RELAÇÕES RACIAIS: POR UM PENSAR CRÍTICO SOBRE A BRANQUITUDE

RACIAL RELATIONSHIPS: FOR A CRITICAL THINKING ABOUT WHITENESS

Maria Auxiliadora de Almeida Arruda[1]
[https://orcid.org/0000-0003-3443-5099]
DOI: 10.30612/raido.v15i37.14392

RESUMO: O racismo e a discriminação racial são constitutivos da formação social brasileira. Nesse contexto, este artigo propõe uma discussão crítica sobre a branquitude, que se refere à forma como os sujeitos brancos se apropriam da categoria raça e do racismo na constituição de suas subjetividades e, ao se apropriarem, acreditam que "ser branco" determina características morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos e que os distinguem dos "outros" racializados. Para isso, foram priorizados estudos críticos sobre a branquitude cuja lógica é fazer um deslocamento de estudo dos "outros" racializados para o ponto central da construção da ideia de raça, ou seja, para os brancos. Na direção de uma educação antirracista propõe-se uma pedagogia crítica da branquitude no sentido de problematizá-la enquanto modelo universal de humanidade, por meio de uma prática dialógica em que os sujeitos e grupos sociais (re)construam a branquitude como uma representação não fixa e guiada por referenciais que se associam com lutas, relações e práticas democráticas e comprometidas com a humanização autêntica dos sujeitos.

Palavras-chave: Antirracismo; relações étnico-raciais; branquitude; educação; ensino.

ABSTRACT: Racism and racial discrimination are constitutive of brazilian social formation. In this contexto, this article offers a critical discussion on whiteness, which refers to the way in which whites are appropriate for the category race and racism in the constitution of their subjectivities and when appropriate that "being whitw" determines the moral, intellectual and aesthetic characteristics of individuals that differentiate from the racialized "others". To this end, priority was given to critical studies on whiteness whose logic is to shift the study from the racialized "others" to the central point of the construction of the idea of race, that is, for whites. In the direction of na anti-racist Education, a critical pedagogy of whiteness is proposed in order to problematize it as a universal model of humanity, through a dialogical practice in which subjects and social groups (re) build whiteness as a non-fixed representation and guided by references that are associated with struggles, relations and democratic practices and committed to the authentic humanization of subjects.

Keywords: Anti-racism; Ethnic and race relations; whiteness; education; teaching

1 Professora efetiva da área de Pedagogia do Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas do Instituto Federal de Mato Grosso - IFMT – Campus Avançado Diamantino. Doutora em Sociologia. Líder do Grupo de Pesquisa: Estudos Críticos da Branquitude - DGP/CNPq. E-mail: maria.almeida@dmt.ifmt.edu.br

CC BY NC SA

INTRODUÇÃO

O racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade (GROSFOGUEL, 2018). No contexto social e histórico da modernidade, o colonialismo se constituiu como um empreendimento capitalista racista que converteu o que é genuinamente humano em objeto de sua acumulação. O colonialismo representa a negação do conhecimento do outro como sujeito e do direito à diferença, ou seja, o colonizado é uma coisa, um objeto, um não humano. Pressupõe uma racialização onde o único que é visto como sujeito é o branco, europeu, colonizador. "O branco incita-se a assumir a condição de ser humano" (FANON, 2008, p.27) e essa apropriação do mito do modelo universal de humanidade, acaba legitimando a sua supremacia econômica, política e social em detrimento dos demais grupos sociais (BENTO, 2014).

Com efeito, o racismo contra os grupos sociais racializados como indígenas e negros, por exemplo, coloca-os na condição de inferiorizados, maléficos ao desenvolvimento da nação e sujeitos às diversas formas de escravização. De maneira que, na história do Brasil os povos indígenas foram os primeiros a serem escravizados na montagem dos engenhos de cana-de-açúcar antes da escravização dos africanos capturados de seu continente original em meados do século XVI (MILANEZ et al, 2019). As consequências desse processo continuam sendo silenciadas pelo falacioso mito da democracia racial, segundo o qual, acredita-se que as relações entre branco e negro, e branco e indígena são desprovidas de preconceito e discriminação por causa da miscigenação, prevalecendo a ideia de que o preconceito no Brasil é de ordem socioeconômica e não racial, ou seja, o preconceito não é baseado na diferença fenotípica.

Na década de 1950, o sociólogo Guerreiro Ramos criticou os estudos das relações de raça no Brasil centrados no negro como tema, como problema feitos por sociológicos e antropólogos adeptos ao biologismo e propôs uma inversão ao estudar a branquitude como uma patologia social e a normalização do padrão branco em nossa sociedade. "No plano ideológico, é dominante ainda a brancura como critério de estética social" (RAMOS, 1995, p.171-172). Para o autor, a minoria dominante de origem europeia usou a força, a violência e um sistema de pseudojustificações de estereótipos ou de processos de domesticação psicológica para afirmar a dogmática da excelência da brancura e da degradação estética da cor negra.

Nesse sentido, o patológico seria a identificação do branco brasileiro com o padrão estético europeu e a permanência desses dogmas após a abolição, quando se produziu situações de absorção quase que completa da minoria branca, por um "processo de miscigenação e de capilaridade social" (RAMOS, 1995, p.175). A sua compreensão da branquitude no Brasil o leva a afirmar que "não há mais entre nós coincidência entre raça e classe" (RAMOS, 1995, p.173). Conforme o historiador Joel Rufino dos Santos (1997), Guerreiro Ramos concluiu que "o problema do negro" era um sintoma da patologia do branco, e, sem negar as problemáticas negra e indígena, argumentou que ou se considerava o negro como protagonista social e político, sem distingui-lo do autodenominado branco, ou nada.

Ademais, o racismo e a discriminação racial são constitutivos da formação da sociedade brasileira e operam menos no plano individual e mais no plano institucional e estrutural (SILVÉRIO, 2002). O racismo opera o processo de racialização, no qual

a "raça" "deve ser considerada como constitutiva, e não como desdobramento e/ou consequência, ou mesmo uma anomalia da modernidade" (SILVÉRIO, 2018, p. 278). A raça é uma construção social de representações baseadas em um processo ontológico cindido que estabelece a condição de superioridade àqueles considerados brancos e, aos negros, a inferioridade nas dimensões do ser, do saber e do poder (DU BOIS, 1999; GILROY, 2001; FANON, 2008; HALL, 2016, SILVÉRIO, 2018; BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; RAMÓN GROSFOGUEL, 2018).

Assim, a branquitude, neste processo de reflexão crítica, se refere à forma como os sujeitos brancos se apropriam da categoria raça e do racismo na constituição de suas subjetividades e ao se apropriarem acreditam que "ser branco" determina características morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos que os distinguem de outros e os asseguram silenciosamente posições de superioridade na hierarquia social, sem que isso seja encarado como um privilégio. É nesse contexto, que este artigo propõe uma discussão crítica sobre a branquitude.

E, também, a branquitude é entendida como uma construção social de significados, um lugar de neutralidade e superioridade racial do branco, bem como de expressão de poder e privilégio racial, econômico, político, social, material e simbólico (AZEVEDO, 1987; FRANKENBERG, 2004; BENTO, 2014; SCHUCMAN, 2012; PIZA, 2014; CARONE, 2014, PIZA; ROSEMBERG, 2014;). Um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial, que se desloca dentro de denominações étnicas ou de classe (FRANKENBERG, 2004; BENTO, 2014) e que é protegido por um silêncio que não é apenas o não-dito, mas aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído, ou seja, pelo silêncio da opressão (BENTO, 2011).

Em razão disso, esta reflexão crítica sobre a branquitude é proveniente dos estudos de W.E.B Du Bois e Frantz Omar Fanon, por demonstrarem os impactos da construção social da raça, no contexto da modernidade ocidental, sobre a população de origem africana no processo de escravidão, na formação dos estados nacionais a partir de um empreendimento colonial de estrutura racista que codificou a branquitude como norma, modelo de humanidade, autoridade, racionalidade, civilização e cultura, tornando-se, dessa forma, uma ideologia necessária para justificar o processo de escravidão dos povos africanos e autóctones, bem como a própria colonização e a expansão do capitalismo.

Esses estudiosos destacam que o modelo colonial, além de significar a imposição da força, domínio e supremacia branca, implicou na negação do ser àquele que foi designado de negro, e, por consequência, a sua opressão, degradação social e hierarquização social e imersão em um complexo de inferioridade. Desse modo, sem utilizar precisamente o termo colonialidade, é possível encontrar a ideia que gira em torno desse conceito em toda a tradição do pensamento de Du Bois (1999) e Fanon (1968; 2008), na medida em que mostram que a diferença, a desigualdade e a hierarquização entre os povos colonizados deu-se a partir da ideia de raça, pelo projeto eurocêntrico da modernidade. Diante disso, os estudos Decoloniais, Pós-coloniais e da Diáspora ajudam a pensar que as diferenças precisam ser reinventadas a partir de um diálogo crítico das identidades marcadas.

Estudiosos, ativistas e intelectuais que integram o projeto de investigação modernidade/decolonialidade discutem a importância da raça como dimensão estruturante

CC BY NC SA

do sistema-mundo moderno colonial e o racismo como um princípio constitutivo que organiza todas as relações de dominação da modernidade, que estabelece desde uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de ser e de viver, e os que não o têm, a exemplo do genocídio da juventude negra nas periferias das grandes cidades brasileiras, até as hierarquias de dominação: raciais, sexuais, de gênero, religiosas e epistêmicas. Ou seja, o racismo é também um princípio organizador daqueles que podem formular um saber científico legítimo e daqueles que não o podem, de modo que a hierarquia epistêmica resulta em negação ontológica. E, por isso, sistematizam o conceito de geopolítica e corpo-política do conhecimento como crítica ao eurocentrismo e ao cientificismo (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFOGUEL, 2018; MIGNOLO; ESCOBAR, 2010; QUIJANO, 2005).

Além disso, também subsidiam este pensamento crítico e reflexivo sobre a branquitude, estudiosos mais contemporâneos que, segundo Faustino (2015), mobilizam o pensamento de Frantz Fanon em suas diversas abordagens teóricas[2], a saber: Estudos Pós-coloniais e da Diáspora: Stuart Hall, Paul Gilroy, Valter Roberto Silvério, Antônio Sérgio Guimarães; Decoloniais: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres; e Branquitude: Maria Aparecida Bento.

Igualmente como Maria Aparecida Bento, pesquisadoras como Azevedo (1987), Piza (2014), Carone (2014), Rosemberg (2014) e Schucman (2012) realizam um estudo crítico da branquitude no Brasil, destacando o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento como características centrais da sociedade brasileira quando se trata de relações raciais, e, portanto, como mecanismos racistas de produção de desigualdades sociais que asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais elevadas na hierarquia social, sem que isso fosse considerado como poder e privilégio racial.

1. O CAMPO DE ESTUDOS CRÍTICOS SOBRE A BRANQUITUDE

> A separação social das raças tratava-se da ruptura súbita de quase todas as relações entre brancos e negros no trabalho, no governo, na vida familiar. Desde então, tem-se propagado um novo ajustamento de relações em questões econômicas e políticas – um ajustamento sutil e difícil de compreender e, contudo, singularmente engenhoso, em que ainda persevera aquele temível abismo do preconceito cuja transposição é extremamente arriscada. (DU BOIS, 1999, p. 150-151)

Os estudos críticos sobre a branquitude (*critical whiteness studies*) fazem uma inversão epistemológica, ou seja, um movimento de deslocamento do grupo social racializado como negro para o centro sobre o qual foi construída a ideia de raça, isto é, para o branco. Isso porque, por certo, a falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que essas desigualdades constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado, e, portanto, uma forma de impedir o avanço da luta por uma sociedade mais igualitária (BENTO, 2014).

2 O estudo de Faustino (2015) traz as apropriações do pensamento de Frantz Fanon no Brasil a partir da década de 1950 em suas diversas abordagens teóricas.

Ademais, esses estudos também se formam como um campo transnacional, visto que corresponde à história das formações e construções de Estados-Nação da Modernidade, ou seja, a história do colonialismo europeu e seu sistema mundo colonial racista, segregado, opressor, violento e escravista. É nesse processo histórico que a branquitude começa a ser construída como um constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam a sua identidade racial como norma e padrão e, dessa forma, outros grupos aparecem como inferiores.

Nesse viés, Hall (2016) interpreta os signos nos termos da ideologia social, que se refere aos referenciais mentais – crenças gerais, linguagens, quadros conceituais, categorias e sistemas de valores da sociedade – que sustentam tanto o poder e a dominação quanto a subordinação de grupos sociais. E, ainda, Hall argumenta que a construção de conceitos e signos é arbitrária e produzida em contextos históricos e culturais específicos e, que, portanto, o sentido ou o conceito muda historicamente e nunca é fixado de forma definitiva, e, por conta disso, o regime ideológico e racializado de representação deve ser ativamente lido, interpretado e contestado como forma de levar à emancipação.

W. D. B. Du Bois foi um dos estudiosos da identidade racial branca nos Estados Unidos. Sua concepção de branquitude como terror e supremacia, denuncia o terror racializado e racializante durante e pós-escravidão e a cumplicidade da racionalidade com as contradições da modernidade. Para Gilroy (1993), o *status de* primeiro sociólogo negro e pioneiro da disciplina na América é uma importante razão para a importância do estudo de Du Bois, pois sua sociologia também traz a marca de sua ambivalência, pelo fato de que "ele também era um negro americano e os problemas da ontologia e da identidade racializada – a tensão entre ser e tornar-se negro - estão, portanto, profundamente gravados na própria vida de Du Bois" (GILROY, 2001, p. 115-116).

Em The Souls of Black Folk (As Almas da Gente Negra), livro publicado em 1903, aos 35 anos, que o converteu em líder dos negros americanos, Du Bois fala da experiência dos negros na América, um povo envolto nas dobras do véu da cor, fala diretamente aos brancos americanos, desafiando seu sentido de civilização e de cultura nacional, codificadas pela cor, e também, à comunidade transnacional tanto no presente quanto no futuro (GILROY, 2001).

O entendimento de Du Bois da relação entre raça, nação e cultura e a atenção dada à dinâmica específica da subordinação racial produziu uma teoria da ação política na qual era rejeitada a prioridade das relações de classe e era demonstrada a autonomia dos fatores culturais e ideológicos em relação à determinação econômica (GILROY, 2001). Assim, Du Bois inicia e termina o capítulo II afirmando que o problema do século XX é o problema da barreira racial, que, por sua vez, impediu a oportunidade humana, de ser, tanto aos negros quanto aos brancos. Assim, a identidade racial branca assumiu a condição humana por meio das leis e dos costumes enquanto classificava o negro como semi-homem, portanto, como uma classe servil segredada com direitos e privilégios restritos. No capítulo III, Du Bois critica o programa de educação técnica industrial para os negros proposta por Booker T. Washington, como limitada, ajustada à política de submissão do negro e contrária ao direito inalienável de todos à educação, inclusive, à educação superior cuja finalidade é a cultura e o desenvolvimento humano.

Nos capítulos IV a IX, de foco sociológico, Du Bois (1999) faz reflexões sobre os sentidos do conceito de progresso, considerou-o necessariamente feio e não mais

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

significativo que a vida de amor, luta, esforço e fracasso na interação dos negros, e, ao mesmo tempo, tão humana e real. Ademais, usa as expressões: Sombra do Véu, Linha de Cor e Cinturão Negro, para desenvolver uma crítica à segregação racial e seus efeitos na vida, bem como na educação dos negros dentro de uma sociedade branca com ideias e valores brancos. Nesse contexto, Du Bois (1999) argumenta que os preconceitos de raça, os quais mantem os homens escuros e negros em seus "lugares", são aliados da ambição e adoecimento dos seres humanos que lutam. "E, sobretudo, escuta-se diretamente que uma educação que estabeleça como meta os locais mais elevados e que privilegie como finalidades a cultura e o caráter em vez do ganha-pão constitui o privilégio dos brancos" (DU BOIS, 1999, p. 149).

Aliado a isso, nos últimos capítulos do livro, Du Bois destaca a importância do deslocamento, do movimento nos relatos de suas viagens pelo Sul, acentuado por expressões como o trem, o vagão dos negros, o cabineiro, a continuidade da viagem, as curvas na estrada, o ziguezague dos trilhos, as terras Sem-Cerca. Nesse viés, Du Bois oferece um meio para lê-lo como uma narrativa de emersão da particularidade racial. "O mais importante é que essa parte do livro pode ser interpretada como um convite à fuga não apenas do Sul ou mesmo da América, mas dos códigos fechados de todo entendimento restritivo ou absolutista da etnia" (GILROY, 2001, p. 269). Dessa forma, a crítica de Du Bois (1999) ao racismo e ao preconceito como representação estereotipada e negativa do negro na sociedade branca norte-americana, é também uma luta pela transformação e realização do ser e estar negro no mundo.

No livro O Atlântico Negro (2001), o sociólogo inglês Paul Gilroy aspira por um movimento político contemporâneo contra as obsessões da pureza racial e a representação do corpo humano como repositório fundamental da ordem da verdade racial, resultantes em sociedades racialmente estruturadas e relações sociais de subordinação racial e impostas pelos Estados-nações modernos e ocidentais. Assim, propõe a desterritorialização da cultura devido à hibridez, ao movimento, à troca e ao inacabamento contínuo das identidades, em oposição à ideia de uma cultura fechada e codificada no corpo. Nesse sentido, a imagem do navio remete a "um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento e concentra a atenção nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de ideias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros" (GILROY, 2001, p. 38).

Assim, Gilroy (2001) analisa a política cultural do Atlântico Negro e a dispersão africana no hemisfério ocidental, a partir do conceito de diáspora, importado de inconfessadas fontes judaicas e utilizado não como uma dispersão catastrófica, e sim como um processo que redefine a dinânica cultural e histórica do pertencimento. Representa a desracialização global do pensamento com ruptura temporal, espacial e ontológica e a recriação de sujeitos e culturas apagados. "Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a "raça", e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem" (GILROY, 2001, p. 25). E, ainda conforme o autor, permite construir uma resposta ao racismo que não reifique o conceito de raça e premiar a sabedoria gerada pelo desenvolvimento de respostas ao poder do absolutismo étnico, que não tente fixar absolutamente a etnia, mas a veja como um processo infinito de construção da identidade.

2. ESTUDOS CRÍTICOS SOBRE A BRANQUITUDE NO BRASIL

A identidade racial branca também foi pensada criticamente por Frantz Omar Fanon, filósofo e psiquiatra na França, que foi um ativista, revolucionário, militante de esquerda na Martinica e conhecido internacionalmente como intelectual anticolonial, participando ativamente dos debates internacionais sobre a libertação dos países colonizados. Se designava como um antilhano de origem, originário de várias colônias, neto de escravos e que chegou neste mundo sem verdades decisivas no ano de 1925, em uma colônia francesa no Caribe chamada Martinica. Morreu em 1961 com 36 anos nos Estados Unidos.

Faustino (2015), no estudo Por que Fanon, por que agora? discute as diferentes apropriações do pensamento de Fanon no Brasil a partir da década de 1950 e constata que o legado de Fanon é reivindicado de maneira diversa por perspectivas teóricas distintas que se configuram em seis subcampos: 1) Estudos Pós-coloniais e da Diáspora; 2) Negritude; 3) Decoloniais; 4) Branquitude; 5) Psicologia; 6) Ethos Nacional. Para esse autor, os estudos sobre branquitude no Brasil fazem referência a Fanon, sendo o mais antigo o trabalho de Maria Aparecida Bento, de 2002, que retoma Fanon para problematizar a introjeção do medo e dos estereótipos racistas em relação aos negros por parte dos brancos. Na perspectiva decolonial, há aproximação de Fanon em estudos de Paulo Freire e Guerreiro Ramos. Assim, Fanon não é buscado apenas como informante a ser analisado, mas também como referencial privilegiado para pensar os conflitos contemporâneos (FAUSTINO, 2015).

As obras de Fanon, como: Peau noire, masques blancs (Peles negras, máscaras brancas) publicado em 1952 e Les damnés de la terre (Os condenados da terra) publicado em 1961, são consideradas como clássicas e com presença no cânone filosófico da Diáspora Africana. Sua concepção de branquitude como superioridade branca, terror e opressão colonial mostra os efeitos do colonialismo na desestruturação da vida das populações autóctones colonizadas a partir da ideia de raça.

O conceito de raça ou racialização é entendido como uma construção social utilizada pela humanidade para classificar e hierarquizar os grupos humanos e as relações sociais a partir da definição de diferenças fenotípicas observáveis (cor da pele, formato do nariz, lábios, tipo e cor de cabelo). Sobre a racialização, Silvério (1999) diz que o conceito está relacionado ao modo como se concebe a ideia de raça. Para alguns, a racialização é uma característica erradicável das sociedades humanas, e, para outros, ela aparece como um processo lógico-ideal constitutivo da modernidade, afirmando ainda que, desde o século XVIII, a população mundial tem sido classificada no pensamento europeu em "raças", não em termos de definição, mas em termos de processos de formação racial. Assim, "se raça não é algo natural ou inato ou uma ilusão, importa saber as razões e condições nas quais o discurso sobre raça é empregado na tentativa de rotular, constituir, excluir ou incluir subalternamente coletividades sociais" (SILVÉRIO, 1999, p. 09). Nesse sentido, o conceito teórico de raça é removido definitivamente do reino biológico para o reino social, onde a branquitude continua sendo uma matéria de preocupação.

Fanon (1968) desenvolve o conceito de racialização como um processo de dimensão global implementado pelo colonialismo, juntamente com um debate sobre o papel e os desafios dos intelectuais africanos no processo de luta pela descolonização e construção de uma cultura nacional autêntica no pós-colonialismo, a fim de "romper as rédeas

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

do colonialismo (FANON, 1968, p. 172). Argumenta, portanto, que o colonialismo reservou igualmente ao negro um complexo de inferioridade, e ao branco um complexo de superioridade na hierarquização social, que deve ser combatido globalmente. Nessa perspectiva, é possível compreender que raça é uma categoria construída e inerente ao projeto de dominação colonial - econômico e social - pois não haveria outra razão para as pessoas se pensarem em termos raciais.

Segundo Fanon, o colonialismo é estruturalmente racista, de modo que o racismo está inscrito na estrutura social, econômica, histórica e cultural das sociedades ocidentais e racializou as posições sociais ao classificar as pessoas com base em um modelo de homem branco/europeu/ocidental/colonizador. Desse modo, na perspectiva fanoniana, o racismo é um dos elementos de opressão inerentes à dominação colonial, usado para transformar o colonizado em objeto dos propósitos do colonizador e, assim, afirmar a superioridade racial branca.

O colonizado é estereotipado negativamente como negro, tem sua originalidade cultural e dimensões humanas negadas e é levado a um processo de epidermização da sua inferioridade em relação ao branco colonizador que se apropriou da condição de ser humano, portanto, de superioridade (FANON, 1968; 2008). O resultado dessa ontologia cindida seria um sentimento de superioridade racial dos brancos em relação aos não brancos e a não realização do branco e do negro enquanto ser. Fanon mostra que o colonialismo firmou a supremacia dos valores brancos através da violência em estado bruto usada para explorar, oprimir, deformar, aniquilar, e desumanizar o colonizado. E ainda, dividiu o mundo colonial em dois campos: o branco e o negro, por sua vez, dicotômicos, segregados, destrutíveis e de exclusão recíproca.

Fanon ajuda a entender que a ideia de raça determina a cultura. Argumenta que o colonialismo esvaziou o cérebro do colonizado de toda forma e conteúdo para provocar a alienação cultural, ou seja, uma perda de si subordinada ao colonialismo que resultaria no desejo do negro em embranquecer, em tornar-se branco. Assim, a supremacia da cultura branca se impôs à incultura dos outros racializados. Não satisfeito, "o opressor ainda se esforça para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua nação e, finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica" (FANON, 1968, p. 198).

Essa relação entre colonizador (branco) e colonizado (negro) também foi discutida no Brasil pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos ao estudar a branquitude como invisibilização e normalização na sociedade brasileira, bem como os efeitos do racismo e da ideologia do branqueamento para o próprio branco brasileiro. Guerreiro Ramos, em Introdução Crítica à Sociologia Brasileira, publicado em 1957, elaborou no terceiro capítulo uma discussão intitulada Patologia social do "branco" brasileiro, onde faz uma proposta de inversão no estudo das relações sociais no Brasil, ou seja, do "problema do negro" para o "branco" brasileiro. Isso porque, nas condições de formação colonial da sociedade brasileira, a ideologia da brancura era dominante como critério de estética social enquanto a desvalorização estética da cor negra, ou melhor, da associação desta cor ao feio, ao degradante, a um sistema de estereótipos e a posições inferiores, apresentava-se como normal, ao mesmo tempo em que se constituíam como um dos suportes psicológicos da espoliação por parte de uma minoria branca europeia (RAMOS, 1995).

> A idealização da brancura, na sociedade brasileira, ainda sobrevive e é sintoma de escassa integração social de seus elementos, é sintoma de que a consciência da espécie entre os que a compõem mal chegou a instituir-se. Este, porém, é um processo social normal que não poderá ser definitivamente obstaculizado. Apenas uma situação colonial temporária tem embaraçado este processo. (RAMOS, 1995, p. 191)

Ademais, para Guerreiro Ramos, o estudo do negro como objeto e não como sujeito pela sociologia da época também seria uma patologia social, visto que "o problema do negro" é reflexo da patologia social do "branco" brasileiro, de sua dependência psicológica" (RAMOS, 1995, p. 192). E, ainda, o autor traz no título a palavra branco entre aspas para enfatizar que, no Brasil, o branco puro, sem nenhuma mistura cultural e biológica com a cultura afro-brasileira é excepcional, e a patologia seria uma tendência a negação dessa condição étnica por parte do branco brasileiro. Esse imaginário social brasileiro da ideia de superioridade da identidade racial branca tenderia ao branqueamento, ou seja, o brasileiro pardo com certo grau de instrução, tenderia a se classificar como branco, o negro como pardo-moreno e à recusa do branco à mistura biológica e cultural com o negro como uma forma de fugir dos estereótipos negativos que posicionavam os negros como inferiores na hierarquia social brasileira.

Feres Júnior (2015) argumenta que a reflexão sobre relações raciais no Brasil feitas por Guerreiro Ramos na década de 1950, como a crítica à branquitude ligada a um projeto emancipador de nação, continuam atuais, visto que elementos desse conceito como: a invisibilidade e normalização da ideologia da superioridade racial dos brancos vinculada a um sistema de pseudojustificações de estereótipos que perpetuam a inferiorização e a discriminação da maioria, ainda é hegemônica.

Guerreiro Ramos critica a invisibilização, universalização e normalização da nacionalidade branca europeizante e ocidentalizante no Brasil incutidos pelo processo de colonização e escamoteados através de mitos como o da democracia racial, uma versão de branquitude reputada a Gilberto Freyre, que idealizava uma nação etnicamente homogênea ao mesmo tempo em que preservava as diferenças raciais (FERES JÚNIOR, 2015). Portanto, Feres Júnior (2015) argumenta que, para Guerreiro Ramos, o branco, ou seja, a versão 2.0 e otimizada de colonizador europeu e muito mais sofisticada, produzida aqui no Brasil, é um obstáculo ao progresso da nação, à emancipação do Brasil como povo capaz de escolher seu próprio destino e suas próprias formas de existência.

A historiadora Célia Maria Marinho Azevedo, em sua obra Onda negra, medo branco (1987), fala do ideal de branqueamento brasileiro atrelado ao medo. Desse modo, investigou a dimensão histórica do medo "de brancos "esfolados" bem-nascidos e bem-pensantes que, durante todo o século XIX, realmente temeram acabar sendo tragados pelos negros malnascidos e mal pensantes" (AZEVEDO, 1987, p. 18). Pode-se dizer que a autora desenvolve uma concepção de branquitude como a superioridade do padrão racial dominante branco, alimentada pelo imaginário do medo e forjada pela ideia da inferioridade racial da população nacional (majoritariamente ex-escrava de origem africana e afrodescendente) em termos biológicos certificados por teorias raciais científicas e relacionada à representação negativa do negro no sentido de tendente ao crime, barbárie, imoralidade, irracionalidade, vagabundagem, indisciplina, ociosidade e à incapacidade ao trabalho.

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

Como resultado, conforme Azevedo (1987), esse medo gerou uma política racista e preconceituosa de incentivos e favorecimentos continuados à imigração europeia por parte do Estado brasileiro no final do século XIX, cuja consequência foi trazer para o Brasil milhões de imigrantes europeus, vistos como civilizados, racionais, inteligentes, enérgicos, responsáveis. O imigrante europeu seria o trabalhador ideal, livre e qualificado para a industrialização do país ou o tipo racial adequado para a substituição do negro, a purificação da raça brasileira e a formação de uma identidade nacional etnicamente purificada, sendo a purificação racial entendida como "a substituição do negro pelo branco nos setores fundamentais da produção, como também, a esperança de um processo de miscigenação moralizadora e embranquecedora" (AZEVEDO, 1987, p. 144).

Para Azevedo (1987), nesse contexto, esboçava-se a tese do branqueamento, apontando para o momento em que o elemento considerado racialmente superior conseguiria ser predominante na população nacional. E, ainda, começava-se a delinear muito nitidamente a figura do brasileiro como resultado da mistura racial tão vivamente descrito por Gilberto Freyre em Casa Grande e Senzala. E, dessa forma, a imagem de um país imerso em ódios sociorraciais, que negou ao negro a condição de sujeito da história, era assim substituída em um curto espaço de tempo por outra, radicalmente distinta, a de um paraíso racial. Todavia, a sociedade brasileira era dividida racialmente, ou seja, era discriminatória em termos raciais.

Como bem lembra Fanon (2008), o processo de branqueamento imposto ao negro tem em seu cerne o preconceito e a discriminação racial como meio de manutenção da superioridade da raça branca. Nesse sentido, "embranquecer a raça, salvar a raça, mas não no sentido que poderíamos supor: não para preservar "a originalidade da porção do mundo onde elas cresceram", mas para assegurar sua brancura" (FANON, 2008, p. 28).

Ainda sobre o branqueamento como uma dimensão da branquitude, Iray Carone, no estudo sobre as relações raciais no Brasil, intitulado A formação psicológica do legado social do branqueamento-um estudo sobre a negritude em São Paulo, desenvolvido no período de 1992 a 1996 financiado pela Unesco, constata a falsa democracia racial na realidade brasileira e a presença da ideologia do branqueamento já deslocada da visão de Gilberto Freyre. Com efeito, o branqueamento pode ser entendido como resultado da miscigenação entre brancos e negros no período colonial responsável pelo aumento superior de mestiços em relação a negros e brancos na composição racial da população brasileira, e, também como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a abolição da escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no corpo e na mente, como condição para ter aceitação e mobilidade social na nova ordem social (CARONE, 2014).

> A miscigenação entre negros e brancos, exaltada por Gilberto Freyre como um embrião da 'democracia racial' brasileira e base de nossa identidade nacional – 'povo mestiço', 'moreno' – foi parte da escravidão colonial. Mas o cruzamento racial não foi um processo natural, e sim determinado pela violência e exploração do português de ultramar contra o africano sob o cativeiro. (CARONE, 2014, p. 14)

Jerry Dávila, no livro Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945), traz um estudo das relações raciais no Brasil a partir da educação, no qual conclui

que as reformas educacionais conduzidas pela elite intelectual brasileira, a saber: educadores, intelectuais, cientistas sociais, médicos, expressavam um imaginário racial de construção de uma nação social e culturalmente branca. O ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, defendia a ideia da superioridade da "raça branca" em uma perspectiva cultural. A educação seria um meio de transmissão de noções básicas de saúde, higiene, comportamento e cultura, para embranquecer a nação e permitir que todos, independentemente de sua cor, fossem elevados à condição de brancos. Na visão dos reformadores da educação, educar significava melhorar e progredir, que, por sua vez, era equiparado a embranquecer, de maneira que o sistema educacional brasileiro do período da Primeira República à Era Vargas foi refratário à inclusão racial, limitou as oportunidades educacionais de pessoas negras e legitimou as desigualdades sociais entre pessoas brancas e negras no Brasil.

Nos anos de 1970, os privilégios materiais da branquitude na sociedade brasileira são demonstrados nas pesquisas das relações e das desigualdades raciais realizadas por Silva e Hasenbalg (1992), até a segunda metade dos anos de 1970, as desigualdades raciais são tratadas como: 1) um não-problema em decorrência da ideologia da democracia racial freyreana, até 1930; 2) um problema de classe influenciado pela perspectiva reducionista de Freyre, nas décadas de 1940-1950; 3) um reflexo epifenomênico da estrutura econômica (classe social, estrutura e dominação de classe), ou como um meio usado pela classe dominante para dividir os trabalhadores, na década de 1960; e 4) a partir de 1970, como um esquema classificatório e um princípio de seleção racial que está na base da persistência e reprodução de desigualdades sociais e econômicas entre brasileiros brancos e não brancos. Nesse viés, a variável raça não é socialmente neutra e sem consequências, é, por certo, fator determinante nas oportunidades de vida e na hierarquização social.

> Partindo desta nova ótica, é possível propor a ideia de que a raça ou a filiação racial deve ser tratada como uma variável ou critério que tem um peso determinante na estruturação das relações sociais, tanto no sentido objetivo quanto subjetivamente. Objetivamente, na medida em que a raça é um determinante importante das chances de vida das pessoas. Subjetivamente, no sentido do pertencimento racial (mesmo não sendo, no caso do Brasil, um atributo unívoco e sim mais relacional e situacional) estar associado a identidades raciais que implicam uma socialização e aprendizado do lugar de diferentes grupos raciais no espaço e hierarquização sociais. (SILVA; HASENBALG, 1992, p. 11-12)

Nesse sentido, Silva e Hasenbalg (1992) estudam a relação entre raça e oportunidades educacionais no Brasil a partir de informações da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1982, e mostram a desigual apropriação das oportunidades educacionais por parte de brancos e negros e os efeitos acumulados do racismo e da discriminação racial no âmbito da educação formal. Desse modo, apontam que, entre os brancos, a taxa de analfabetismo é duas vezes menor do que a dos negros, a dificuldade de acesso às escolas, ingresso tardio, permanência e continuidade nos estudos é maior entre os negros, mesmo quando na mesma origem social ou renda familiar *per capita* que os brancos, e, estes, apresentam sete vezes mais probabilidade que os negros de completar estudos universitários. Com efeito, esses mecanismos racistas fazem com que os brancos ocupem o topo da hierarquia social e

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

posições na estrutura de classes que contêm privilégios materiais e simbólicos mais almejados (SILVA; HASENBALG, 1992).

Assim, é como bem diz Silvério (2002) que o problema da desigualdade social entre brancos e negros deve ser explicada pelo racismo e discriminação racial configurados como racismo institucional legitimado pelo Estado. Por fim, é necessário pensar que as desigualdades raciais não estão dissociadas da construção social silenciosa da branquitude, inclusive pelas instituições públicas, ou seja, de um imaginário social em torno da ideia de raça que faz com que sujeitos considerados brancos obtenham diferentes dimensões do privilégio em uma sociedade estruturalmente racista.

3. O CONCEITO DE BRANQUITUDE

> Sou branco, quer dizer que tenho para mim a beleza e a virtude, que nunca foram negras. Eu sou da cor do dia [...] (FANON, 2008, p. 56)

A definição de branquitude e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude está presente em estudos recentes no Brasil. Pesquisas realizadas por Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento, Edith Piza, Lia Vainer Schucman, dentre outros na área da Psicologia Social, vêm abrindo novas possibilidades de investigação sobre a constituição da branquitude no Brasil, ou seja, da identidade racial do branco brasileiro – "um continente a ser explorado por aqueles que reconhecem a importância política de se focalizar cientificamente o preconceito e a discriminação racial nas relações sociais" (CARONE, 2014, p. 22).

E, ainda, conforme Iray Carone, o ano de 1994 marca o início de uma interpretação da realidade racial brasileira já deslocada da visão luso-tropicalista de Gilberto Freyre, bem como da literatura corrente escrita por brancos a respeito de negros no Brasil nos anos de 1950. Esse deslocamento possibilitou uma mudança na busca do conhecimento: o foco da discussão é o lugar que o branco ocupou e ocupa nas relações raciais brasileiras.

> Foi aí que começamos a descobrir os segredos da branquitude. Retratos dessa jornada branquitude adentro permitiram esboçar os privilégios nunca ditos, os medos paranoicos, as pulsões negadas e projetadas para fora, os racismos inconfessos dos sujeitos brancos. (CARONE, 2014, p. 22)

Bento (2014) aborda as dimensões da branquitude a partir do tema branqueamento e branquitude no Brasil, explorando questões relacionadas ao padrão ideal de branqueamento inventado pela elite branca, e, por esta, apresentada à sociedade brasileira como um problema do negro. Para isso, a elite fez uma apropriação simbólica de si como referência humana como meio de legitimar sua supremacia econômica, política e social, ao mesmo tempo em que investiu na construção de um imaginário social negativo sobre o negro, com a finalidade de destruir a sua identidade racial, danificar sua autoestima e responsabilizá-lo pela discriminação sofrida e, por fim, justificar as desigualdades raciais.

Nesse estudo, o conceito de branquitude é abordado como a supremacia econômica, política e social do branco brasileiro e suas características e mecanismos de preservação da discriminação racial e manutenção das desigualdades raciais. Bento

(2014) aponta algumas características, aspectos importantes da branquitude que se constituem como estratégias de preservação da discriminação e desigualdade racial, que podem ser identificadas como:

1) os pactos narcísicos entre os brancos de não se reconhecerem como parte essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. Um pacto de invisibilidade, silêncio, omissão e distorção acompanhado de um investimento na imposição do modelo de si mesmo, isto é, da identidade racial branca como referência da condição humana. Com efeito, esse tipo de acordo tem implicações. "No contexto das relações raciais visa justificar, legitimar a ideia de superioridade de um grupo sobre o outro e, consequentemente, as desigualdades, a apropriação indébita de bens concretos e simbólicos, e a manutenção de privilégios" (BENTO, 2014, p. 31).
2) o medo gerado pelo negro na elite branca brasileira é outra característica importante da branquitude, pois o medo e a projeção podem estar na gênese de processos de estigmatização de grupos, para legitimar a perpetuação das desigualdades, de relações raciais hierarquizadas, de elaboração de políticas institucionais racistas e preconceituosas, como as políticas de imigração europeia no final do séculos XIX com vistas à exclusão total dos negros libertos do processo de industrialização e ao propósito de branqueamento do Brasil. "Talvez possamos 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, 2014, p. 39).

   Fanon (2008), no capítulo intitulado de O preto e a psicopatologia*,* diz que a estigmatização do negro e o processo de projeção na construção do preconceito racial do branco contra o negro é resultado da situação colonial, em que, de forma lenta e sutil, por meio da educação, dos livros escolares, do cinema, das revistas ilustradas infantis escritas por brancos e lidos por nativos, o preto ou o índio é representado pelo Lobo, Diabo, Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, e havendo identificação com o vencedor, o preto se comporta subjetivamente e intelectualmente como o branco e, assim como o branco, passa a correr o risco de ser devorado pelo negro. Fanon (2008) enfatiza também que o medo do europeu era o medo da sexualidade projetada sobre o negro. O preto é representado no plano do imaginário como perigo biológico, a potência genital acima da moral. Portanto, "ter fobia do preto é ter medo do biológico" (FANON, 2008, p. 143).
3) a invisibilidade do branco nos estudos sobre relações raciais no Brasil, o papel que o branco ocupa, como branco, na perpetuação das desigualdades raciais e dos privilégios simbólicos e materiais da brancura, é uma característica da branquitude (BENTO, 2014). Em virtude disso, os estudos sobre o branqueamento no negro associam-no ao desejo de ascensão social como se a sociedade de classes fosse um mundo dos brancos onde o negro não pode penetrar. Bento (2014) esclarece que, no Brasil, a teoria do branqueamento, a industrialização e uma população majoritariamente negra e liberta, se coincidem gerando o medo do diferente que poderia monopolizar os postos de trabalho. Assim, o negro "foi tratado como um ser despreparado para integrar a sociedade de

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

> classes ou como um trânsfuga que manipulava sua condição racial para poder ascender" (BENTO, 2014, p. 52).

Edith Piza (2014) também aponta a invisibilidade como uma característica da identidade racial branca, que consiste no não reconhecimento do branco como ser racializado e do negro como raça. Essa compreensão é tida como natural, e é construída na relação social, que, por sua vez, é racista. As consequências dessa posição de invisibilidade, não se identificando como raça e parte responsável na relação preconceituosa, é a sua representação como um ser superior, portanto, modelo de aparência e de condição humana, e, para o negro, a sua inferioridade racial, social e moral.

> Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais, para uns, e a neutralidade racial, para outros. As consequências dessa visibilidade para os negros são bem conhecidas, mas a da neutralidade do branco é dada como 'natural', já que é ele o modelo paradigmático de aparência e de condição humana. (PIZA, 2014, p. 72)

Desse modo, o processo de construção da branquitude envolve aspectos como: vantagem, e privilégio racial não associados à raça, o silêncio sobre sua racialidade e exposição da racialidade do outro, poder real e simbólico de apelo ideológico, posição de superioridade cotidianamente confirmada, evidência da raça do outro como diferença e hierarquia, preservação da individualidade nas relações cotidianas e não reconhecimento como agente no processo discriminatório. E, essas consistências são oferecidas pelo cotidiano, ou seja, nas relações sociais racistas (PIZA, 2014).

Piza (2014) e Frankenberg (2004), estudiosa da branquitude norte-americana, argumentam que a invisibilidade, ou seja, a não-marcação da branquitude, se caracteriza pela falta de percepção do próprio branco como ser racializado. Frankenberg (2004) sugere que é somente na medida em que se chega a determinados tipos de hegemonia da supremacia racial (poder, privilégio e dominação branca) que a branquitude aproxima-se da invisibilidade, diluindo-se em uma falsa neutralidade, universalidade e normatividade. Todavia, quando se trata da política de ação afirmativa, por exemplo, a branquitude é marcada e reconhecida pela maioria dos brancos para se mostrarem injustiçados em função das vantagens obtidas pelos africano-americanos e, vez por outra, pelos latinos, nas chamadas cotas raciais.

Desse modo, nos últimos dez anos de seu trabalho sobre a branquitude, Ruth Frankenberg faz uma contribuição para a visibilidade ou marcação da branquitude, definindo oito pontos que indicam sua localização nas sociedades, que são estruturadas na dominação. São eles:

1) A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2) A branquitude é um "ponto de vista", um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3) A branquitude é um *lócus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou "normativas", em vez de especificamente raciais.

4) A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5) Muitas vezes, a inclusão na categoria "branco" é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteira da própria categoria.
6) Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.
7) A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.
8) O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos. (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313)

Lia Vainer Schucman, em pesquisa realizada para compreender de que forma a ideia de branquitude é apropriada e construída pelos sujeitos brancos da cidade de São Paulo, também considera que, de fato, a branquitude é construída socialmente como lugar de privilégios materiais e simbólicos em que sujeitos considerados brancos transitam soberanos, em sociedades estruturadas pelo racismo, demarcando fronteiras hierarquizadas entre brancos e outras construções racializadas.

> A branquitude é entendida como uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca, e que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos. (SCHUCMAN, 2012, p. 07)

E, ainda, afirma a existência de marcadores espaciais simbolizados como bairros, ambientes e lugares considerados como "lugar de branco". "Há, por assim dizer, padrões de diferenciação social e de separação, que variam na cidade e estruturam a vida pública e o relacionamento dos grupos raciais no espaço social" (SCHUCMAN, 2012, p. 108).

A invisibilidade também constitui a branquitude. Contudo, a invisibilidade não significa que a identidade racial branca seja invisível, mas que ela é revelada ou encoberta conforme os interesses em disputa (FRANKENBERG, 2004; SCHUCMAN, 2012; PIZA, 2014), como por exemplo, quando se fala na política de reserva de vagas para negros, os brancos veem a sua branquitude para argumentar que as cotas oferecem privilégio aos negros e os excluem porque "o problema do Brasil e da desigualdade é um problema de classe social que pode atingir a todos, e aí o discurso do mérito de que todos somos iguais reaparece" (SCHUCMAN, 2012, p. 77).

Observa ainda que, na construção social e diária da branquitude, as características raciais inscritas sobre o corpo, marcam o sujeito, ou seja, aqueles classificados socialmente como brancos adquirem significados positivos associados à inteligência, beleza, educação, progresso, moralidade e poder, que acarretam o privilégio

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

simbólico da superioridade racial. A consequência dessa ideologia racista é a crença de que a superioridade moral, intelectual e estética construída pelo racismo biológico do século XIX ainda continua sendo um aspecto da branquitude no Brasil (SCHUCMAN, 2012).

O corpo externa a cor, que é o sinal exterior mais visível da raça para os negros, e, por isso, torna-se o critério através do qual são oprimidos e submetidos ao preconceito de cor, enquanto aos brancos a cor assegura privilégio. O estudo de Schucman (2012) também demonstra essa relação quando, ao comparar brancos pobres com negros pobres, percebe que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram aos brancos, mesmo em situação de pobreza, privilégios e vantagens em diversos setores sociais.

4. POR UMA PEDAGODIA CRÍTICA DA BRANQUITUDE

> Superioridade? Inferioridade?
>
> [...] Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um ser que questiona. (FANON, 2008, p.191)

Silvério e Trinidad (2012), no trabalho: Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo, apontam que na direção de uma educação antirracista a Constituição de 1988, a aprovação da Lei 10.639, de 2003 que trata da obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana no âmbito de todo o currículo escolar e as diretrizes para a Educação das Relações Étnico-Raciais, resultam no reconhecimento da discriminação racial e do racismo como constitutivos de nossa formação social, que, por sua vez, contraria o mito da democracia racial. Assim, a educação como prática social e histórica, vem adquirindo centralidade na luta pela inclusão social e pelo resgate da contribuição das culturas africanas e indígenas para a formação social brasileira, principalmente na ação cultural e política do movimento negro, que acredita no potencial da educação formal para o fim das desigualdades educacionais e sociais geradas pelas práticas históricas de racismo e discriminação direcionados aos não brancos.

Ademais, os autores ressaltam que o cenário político-acadêmico brasileiro tem feito re (apropriações) do termo raça, rejeitando a ideologia cientificista e essencialista europeia, que durante o século XIX impregnou o pensamento social por meio da Biologia e da Antropologia Física, na qual a ideia de raça passou a ser entendida como parte de um sistema de classificação usado para interpretar as diferenças visíveis – fenotípicas e socioculturais – da espécie humana e transformá-las em desigualdade social, e, que, portanto, legitimou o racismo. Assim, a (re) apropriação do termo raça como uma categoria histórica e socialmente construída vem demonstrando o seu potencial no desvelamento da racialização pretérita da sociedade brasileira. E, esse pensar é um dos pontos fundamentais para uma abordagem crítica sobre a branquitude.

É um pensar crítico e emancipatório voltado à humanização dos sujeitos. Nesse sentido, há que se destacar que apesar de Frantz Omar Fanon, na sua trajetória de intelectual anticolonial, não ter desenvolvido uma teoria educacional, suas ideias

inspiram uma educação que, enquanto prática social e histórica, pretende desenvolver a desalienação e a emancipação humana. Para Fanon, a alienação é a perda de si ou a capacidade de se autodeterminar como sujeito (FAUSTINO, 2015). A alienação intelectual é uma criação da sociedade burguesa que proíbe a descoberta, apodrece as mentes, fixa o ser em si, desumaniza, torna as pessoas oclusas, a-históricas, passivas e impedidas de pensar - de respirar - de se definir enquanto ser, de ser livre para descobrir, criar e recriar novas formas de existência. Fanon (2018) argumenta ainda, que quando uma pessoa toma posição contra esse tipo de morte, ou contra qualquer tentativa de opressão, é, em certo sentido, um revolucionário, um desalienado. "Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre substanciada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva" (FANON, 2008, p.187).

Como se vê, Fanon (2008) argumenta que essa ação, ou seja, essa tomada de posição precisa ser realizada por todos os homens, ou seja, por toda a humanidade. É necessário que todas as pessoas se permitam questionar, descobrir, revelar, sentir e querer bem, onde quer que se encontrem, a fim de que a verdadeira comunicação humana possa acontecer.

> O preto não é. Não mais do que o branco. Todos os dois têm de se afastar das vozes desumanas de seus ancestrais respectivos, a fim de que nasça uma autêntica comunicação. Antes de se engajar na voz positiva, há a ser realizada uma tentativa de desalienação em prol da liberdade. [...] É através de uma tentativa de retomada de si e despojamento, é pela tensão permanente de sula liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano. (FANON, 2008, p.191)

A pedagogia libertadora de Paulo Freire, cujo pensamento recebe influências de Frantz Omar Fanon, tem o diálogo e a problematização como categorias norteadoras de uma educação crítica e emancipatória voltada à humanização e libertação autêntica dos sujeitos, e, portanto, ao desenvolvimento de um pensamento crítico, epistemologicamente curioso, capaz de compreender a realidade social, apreender - construir e reconstruir - e superar a ideologia da opressão. Nessa concepção, o ato de conhecer não se dá de forma automática e individual, mas de maneira contínua, rigorosa e na intercomunicação e intersubjetividade. Os sujeitos dialógicos mutuamente se educam intermediados pelo mundo cognoscível. Assim, dialogam, problematizam, isto é, fazem uma análise crítica da realidade concreta, e constroem conhecimento, porque "não há inteligibilidade que não seja comunicação e intercomunicação e que não se funde na dialogicidade" (FREIRE, 1999, p.42).

No pensamento político-pedagógico de Paulo Freire, a prática é dialógica, na qual, o diálogo é construção teórica, é participação, é democrático, é aberto ao reconhecimento da diferença, é recíproco, é indagador, é respeitoso, é libertador e favorece o pensamento crítico e problematizador como sendo a maneira de ultrapassar a mera compreensão e a possibilidade de voltar às questões do cotidiano com associação dos saberes à realidade concreta, isto é, ao contexto social, histórico, político e cultural. O diálogo implica na práxis social comprometida com a ação transformadora realizada pelos seres humanos, compreendidos como seres históricos e sociais, seres pensantes capazes de comparar, valorar, intervir, escolher, decidir, desvelar verdades e

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

romper. "É nesse sentido também que a dialogicidade verdadeira, em que os sujeitos dialógicos apreendem e crescem na diferença, sobretudo no respeito a ela, é a forma radicalmente verdadeira de humanizar, de ser e estar no mundo" (FREIRE, 1999, p.67). Uma pedagogia comprometida com a humanização dos sujeitos.

Freire (1999), ressalta que uma prática dialógica não é uma pratica racista, não é preconceituosa, e, por isso, tem o dever de desvelar, de fazer uma reflexão crítica acerca do racismo como transgressor da natureza humana e inerente ao contexto histórico de dominação econômica e social do colonizador branco; da superioridade da branquitude; sobre discursos como: "a ciência diz que o negro é geneticamente inferior ao branco"; sobre o significado do silencio opressor e todo tipo de preconceito e discriminação. "Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever por mais que se reconheça a força dos condicionamentos a enfrentar" (FREIRE, 1999, p.67). Assim, o paradigma da pedagogia crítica, progressista e libertadora freireana e suas categorias fundamentais como problematização e diálogo, visa o desenvolvimento da consciência crítica, de corpos conscientes, de seres humanos sociais e históricos inacabados criadores e recriadores de suas formas de existência, que apreendem criticamente a realidade social e se insirem na luta pela superação das formas de opressão existentes na sociedade contemporânea, a exemplo da luta antirracista. E, como bem diz Fanon (2018, p.186) "para um ser que adquiriu a consciência de si e de seu corpo, que chegou à dialética do sujeito e do objeto, o corpo não é mais a causa da estrutura da consciência, tornou-se objeto da consciência".

Contribuindo com essa ideia, Henry A. Giroux, teórico da sociologia da educação e influenciado pela pedagogia crítica de Paulo Freire, reconhece a importância das reflexões feitas por acadêmicos críticos que ajudaram a expandir o debate da ideia de raça e poder, no sentido de incluir a branquitude como uma construção social, histórica, cultural e política, embora esse conhecimento não tenha revelado a capacidade de desconstrução da branquitude na esfera pública. Para Giroux (1999), é necessário reconhecer o potencial crítico da branquitude por meio da teorização e discussão crítica entre estudantes negros e brancos sobre a representação de si e do outro e da posição da branquitude como o referente dominante. Nesse processo, para o autor, os estudantes brancos podem decidir seu modo de agir e assumir seu lugar legítimo na luta pela mudança social e por uma sociedade antirracista.

Nesse sentido, para o autor, a pedagogia da branquitude desconstrói criticamente a qualificação do outro e da branquitude racial como parte de um discurso mais amplo de justiça racial. Assim, o espaço pedagógico precisa ler representações contraditórias da branquitude como uma ideologia e um lugar de poder e privilégio. Desse modo, romper definições singulares da branquitude fornece aos educadores críticos a oportunidade de construir modelos mais complexos para teorizar esse conceito utilizando-se de uma multiplicidade de relações sociais, posições teóricas e identificações afetivas. Nesse contexto, a branquitude pode se tornar pedagógica por permitir que as tensões nas relações raciais sejam tratadas a partir de uma conceituação nova. Assim sendo, a branquitude pode ser lida como uma representação mutável e (re) construída com e por meio da diferença, pela qual os sujeitos e grupos sociais compreendem quem são e definem seus modos de agir guiados por referentes éticos e políticos que se relacionam com as lutas, relações e práticas democráticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A branquitude é uma construção social de significados em que os sujeitos brancos se apropriam da categoria raça e do racismo na constituição de suas subjetividades e ao se apropriarem acreditam que "ser branco" determina características morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos que os diferenciam de outros e os asseguram, silenciosamente, a manutenção de uma pretensa superioridade construída no contexto de dominação econômica e social da modernidade/colonialidade, bem como, no racismo biológico do século XIX no Brasil.

Por consequência, a branquitude, como referente de humanidade universal, e, portanto, de representação de superioridade, poder e privilégio racial, estabelece hierarquias sociais entre brancos, negros, indígenas e outras construções racializadas, sem que isso seja reconhecido como um privilégio e parte essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. Desse modo, o que se entende por raça passa a ser critério de oportunidades e barreiras vividas pelos sujeitos considerados não brancos por toda a sua vida.

Em razão disso, na direção de uma educação antirracista, este artigo argumenta por uma pedagogia crítica da branquitude no sentido de problematizá-la enquanto modelo universal de humanidade, por meio de uma prática dialógica em que os sujeitos e grupos sociais pensem criticamente sobre a representação de si e do outro e (re) construam a branquitude como uma representação não fixa e guiada por referenciais que se associam com lutas, relações e práticas democráticas e comprometidas com a humanização, emancipação e libertação autêntica dos sujeitos.

Assim, o potencial crítico da branquitude é reconhecido na medida em que passa a ser compreendida como uma representação mutável e (re)construída com e por meio da diferença, a fim de revelar e desconstruir o processo continuado e silenciado de diferenciação e hierarquização dos grupos sociais racialmente inferiorizados, além de confrontar os regimes racializados de representação. Por fim, uma pedagogia crítica da branquitude ajuda a pensar que as diferenças precisam ser reinventadas a partir de um diálogo crítico das identidades marcadas, de maneira que os sujeitos brancos possam decidir seu modo de agir e assumir seu lugar legítimo na luta pela mudança social e por uma sociedade antirracista e democrática.

Raído, Dourados, MS | ISSN 1984-4018 | v. 15 | n. 37 | p. 276 – 296 | jan/abr 2021

REFERÊNCIAS

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

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In:* CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 25-58.

BENTO, Maria Aparecida Siva. **Branquitude e poder:** a questão das cotas para negros. Simpósio Internacional do Adolescente. São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100005&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 12 de fev. 2020.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (Org.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. *In:* CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 13-23.

CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancur**a: política social e racial no Brasil (1917-1945). Trad. Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra.** Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

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

FERES JÚNIOR, J.; A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação. **Caderno CrH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 111-125, 2015.

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

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIROUX, Henry A. Por uma pedagogia e política da branquitude. **Cadernos de pesquisa**, n. 107, p. 97-132, 1999.

GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. *In:* BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (Org.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 55-77.

GUERREIRO RAMOS, A. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (Eds.). **Globalization and the Decolonial Option.** London: Routledge, 2010.

MILANEZ, F.; SÁ, L.; KRENAK, A.; CRUZ, F. S. M.; RAMOS, E. U.; JESUS, G. dos S. de. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Rev. Direito Práx**. Rio de Janeiro, Vol. 10, n. 03, p. 2161-2181, 2019.

PIZA, E. Porta de vidro: entrada para a branquitude. *In:* CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 59-90.

PIZA, E.; ROSEMBERG, F. Cor nos censos brasileiros. *In:* CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 91-120.

SANTOS, J. R. dos. Culturas negras, civilização brasileira. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, IPHAN/MinC, 1997.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o "branco", o "encardido" e o "branquíssimo":** raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 160 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVÉRIO, V. R. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. **Cad. Pesquisa**, n. 117, p. 219-46, 2002.

SILVÉRIO, V. R. Quem negro foi e quem negro é? Anotações para uma sociologia política transnacional negra. *In:* BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (Org.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 269-284.

SILVÉRIO, V. R.; TRINIDAD, C. T. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo**? Edu. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 891-914, 2012.

SILVA, N. do V.; HASEMBALG, C. A. **Relações Raciais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina: perspectivas latino- americanas. **Clacso**, Buenos Aires, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 12 de Jan. 2020.

Recebido em 18/03/2021
Aprovado em 02/08/2021