e último capítulo busquei apontar algumas discussões que permeiam o debate acerca da branquitude na atualidade. Para isso, elegi quatro autores principais, Maria Aparecida Silva Bento, Liv Sovik, Lourenço Cardoso e Lia Vainer Schucman. Neste item percebi que a partir de diferentes abordagens os estudos desses autores têm percorrido os trajetos indicados através das leituras anteriores. Apesar da intensa pesquisa e o foco que se tem atribuído aos estudos específicos do tema, estes persistem no entendimento da branquitude como identidade racial, como privilégio assegurado historicamente a partir de um pacto narcísico entre os elementos tidos como brancos para assegurarem suas vantagens simbólicas e materiais. A branquitude se apresentou em linhas gerais como um repertório cultural, uma narrativa sobre as relações raciais em que se sobressai a valorização do branco em meio a um discurso apologético da mistura. Assim, a branquitude também se constituiria como um lugar de fala, um olhar sobre as relações raciais. O que se observa é a persistência da raça social como objeto de estudo e categoria a ser estudada, assim como suas intersecções com as noções de gênero e classe social.

O que se vê entre os autores abordados é uma linha de complementaridade, relacionadas à certas questões acerca da branquitude, que retomam princípios de estudos anteriores tanto brasileiros, como estrangeiros. As questões aparecem em torno da invisibilidade branca (CARDOSO, 2008; SOVIK, 2009) nos estudos das relações raciais e no discurso público, a persistência da raça social como categoria a ser estudada (SCHUCMAN, 2014), assim como suas intersecções com as noções de gênero e classe social (BENTO, 2002). Além disso, a branquitude aparece relacionável de maneira ambivalente com a brancura, portanto, a elementos estéticos e fenotípicos (SCHUCMAN, 2014), mas também a ideais imaginados e amplamente compartilhados e produzidos, apontando para certos padrões fenotípicos que historicamente foram sendo valorizados por amplos mecanismos culturais (SOVIK, 2009). Portanto, “o corpo está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista” (SCHUCMAN, 2014, p. 145). A branquitude surge como elemento de desigualdade de

acesso as condições da vida na sociedade brasileira (BENTO, 2002; CARDOSO, 2008; SCHUCMAN, 2014), em que os brancos aparecem tendo mais facilidade (privilégios, vantagens) do que não-brancos, portanto, agindo também por meio das e nas relações de poder através do que alguns autores denominaram de "pacto" (BENTO, 2002; CARDOSO, 2008; SCHUCMAN, 2014). A branquitude se apresenta ainda como discurso público em meio ao discurso da mestiçagem (compartilhada amplamente no plano cultural), nesse caso, sobressai a branquitude (SOVIK, 2009). Ainda para estes autores, a branquitude, surge tanto como fenômeno, paradigma, bem como mecanismo nas relações de poder. A branquitude seria um fenômeno não necessariamente biológico, mas como imagem compartilhada (SOVIK, 2009) e como ideologia (BENTO, 2002; CARDOSO, 2008; SOVIK, 2009, SCHUCMAN, 2014). Como ideologia, torna-se para estes autores um problema estratégico, pois permeia práticas sociais em que os "discursos de afeto, que aparentemente religam setores sociais desiguais, mas a hierarquia racial continua vigente e, em um conflito eventual, ela reaparece, enfraquecendo a posição de pessoas negras." Assim, o "valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quando "raça" não é mencionada. A defesa da mestiçagem às vezes parece uma maneira de não mencioná-la." Sendo que a "linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos" (SOVIK, 2009, p. 50). Para estes autores, a branquitude como tema é uma emergência, uma questão problema e expressa um lugar racial da superioridade em que há uma necessidade de olhar o indivíduo ou grupo branco identificando as sutilezas em que as classificações sociais reforçam desigualdades e hierarquias (BENTO, 2002; CARDOSO, 2008).

Outro ponto interessante aqui é o esforço de buscar situar o branco enquanto agente histórico no Brasil. Isto significa, retirar o branco do seu lugar invisível, não-marcado, de pano de fundo, inclusive nas ciências sociais brasileiras. No contexto contemporâneo – digamos, "multicultural" – torna-se possível enfrentar o problema de frente, buscar esta visibilização de modo explícito nos estudos de raça, porém, diante de uma herança histórica, onde o branco (ou as relações de poder que envolvem a brancura) tem se subsumido no tema da mestiçagem.

Parece-me que as questões de poder também são adequadas para pensar a branquitude, levando em consideração que ela é, em boa parte, invisível ou invisibilizada (ou cuja eficácia deriva em larga medida desta "invisibilização", no caso do Brasil), não tendo agente aparentemente fixo, está difuso na sociedade e opera contextualmente. É reconhecível

principalmente através dos seus efeitos práticos e cotidianos (não estando explicitamente encastelado em instituições como foram as Leis de Jim Crow nos EUA ou o Apartheid sul-africano). A branquitude brasileira está difusa nas consciências, instituições, artes, literatura, esferas públicas, mídia etc., como o trabalho de Sovik, por exemplo, demonstra. Ainda a ideia de pacto narcísico parece interessante para re-situar o poder nas pessoas, e não dno plano abstrato das estruturas – ainda que muitas vezes de modo inconsciente, as pessoas possam agir ativamente para manter seus privilégios. A ideia de pensar uma identidade (entre brancos ou mais difusa) no sentido de reproduzir os privilégios, mas que não é explícita e consciente por parte dos atores, parece-me adequada para o caso brasileiro, sem negar que exista o reconhecimento dos privilégios. Neste caso, trata-se de repensar o próprio conceito de identidade – ou seja, não apenas relacional e contextual. Ela pode ser invisibilizada também, substanciar-se em efeitos práticos difusos (e não apenas em termos substanciais do tipo "nós somos"), e se desenrolar num plano inconsciente ou indireto (ou seja, via seus efeitos – no caso, principalmente manutenção de privilégios) como parece ser, em boa medida, o caso da branquitude no Brasil, que de fato não é simples de pensar na chave clássica da identidade enquanto fronteiras explícitas entre grupos étnicos e/ou raciais.

A partir daí, as análises levam a questionar se a branquitude seria um paradigma, um fenômeno ou ainda um dispositivo de poder? Como paradigma implicaria em um modelo, talvez de pensar a identidade nacional. Entretanto, pareceu-me sempre um modelo despistador, pensando na mestiçagem, o paradigma parecia falar de si, para anunciar um outro – o branco, no qual deviria me deter. Por isso, pareceu-me necessário interrogar os dilemas discursivos em torno da mestiçagem na história brasileira, buscando compreender o que estava por trás do seu enunciado. Como fenômeno consistia afirmar que a branquitude era algo observável e particularmente algo especial que literalmente poderia ser visto e, portanto destrinchado. Mas, ao longo deste trabalho e da própria experiência de vida, percebi com Liv Sovik que, o que quer que seja, a branquitude no Brasil é produto de um desenvolvimento histórico específico que nem sempre pode ser objetivado, ou definido de maneira clara, projetada como uma coisa ou lugar. Talvez por ser um fenômeno interseccional e que tem grande habilidade de se camuflar de maneiras variadas, sendo assim, ora raça, ora classe, no mesmo momento que emerge das e nas relações de gênero. Portanto, ela é um fenômeno e não o é, assim como é um paradigma, no mesmo momento que como padrão seu rastro nos impede notá-la. A branquitude aparece ainda como um

dispositivo de poder. Ou seja, não é algo que exista em si, mas que pode ser vislumbrado através dos efeitos que produz – no caso, as desigualdades raciais e outras (econômicas etc.,).

A branquitude parece ainda hoje, de modo metafórico, sendo um vulto branco, veloz, que podemos hora ou outra apreendê-lo. Não em sua totalidade, mas em pequenos feixes de luz que emite quando passa. Podemos captar a branquitude, por exemplo, quando ligamos algum programa de tevê aberta ou lemos alguma revista brasileira e a branquitude está ali, em sua forma mais explícita, no entanto, é preciso ter um olhar predisposto a identificá-la. Ela se exibe ainda em determinados espaços sociais privilegiados como em restaurantes finos, salas de aula de universidades públicas ou em lugares socialmente desprezíveis como prisões e favelas, porque ao se ausentar a branquitude também inflige seu som. Pois, sendo ela, ao longo do tempo normatizada e uniformizada como paradigma e padrão, sua sutileza necessita que todos nós, tenhamos uma postura de estranhamento, nem sempre fácil de ser praticada. Busquei percebê-la no poder de quem está autorizado a falar no Brasil, deste modo, coube-me, interrogar o pensamento social brasileiro.

Penso que a antropologia social poderia contribuir para o aprofundamento teórico e metodológico da temática, considerando que essa é recorrente no pensamento social brasileiro e nos estudos de relações inter-raciais. Acredito que o campo etnográfico seria capaz de evidenciar o aprofundamento do olhar sobre as relações sociais que permeiam a branquitude brasileira, o foco no trabalho de campo etnográfico poderia contribuir no entendimento dos sistemas de significados culturais envoltos à branquitude nas relações sociais, afetivas, familiares, nos espaços públicos e privados. Por fim, a defesa da emergência da branquitude como um problema de pesquisa à antropologia, parece-me uma questão conclusiva desta pesquisa, já que muitas questões levantadas pelos estudos históricos e contemporâneos atravessam questões relevantes à antropologia e apresentam pontos que necessitam serem aprofundados teoricamente, por meio de uma teoria das interações sociais, pois envolvem processos socioculturais, comportamentais, rituais, técnicas, saberes e práticas sociais complexas que operam produzindo desigualdades e relações de poder.

REFERÊNCIAS GERAIS

ADORNO, S. **Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo**. Novos Estudos, 43, 45-63, 1995.

ALBUQUERQUE, Roberto. **Gilberto Freyre e a invenção do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

ALVES, L. **Significados de ser branco** – a brancura no corpo e para além dele. Dissertação de Mestrado, Departamento de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

AMSELLE, Jean-Loup. **Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere**. California/US: Editions Payont, 1990.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. Reflections on the origin and spread of nationalism. Londres, Verso, 1983.

ANDREWS, G. R. **Negros e brancos em São Paulo**: (1888-1988). Baurú: Edusc, 1998.

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

ARAÚJO, Joel Zito. **A força de um desejo** – a persistência da branquitude como um padrão estético audiovisual. REVISTA USP, São Paulo, n.69, p. 72-79, março/maio 2006.

ARENDT, H. **O Pensamento racial antes do racismo**. In H. Arendt (Org.). As origens dototalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. (pp.339-512) São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AZEVEDO, C. M. M. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Fernando. **A cultura brasileira**. Brasília: Ed. UnB. 4ª ed, 1963.

AZEVEDO, Thales de. **As elites de cor**: um estudo de ascensão social. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1951.

AZEVEDO, Thales de. **Índios, brancos e pretos no Brasil Colonial**. América Indígena, v. XIII, n. 2, abr., 1953.

AZEVEDO, Thales. **As elites de cor numa cidade brasileira**: um estudo de ascensão social. Salvador: Ed. UFBA/EGBA, 1996 [1955].

AZEVEDO, Thales. **Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

BALIBAR, E., WALLERSTEIN. I. **Race, nation, classe, les identities ambigues**. Paris: La Découverte, 1988.

BANKS, Marcus. **Ethnicity: antropological constructions**. Londres, Routledge, 1996.

BARICKMAN, B. J. **"Passarão por mestiços"**: o bronzeamento nas praias cariocas, noções de cor e raça e ideologia racial, 1920-1950. In: *Afro-Ásia* nº 40, 2009, p. 173-221.

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

BARROS, Zelinda dos Santos. **Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça** / Zelinda dos Santos Barros; orientação Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos. Salvador, 2003.

BARTH, Fredrik. 1969. **"Introduction"**. In: Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference. Bergen/Oslo, Univesitets Forlaget; Londres, G. Allen & Unwin, 1969.

BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**; organização de Tomaz Tadeu; traduções de Guacira Lopes Louro, M. D. Magno, Tomaz Tadeu. -- 2. ed. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BENTO, M. A. & CARONE, I. (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo** (2a. ed.). São Paulo: Vozes, 2002.

BENZAQUÉM DE ARAÚJO, Ricardo. **Apresentação das leituras de Gilberto Freyre**. Novos estudos, nº 56, março, p. 9-12, 2000.

BENZAQUÉM DE ARAÚJO, Ricardo. **Guerra e paz**: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

BIANCO, Bela Feldman & CAPINHA, Graça (orgs.). **Identidades**. São Paulo, Hucitec, 2000.

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

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade (R. Aguiar, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira, 1976.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

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

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. Tese de doutoramento em Ciências Sociais. Araraquara: Universidade Estadual Paulista – Unesp, 2014.

CHAUÍ, M. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHIAVENATO, Júlio. **O negro no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHOR MAIO, Marcos. **"A História do Projeto Unesco**: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil." Rio de Janeiro: Doutorado – Ciência Política, IUPERJ, 1997.

COHEN, Ronald. **"Ethnicity: problem and focus in anthropology"**. Annual Review of Anthropology, 7, 1978.

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

CORRÊA, Mariza. **"Sobre a invenção da mulata"**. Cadernos Pagu, vol. 6-7, 1996, pp.35-50.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Edusp/Editora da Universidade de São Francisco, 1998/2001.

COSTA PINTO, Luiz Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro**. 2ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CRAPANZANO, Vincent. **Waiting**: the Whites of South Africa. New York: Random House, 1985.

DAMATTA, Roberto. O que faz o brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua:** espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 4. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura**: política social e racial no Brasil 1917-1945. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIWAN, Pietra. **Raça Pura**: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

DU BOIS, W. E. B. **Black reconstruction in America**. New York: Simon & Schuster, 1935.

DU BOIS, W. E. B. **Darkwater Voices from within the Veil**. (NY: Harcourt, Brace & Co.) Electronic Text Center, University of Virginia Library(HTML), 1920.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. Nova York: Barnes & Noble, 2003.

DYER, R. White. **London and New York**: Routledge, 1988.

DZIDZIENYO, A. **The position of blacks in Brazilian society**. London: Minority Rights Group, 1971.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro:** como a Antropologia estabelece seu objeto. Editora Vozes, 2016.

FACINA, Adriana. **Santos e Canalhas**: Uma Análise Antropológica da Obra de Nelson Rodrigues. Editora: Civilização Brasileira, 2004.

FAGUET, Émile. **L'avenir de la race blanche**. F. Alcan, 1897.

FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1980.

FAUTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

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

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2. Ed. Revista – São Paulo: Global, 2007.

FINE, Michelle. **Off white**: readings on society, race, and culture. Routledge, 1997.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. **Tecnologia e estética do racismo**: ciência e arte na política da beleza. Chapeco: ARGOS, 2007.

FLORESTAN, Fernandes. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

FONSECA, C. **Família, fofoca e honra**: Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares (2 ed.). Porto Alegre: UFRGS Editora, 2004.

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

FOUCAULT, Michel. **Genealogia del racismo**. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 22. ed. Petropolis: Vozes, 2000.

FRANKENBERG, R. **A miragem de uma Branquitude não marcada**. In V. Ware (Org.), Branquidade, identidade branca e multiculturalismo (V. Ribeiro, trad., pp. 307-338.). Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FRANKENBERG, R. **White women, race masters**: the social construction of whiteness. USA: University of Minnesota, 1999.

FREITAS. J. B. **Desigualdades em Distâncias**. Gênero, Classe, Humilhação e Raça no Cotidiano do Emprego Doméstico. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Ordem & Progresso**: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio-século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república. São Paulo: Global, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados & Mucambos**: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. Global: São Paulo, 2006.

FRY, P. **O que a Cinderela Negra Tem a Dizer Sobre a "Política Racial" do Brasil**. Revista da USP, 28, 232-63, 1996.

FRY, P. Política, **Nacionalidade e o Significado de "Raça" no Brasil**. In P. Fry (Org.). A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, Peter. **"O que a cinderela negra tem a dizer sobre a 'política racial' no Brasil"**. Revista da USP, p.122-134, 1996.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. 1.ed., 1995. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologias e histórias. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GLISSANT, Edouard. **Caribbean discourse**: selected essays. University of Virginia Press, Charlottesville, 1989.

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**, Paris: Seuil, 1989.

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

GÓES, Luciano. **A 'tradução' do paradigma etiológico de criminologia no Brasil**: um diálogo entre Cesare Lombroso e Nina Rodrigues da perspectiva centro-margem. 2015. 297 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2015.

GOLDSTEIN, Donna. **"'Interracial' Sex and Racial Democracy Brazil**: Twin Concepts? American Antropologist 101, n.º 3, p. 563-78,1999.

GORENDER, Jacob. **"A Escravidão Reabilitada"**, Ática, São Paulo, 1991.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. Ática, São Paulo, 1978.

GRAHAM, Richard. **The ideal of race in Latin America**, 1870-1940. University of Texas Press, 1997.

GUIMARÃES, A. S. A. **Combatendo o racismo**: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 14 (39), 103-117, 1999b.

GUIMARÃES, A. S. A. **Democracia racial**. Cadernos Penesb, 4, 33-60, 2002.

GUIMARÃES, A. S. A. **Preconceito Racial**. São Paulo: Cortez, 2008.

GUIMARÃES, A. S. A. **Raça e os estudos de relações raciais no Brasil**. Novos Estudos CEBRAP, 54, 147-156, 1999a.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999c.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Preconceito de cor e racismo no brasil**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, V. 47 Nº 1.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. Novos Estudos n.° 43. Novembro de 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad: Tomaz Tadeuda Silva. Rio de Janeiro, Ed: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HASENBALG, C. & Silva, N. V. **Estrutura Social, Mobilidade e Raça**. São Paulo: Vértice, 1988.

HASENBALG, C. & Silva, N. V. **Relações Raciais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. O imaginário da branquitude à luz da trajetória de Grande Otelo: raça, *persona* e estereótipo em sua *perfomance* artística. Afro-Ásia no.48 Salvador July/Dec. 2013.

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

HOLSTON, James. **Cidadania insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

IANNI, Octavio (Org.). **Florestan Fernandes**: sociologia crítica e militante. São Paulo: Expressão Popular. 2004.

IANNI, Octavio. **As metamorfoses do escravo**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

JESUS, Camila Moreira de. Branquitude X branquidade: uma análise conceitual do serbranco. Universidade Federal do Recôncavo Baiano, III Encontro Baiano de Estudos em Cultura, abril de 2012. Link do artigo: http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Branquitude-x-branquidade-uma-ana-%C3%83%C3%85lise-conceitual-do-ser-branco-.pdf

LARRETA, Enrique; GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre:** uma biografia cultural : a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LEITE, Boaventura Ilka (org.). **Negros no Sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Boaventura Ilka. **Antropologia da Viagem**: Escravos e Libertos em Minas Gerais no século XIX. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Vozes, 1976.

MAGALHÃES, Célia. **Os monstros e a questão racial na narrativa modernista brasileira.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MAGGIE, Yvonne. **"A ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil"**. Rio de Janeiro, Tese para o concurso de titular. IFCS/UFRJ, 1991.

MARQUES, João Filipe. **O estilhaçar do espelho**. Da raça enquanto princípio de compreensão do social a uma compreensão sociológica do racismo. In: Ethnologia, n.3-4. Lisboa: Edições Cosmos, 1996, p.39-57.

MARTIUS, Karl Driedrich Phillip von. **Como se deve Escrever a História do Brasil**. Munique, 10 de janeiro de 1843.

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

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Editora da Unicamp, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Herencias colonials y teorías postcoloniales**. In: GONZÁLES, Stephan Beatriz. Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios em el Saber Académico, Cap. IV, Nueva Sociedad, Venezuela, 1996. pp. 99-136.

MILES, R. **Racism**. Londres: Routledge, 1989.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOTTA, Roberto. **Élide, Gilberto, Imagismo e Língua de Universidade**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, n. 69, p. 185-206, 2009.

MOTTA, Roberto. **Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil.** *Estudos Afro-Asiáticos*, s/v, n. 38, p. 113-134, 2000.

MOTTA, Roberto. **Reação a Max Weber no Pensamento Brasileiro:** O Caso de Gilberto Freyre. *Estudos de Sociologia*, v., 13, n. 1, p. 185-206, 2008.

MOTTA, Roberto; FERNANDES, Marcionilia. **"Gilberto Freyre, um enigma genealógico"**. *In*:_____; _____ (Ogs.) *Gilberto Freyre*: *região, tradição, trópico e outras aproximações*. Rio de Janeiro: Instituto Miguel de Cervantes. p. 11-36, 2013.

MOUTINHO, L. **Razão, "cor" e desejo**: uma análise sobre relacionamentos afetivosexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul. São Paulo: UNESP, 2004.

MUNANGA, K. **O anti-racismo no Brasil**. In: Estratégias e políticas de combate à discriminação racial. Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In A. A. P. Brandão (Org.). Cadernos Penesb 5 (p. Niterói: EdUFF), 2004.

MUNANGA, Kabenguele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Cadernos PENESP, Rio de Janeiro, n. 5, p. 15-34, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil.São Paulo: Selo Negro, 2003.

NOUGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco:** estudos das relações raciais. São Paulo: TA. Queiroz, 1985.

NOVELLI, Daniela. **A branquidade em Vogue (Paris e Brasil)**: imagens da violência simbólica no século XXI. 2014. 345 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2014.

OLIVEIRA, Amurabi. **Para Além do Mito da Democracia Racial:** A Questão Educacional no Pensamento de Gilberto Freyre**.** Latitude, Vol. 10, nº 1, pp. 112-133, 2016.

OLIVEIRA, Amurabi. **Educação e pensamento social brasileiro**: alguns apontamentos a partir de Florestan Fernandes e Gilberto Freyre. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014, p. 15-44.

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

PINHO, Osmundo e SANSONE, Livio (orgs.). **Raça:** Novas perspectivas antropológicas. ABA/EDUFBA. 2ª ed, 2008, p. 237-255.

PINHO, Osmundo. **"Relações raciais e sexualidade"**. In: PINHO, Osmundo e SANSONE, Livio (orgs.). Raça: Novas perspectivas antropológicas. ABA/EDUFBA. 2ª ed, 2008, p. 257-283.

PIZA, E. **Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu**. In A. S. A. Guimarães & L. Huntley (Orgs.), Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil (pp. 97-126). São Paulo: Paz e Terra, 2000.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUEIROZ JUNIOR, Teofilo de, 1926-. **Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira.** São Paulo: Ática, 1975.

RAEDERS, Georges. **O inimigo cordial do Brasil** – o conde Gobineau no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RAEDERS, Georges. **O conde de Gobineau no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

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

RAMOS, Alberto. Guerreiro. **A Introdução Crítica a Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro. Andes, 1957.

RAMOS, Alberto. Guerreiro. **A Redução Sociológica:** Introdução ao estudo da razão sociológica (2a. ed.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

RAMOS, Artur. **O Negro na Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1953.

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

RODRIGUES, Nina. **Os mestiços brasileiros**. Gazeta Médica da Bahia 21 (9): 401-407; (11): 497-503, 1890.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

RODRIGUES, Nina. **O alienado no direito civil brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1935.

ROEDIGER, D. **Towards the Abolition of Whiteness.** London, New York: Verso, 2000.

ROEDIGER, David R. **The wages of whiteness**: race and the making of the American working class. Verso: London, 1991.

ROMERO, Silvio. **Estudos sobre a poesia popular do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

ROMERO, Silvio. **Cantos populares do Brasil**: folclore brasileiro. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1985.

ROMERO, Silvio. **História da literatura brasileira**. 7.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980-. v.

ROMERO, Silvio; RIBEIRO, João; BARRETO, Luiz Antonio. **Compendio de história da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

SANSONE, Lívio. **"Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração"**. Estudos Afro-Asiáticos, n. 25, p. 73-98, 1993.

SANSONE, Lívio. **Cor, Classe e Modernidade em Duas Áreas da Bahia**. Salvador: CRH/UFBA (Séries Toques, 6), 1992.

SANT'ANNA, Affonso. **Canibalismo amoroso**. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1985.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana / Lia Vainer Schucman; orientadora Leny Sato. -- São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, L. M. **As teorias raciais, uma construção histórica de "nais do século XIX**: o contexto brasileiro. In L. M. Schwarcz & R. S. Queiroz (Orgs.), Raça e diversidade (pp. 147-185). São Paulo: Edusp, 1996.

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

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa. **Brasil:** uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 -1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 124 . Documentos Históricos. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1949. – Provisões (20 e 23 mar.1688).

SEGALEN, Victor. **Essai sur l'exotisme**, Paris: Fata Morgana, 1978. Prefacio. GLISSANT, Edouard. L'intention poetique, Paris: Gallimard, 1997.

SEYFERTH, G. **O futuro era branco.** In: Revista de História, 2011. Link: http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/o-futuro-era-branco

SEYFERTH, Giralda. **"A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos"**. Anuário Antropológico, n. 93, p. 175-203, 1995.

SEYFERTH, Giralda. **A idéia de cultura teuto-brasileira:** literatura, identidade e os significados da etnicidade. Horizontes Antropológicos, 22, 2004.

SEYFERTH, Giralda. **Construindo a nação**: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização in MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs). Raça, Ciência e sociedade no Brasil. Rio de Janeiro, FIOCRUZ/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

SEYFERTH, Giralda. **Formação de identidades culturais em contextos migratórios**. Grupo de trabalho: migrações internacionais: XXIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 25 A 29 de outubro de 2005.

SEYFERTH, Giralda. **Imigrantes, estrangeiros**: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político. Trabalho apresentado na Mesa Redonda - Imigrantes e Emigrantes: as transformações das relações do Estado Brasileiro com a Migração. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Brasil. In:

http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR%2012/giralda%20seyferth.pdf

SEYFERTH, Giralda. **Nacionalismo e identidade étnica**. Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

SHERIFF, Robin. **"Como os senhores chamavam os escravos: discurso sobre cor, raça e racismo num morro carioca"**. In: REZENDE, Claudia Barcellos; MAGGIE, Yvonne. Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SILVA, Laura Moutinho da. **Razão, "Cor" e Desejo**: uma analise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais, "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SILVA, Nelson do Valle. **Distância social e casamento inter-racial no Brasil**. Estudos Afro-asiáticos, 14, 1991.

SILVA, Nelson Vale e Hasenbalg, Carlos. (orgs.) **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio fundo/IUPERJ, 1992.

SKIDMORE, T. E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A ideologia do colonialismo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A, 1965.

SOUSA, Jordana Freitas. **Afetos e relações inter-raciais na cidade de Fortaleza**. Monografia de Conclusão de Curso de Serviço Social, Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2008.

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

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

STOLCKE, V. **O enigma das interseções**: classe, 'raça', sexo e sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. Estudos Feministas Vol.14(1), 2006, pp.15-42.

STOLCKE, Verena. **"Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?"** Estudos Afro-Asiáticos, n 20, junho, p. 101-119, 1991.

TELLES, E. **"Residential segregation by skin color in Brazil."** American Sociological Review, n. 57, p. 187-197, 1992.

TELLES, E. **Racismo à Brasileira**. Rio de Janeiro. Lumará, 2003.

TELLES, E. **Racismo à Brasileira**: Uma Nova Perspectiva Sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales**: la antropología y el mundo moderno. Universidad del Cauca, CESO-Universidad de los Andes, 2013.

TUNER, Jimmy. **Uma cultura atrasada**: The Luso-Baroque *Manezinha*, Hyper-Whiteness, and the Modern Middle Classes in Florianópolis, Brazil. Ther Journal of Latin American and Caribbean Anthropology. March, 2014.

TWINE, F. W. & STEINNBUGLER, A**. Ther future of whitness**: A map of the "third wave". Ethinic and Racial Studies, 31 (1), 1-21, 2007.

VENTURI, Ricardo. **Racismo no Brasil**: percepções da discriminação e do preconceito racial do século XXI. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

WADE, Peter. **"Race, nature and culture"**. Man, n. 28, p. 17-34, 1991.

WAGLEY, Charles (Org.). **Race and Class in Rural Brazil**. Paris: UNESCO, 1952.

WARE (Org.). **Branquidade, identidade branca e multiculturalismo** (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WARE, V. **Beyond the Pale**: White Women, Racism and History. London: Verso, 1992.

WEINSTEIN, B. **Racializing Regional Diference**: São Paulo vs. Brazil, 1932. In N. Appelbaum, A. Macpherson & K. Rosemblatt (Orgs.), Race and Nation in Modern Latin America (pp. 237-262). Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003.

WIEVIORKA, M. **Em que mundo viveremos?**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

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

WINANT, H. **Behind Blue Eyes**: Whiteness and Contemporary U.S. Racial Politics. New Le), 1997.