



O “BRANCO NA BRANQUITUDE” E O “BRANCO ANTIRRACISTA”

Leonildo Severino da Silva¹

Emanuelle Freitas Góes²

Resumo: Este ensaio baseia-se numa revisão conceitual da branquitude enquanto categoria analítica dos estudos que envolvem as relações raciais e a construção da identidade racial branca. O termo branquitude é cunhado diante das relações raciais, em especial frente a uma ideologia do branqueamento e formas de eugenia, que confere ao branco um modelo ideal de “ser humano”. Nessa conjuntura de poder dos brancos em relação aos negros a humanidade passa a ser dividida entre raças hierarquicamente postas para manutenção de um privilégio branco. O conceito agrega uma virada paradigmática nos estudos raciais que colocam em evidência a construção racial da branquitude historicamente silenciada diante do papel do branco na construção de uma sociedade hierarquizada. No entanto, essa constituição da identidade branca pode ter outras construções como uma branquitude crítica implicada num branco antirracista que o desloca para uma zona fronteira de conflitos.

Palavras-Chave: Branquitude; Identidade racial branca; Racismo.

THE “WHITE IN WHITENESS” AND THE “WHITE ANTI-RACIST”

Abstract: This survey is based on a conceptual review of whiteness as an analytical category of studies involving race relations and the construction of white racial identity. The term whiteness is coined before racial relations, especially against an ideology of whitening and forms of eugenics, which gives the white an ideal model of "human being". In this conjuncture of whites' power in relation to the blacks, humanity becomes divided between races that are hierarchically placed for the maintenance of a white privilege. The concept adds a paradigm shift in racial studies that highlight the racial construct of whiteness historically silenced by the role of the white in building a hierarchical society. However, this constitution of the white identity may have other constructions as a critical whiteness implied in a white anti-racist who moves him to a frontier zone of conflicts.

¹ Doutorando em Saúde Pública pelo Instituto de Saúde Coletiva da UFBA na área de concentração as ciências sociais e humanas em saúde, Enfermeiro Obstetra na Maternidade Climério de Oliveira (UFBA). Mestre em Enfermagem pela UFBA. E-mail: leonildo.silva@ebserth.gov.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4676-8536>. O presente trabalho foi realizado com apoio da Empresa Brasileira de Serviços Hospitalares – Maternidade Climério de Oliveira – Brasil.

² Pós-doutoranda pelo CIDACS-Fiocruz. Doutora em Saúde Pública com concentração em Epidemiologia (ISC/UFBA). Mestra em Enfermagem pela UFBA. E-mail: emanuellegoes@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9288-6723>.

Keywords: Whiteness; White racial identity; Racism.

EL "BLANCO EM LA BLANCURA" Y EL "BLANCO ANTIRRACISTA"

Resumen: Este ensayo se basa en una revisión conceptual de la blancura como una categoría analítica de estudios que involucran relaciones raciales y la construcción de la identidad de la raza blanca. El término blancura se acuña frente a las relaciones raciales, especialmente frente a una ideología de blanqueamiento y formas de eugenesia, que le da a los blancos un modelo ideal de "ser humano". En esta coyuntura de poder de los blancos en relación con los negros, la humanidad comienza a dividirse entre razas colocadas jerárquicamente para mantener un privilegio blanco. El concepto agrega un giro paradigmático en los estudios raciales que destacan la construcción racial de la blancura históricamente silenciada ante el papel del blanco en la construcción de una sociedad jerárquica. Sin embargo, esta constitución de identidad blanca puede tener otras construcciones, como una blancura crítica implicada en un blanco antirracista que lo traslada a una zona fronteriza de conflictos.

Palabras clave: Blancura; Identidad racial blanca; Racismo.

LE «BLANC DANS LA BLANCHEUR» ET LE «BLANC ANTI-RACISTE»

Resumé: Cet essai est basé sur une revue conceptuelle de la blancheur comme catégorie analytique d'études impliquant les relations raciales et la construction de l'identité raciale blanche. Le terme blancheur est inventé face aux relations raciales, en particulier face à une idéologie du blanchiment et des formes d'eugénisme, qui donne aux blancs un modèle idéal d'"être humain". Dans cette conjoncture du pouvoir des blancs par rapport aux noirs, l'humanité commence à se répartir entre des races hiérarchiquement placées pour conserver un privilège blanc. Le concept ajoute un virage paradigmatique dans les études raciales qui mettent en évidence la construction raciale de la blancheur historiquement réduite au silence avant le rôle du blanc dans la construction d'une société hiérarchique. Cependant, cette constitution de l'identité blanche peut avoir d'autres constructions telles qu'une blancheur critique impliquée dans un blanc antirraciste qui le déplace vers une zone frontalière de conflits.

Mots-clés: Blancheur; Identité raciale blanche; Racisme.

A IDENTIDADE RACIAL BRANCA

Apontar a escolha desse tema para compor esse ensaio é também discutir um processo pessoal e político de meu posicionamento dentro do campo acadêmico na luta antirracista. Venho inicialmente me colocar enquanto homem cis, branco e de um espaço - de muitas formas - privilegiado diante da sociedade em geral, mesmo que intimamente vivencie outras formas de opressão que não vem ao caso nessa discussão aqui. Essa "tomada de consciência" vem sendo discutida na literatura como um campo semântico

emergente denominado branquitude, cujo desdobramento também inclui outros termos que tentarei problematizar ao longo dessa reflexão, tais como branquidade e brancura.

Essa reflexão inicial também faz parte de uma pergunta feita num artigo da Valeria Corossacz (2014) com homens brancos do Rio de Janeiro, cuja inquietação proposta foi: O que faz de um branco um branco? Assim como os homens do estudo, eu nunca teria parado para pensar sobre tal consideração se não fosse a leitura acadêmica sobre o racismo e a branquitude. E assim como eles também tive, inicialmente, uma dificuldade para discutir sobre a própria cor e sobre a cor das pessoas com quem convivo. A autora aponta que o repertório discursivo pode estar associado ao discurso considerado antirracista (“a cor não é importante para mim”), contudo, pode estar intimamente relacionado ao mito da democracia racial, que não existiriam diferenças de cor, apenas de classe no nosso país (Corossacz, 2014).

É importante iniciar a discussão deixando claro que o termo branquitude é cunhado diante das relações raciais, em especial frente a uma ideologia do branqueamento e também formas de eugenia, que conferia ao branco um modelo ideal de “ser humano”. A identidade racial dos brancos, (auto)representada, enquanto suprema, conferiu-lhes em todo lugar um privilégio que se perpetuou ao longo dos séculos e legitimou-se por meio de uma cultura de inferioridade e subalternidade dos negros moldada pelas práticas racistas. Nessa conjuntura de poder dos brancos em relação aos negros a humanidade passa a ser dividida entre raças hierarquicamente postas para manutenção de um privilégio branco.

A branquitude é pensada enquanto conceito à identidade racial do branco, e, portanto, a partir desse privilégio. Ruth Frankenberg, uma das principais estudiosas do tema define a branquitude: “como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, em uma posição de poder, em uma geografia social de raça, e como lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo” (FRANKENBERG *apud* PIZA, 2002, p. 71).

Desde a década de 90 no século passado os estudos sobre raça e racismo, inicialmente nos Estados Unidos, passaram por um deslocamento do olhar que era baseado nesse outro ser racializado -negro- para o centro sobre o qual foi construída a noção de raça, ou seja, os brancos. Tais trabalhos foram chamados de estudos críticos sobre a branquitude (*critical whiteness studies*). Apesar de terem ganhado mais visibilidade e solidez no final do século XX, estes não surgiram nessa época.

Desde 1935, que o sociólogo, historiador, filósofo e ativista político W.E.B Du Bois, primeiro negro americano a se graduar em Harvard, com doutorado em Berlim, publicou o livro intitulado *Black Reconstruction in the United States*, com uma análise baseada nos brancos da classe trabalhadora norte-americana do século XIX em comparação com negros (Schucman, 2012).

Pouco tempo depois a identidade racial branca foi pensada também por Frantz Fanon (1980), filósofo e psiquiatra formado na França, cuja contribuição maior foi no sentido de compreender a opressão colonial e o racismo da própria estrutura de colonização que passaram a dominar subjetivamente colonizados e colonizadores com a publicação em 1952 de sua grande obra *Pele negra, máscaras brancas*, reeditada posteriormente (1980). Ele coloca em perspectiva a constituição dessas subjetividades de sujeitos brancos e negros inter-relacionados, mas que numa condição de risco a manutenção de privilégios do sujeito branco o racismo é rapidamente acessado para sanar tal ameaça.

Apesar de ter sido os Estados Unidos os pioneiros nos estudos sobre a branquitude, outros países como Inglaterra, África do Sul, Austrália e também no Brasil há produções acadêmicas sobre o tema (Cardoso, 2008).

No Brasil, Cardoso (2008) aponta que a branquitude foi problematizada inicialmente por Gilberto Freyre em 1962, cuja intenção era criticar tanto branquitude quanto negritude e defender a existência da democracia racial brasileira através da mestiçagem. Mas essa discussão inicial de Freyre não vem a ser o que hoje discutimos sobre branquitude. Foi o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos que cunhou uma discussão no Brasil, tal como pensamos hoje, utilizando inicialmente o termo “brancura” que significaria o atual conceito de branquitude (Cardoso, 2008, p. 57).

Em 1957, Guerreiro Ramos publica seu artigo intitulado “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”, defendendo o argumento que o racismo e o ideal de beleza e estética branco produziu na população brasileira significados positivos à branquitude, em oposição aos atributos negativos estéticos e culturais relacionados aos negros. Por isso ele refere uma “patologia branca” dado que possuem ascendência miscigenada cultural e biológica com a cultura afro-brasileira, fato que é negado pelos brancos, e por esse motivo ele põe em aspas a palavra “branco” negando essa suposta pureza existente entre estes e problematizando o fato de que o branco considera vergonhoso sua ancestralidade e cultura



negras, se identificando (e portanto construindo subjetividade e identidade) com a cultura européia/branca, colonizadora (Schucman, 2012).

Essa “patologia branca” é a mola propulsora da ideologia do branqueamento, fruto de uma sociedade brasileira dividida em classes, que tinha de conviver – forçadamente – com muitos negros que se tornaram cidadãos após a abolição da escravatura no século XIX. A elite brasileira tinha como modelo ideal de progresso os Estados Unidos da América. Nesse ideal, o trabalhador negro era indesejado, significando atraso, dado seu passado colonial e escravocrata. Apegada ao futuro, a elite brasileira pensa que somente o trabalhador branco representava o progresso. Consequentemente, restava ao trabalhador negro – agora cidadão e antes escravizado –, desaparecer ao se misturar com o branco para gerar mestiços, ou seja, negros embranquecidos. Os brancos tornariam isso possível, pois sendo “superiores”, e desejando (intencionalmente) uma mistura, diluiriam a raça inferior no decorrer das gerações. Os mestiços seriam uma evolução positiva, um negro embranquecido (Cardoso, 2008).

Durante o século XIX, uma elite de intelectuais imbuídos da ideia de fortalecer o branqueamento, situados em áreas como direito, medicina e letras compuseram uma narrativa de fortalecimento das ideias eugênicas desde o início do século. Lilia Schwarcz destaca alguns nomes desse período: Francisco José Oliveira Viana, Silvio Romero, João Batista Lacerda, Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Edgard Roquete Pinto, Herman von Ihering, Oswaldo Cruz, Miguel Pereira, e Azevedo Sodré. A preocupação central baseava-se na identidade nacional brasileira enquanto povo mestiço e feio, segundo o francês Conde Arthur de Gobineau, quando visitou o Brasil num período de quinze dias (Schwarcz, 2007).

Vale destacar também que Edgar Roquete-Pinto desempenhou papel importante no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929 ao evitar que a eugenia fosse identificada com o racismo estridente. Ele estava disposto a desligar-se da ideologia do branqueamento e afirmar que a eugenia não era branquear, mas educar todas as pessoas a respeito da importância da hereditariedade, desenvolvendo uma mentalidade eugênica, ajudados por programas de saneamento administrados pelo Estado, onde todos participassem voluntariamente da “purificação” da raça humana (Stepan, 2005). Talvez isso tenha sido constructo do que hoje entendemos do Brasil enquanto um país racista, mas “sem racistas”.



Essas ideias iniciais pressupõem caminhos de construção de uma sociedade brasileira racialmente hierarquizada durante séculos e gerações, marcada por ideologias e interesses diversos, no entanto, com uma finalidade muito evidente: a manutenção de um privilégio baseado na construção social de uma raça suprema tomada como identidade ideal – a branca. E a maneira mais coerente de nomear a prática social que expresse a forma como atingir essa manutenção de privilégio e opressão é o racismo. Nancy Stepan define o racismo “tanto como uma questão de práticas sociais diárias e acordos implícitos, quanto de discurso intelectual manifestado abertamente, ou de ideologia social” (STEPAN, 2005, p. 157).

A AUSÊNCIA DO “BRANCO” NA DISCUSSÃO RACIAL

Diante dos fatos historicamente postos anteriormente e que não conferem (para uma grande parte da população) uma identificação de caráter humano, ou seja, não conferem uma condição de humanidade recorro a uma reflexão mais categórica da teoria de Kant, na qual o respeito pelas pessoas conecta a dignidade à ideia de um valor incondicional e intrínseco pertencente a todos os seres humanos e, por esta razão, deve-se respeitar igualmente todos os indivíduos (Tonetto, 2014). Essa conexão da dignidade humana à fórmula da humanidade como um fim em si mesmo possui ressonância universal na consciência moral da nossa cultura e fundamenta os direitos humanos (Wood, 1998). Obviamente que isso não é uniforme em todas as nações e atrelada a outras questões igualmente conflitantes aprofundam as desigualdades sociais, tal como a acumulação de poder e capital. Diante de uma condição indigna a que foram submetidas a população negra onde estavam os brancos? Por que falamos em racismo, em desigualdade e relutamos em expor aqueles que durante a história romperam com a dignidade humana e estabeleceram hierarquias baseadas numa classificação arbitrária entre raças e privilégios decidindo quem é humano e quem não é?

Minha intenção até agora era problematizar brevemente que a história registra as tantas atrocidades cometidas pelos “humanos” brancos diante dos “não humanos” negros (pensando numa perspectiva colonialista que divide indivíduos nessas duas categorias). Nesse contexto gostaria de voltar a proposta de reflexão desse artigo, que é uma virada paradigmática nos estudos raciais que coloca em evidência a construção racial do que seria o “ser branco”, baseado na historicidade, não apenas do conceito de branquitude,



mas também da vivência acadêmica e das práticas cotidianas que ao silenciarem o papel do branco na construção de uma sociedade hierarquizada acabam por legitimar uma ideologia do branqueamento outrora proferida abertamente. Ao colocar em evidência a identidade racial branca nesse campo semântico denominado branquitude podemos pensar na “ausência” destes a partir de uma relação entre negros e brancos e até em inverter do ponto de vista posto pela perspectiva kantiana que os “não humanos” certamente não seriam os negros, tal como lhes foi atribuído pela colonialidade, mas sim aqueles que perderam sua humanidade.

Na literatura atual, essa ausência dos brancos na discussão racial gera duas perspectivas. A primeira, de Edith Piza (2002) e de Ruth Frankenberg (1999) que defendem a identidade racial branca invisível por meio da falta de percepção deste como ser racializado, ou seja, a brancura dos sujeitos brancos é algo “natural” e “normal” em contraposição ao outro grupo, assim a branquitude só existe em relação.

Revedo seu ponto de vista defendido anteriormente, Ruth Frankenberg (2004) argumenta que a invisibilidade da identidade racial branca é parcial, ou seja, uns veem e outros não, a depender de seus interesses. Seria então uma outra perspectiva dessa suposta invisibilidade. As cotas raciais são um exemplo, onde a maioria dos brancos argumentam que as cotas raciais os excluem (Schucman, 2012), alguns arriscam-se em dizer que se trata de um “racismo contra o branco”. Nesse sentido a identidade racial do branco é posta em visibilidade, e facilmente acessada, quando são questionados seus privilégios enquanto um ser racializado, hegemônico e cujas características devem ser reproduzidas enquanto ideal de constituição do “ser humano” (em parâmetros intelectuais, morais, estéticos, econômicos, educacionais etc.), por aqueles que supostamente são “excluídos” baseados na sua condição racial – os negros/as.

Corroborando com essa segunda perspectiva, Lourenço Cardoso (2008) recorre também a Matt Wray cujo argumento é de que a invisibilidade da identidade racial branca acaba por privilegiar os brancos, que sem autoconsciência, não tem como questionar suas vantagens raciais, ou seja, fazem parte do padrão pré-estabelecido. Wray (2004) afirma que a branquitude não é invisível para muitos brancos, inclusive distingue-os entre si e entre as classes sociais (ricos e pobres). Nesse sentido ela é visível tanto para os excluídos de gozarem de seus privilégios (pelo viés da classe social) quanto para os que exercem essa exclusão.



Essa perspectiva da ausência da reflexão sobre o papel dos brancos na perpetuação das desigualdades raciais é considerada por Bento (2002) como uma forma de reafirmar a constituição de um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado e problematizado. Reconhecemos que existem as desigualdades raciais, mas, em princípio, não nos associamos a tais desigualdades, e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Aparecida Bento considera que a branquitude isenta o branco dessa responsabilidade sobre as desigualdades raciais sustentando que a causa é porque o negro foi escravo, e é um legado inerte de um passado em que nós, hoje não estivemos presentes. E eu continuo o argumento dela questionando: se os negros carregam o legado de um passado que se perpetua pelo racismo, como podem os brancos estarem ausentes desse passado? Foram, então, os próprios negros/as responsáveis pela escravização?

Retomando a distinção da branquitude entre os brancos em si, Bento (2002) chama atenção de que mesmo em classes sociais diferentes o branco tem o privilégio simbólico da brancura. Nessa direção o debate da raça sobre a classe social parece ser uma máscara branca para justificar por meio de uma sociedade de classes a ausência do racismo e da branquitude, dado que entre os pobres, os negros encontram um déficit muito maior em seus direitos sociais (saúde, educação, trabalho etc.) e isso ainda possui discrepâncias considerando a opressão de gênero que acomete as mulheres negras (nessa hierarquização) numa análise que me parece pertinente e concordando com Crenshaw (2012) quando aponta que o desafio da interseccionalidade é abordar as diferenças dentro das diferenças. A pobreza tem cor, e todos sabemos disso, mas não é conveniente considerá-la (Bento, 2002).

LUGAR E 'NÃO LUGAR' DO BRANCO

Diante dessas reflexões me coloco diante de uma pergunta problemática: qual é o lugar do branco, do “eu branco”, quando não puder mais recorrer ao véu da ignorância conceitual de sua branquitude? Na tentativa de dar visibilidade a esse lugar recorro a construção das raças não como entidades naturais preexistentes, mas como grupos sociais produzidos por relações desiguais de poder e por práticas discriminatórias (Stepan, 2005). Nesse sentido a ideia de superioridade racial como elemento central da identidade branca não é um traço em essência, mas sim uma construção social historicamente situada que como tal também pode ser desconstruída (Hall, 2003). Não espero com isso que nós



brancos simplesmente resolvamos de uma hora para outra reconhecer um lugar de privilégios e abrir mão deles numa luta antirracista, trata-se de uma tarefa a ser realizada cotidianamente por aqueles que, despidos do mito da democracia racial, reconheçam a existência do racismo e o combatam por entender que essa hierarquização de raças é cruel e desumana.

Assim como afirma Lourenço Cardoso (2008) é evidente que ninguém nasce racista, no entanto, a branquitude enquanto identidade racial branca construída na perspectiva da superioridade não é uma expressão injuriosa direcionada ao indivíduo branco, mas sim uma crítica a significação da branquitude na estratificação social (Haraway, 1995; Steyn, 2004). Cardoso (2008) exemplifica na sociedade brasileira, intelectuais brancos que abordaram a temática racial, tal como Florestan Fernandes e Octávio Ianni (Fernandes, 1978; Ianni, 2004) mas que não refletiram sobre seu lugar de fala, que ele denomina de “conflito de zona fronteira”, utilizando-se de uma metáfora do trabalho de Boaventura de Sousa Santos (2002) para representar o branco antirracista que se encontra no grupo opressor e concomitantemente se coloca contra a opressão.

Acredito que a “inquietação” dessa “zona fronteira” certamente não é só minha, no entanto, para estar nessa zona de rupturas e deslocamentos são necessárias algumas observações, primeira delas é que este que pertence ao grupo opressor obtém vantagens dessa pertença mesmo que involuntariamente (Memmi, 1989). Esses privilégios resultantes do pertencimento ao grupo da branquitude constituem um conflito a ser enfrentado particularmente pelos brancos antirracistas que incomodados com seu lugar imposto pelo gozo da branquitude isenta do viés racial (tal como a invisibilidade proposta por Edith Piza) não se reconhecem pertencentes a nenhum grupo, longe de sofrerem racismo (por razões óbvias), também não pretendem manter-se ausentes (invisíveis) da discussão racial e não entendem sua corresponsabilidade pela estratificação social baseada na cor da pele.

Esse lugar repensado pelo branco enquanto aquele que desaprova publicamente o racismo é denominado por Lourenço Cardoso (2008) de branquitude crítica, em oposição a branquitude acrítica que reafirma a identidade branca individual ou coletiva a favor da superioridade racial. Ele ilustra como exemplos o percurso crítico desenvolvido pelos sociólogos Florestan Fernandes e Octávio Ianni como pertencentes a uma branquitude crítica.



A partir do momento em que brancos antirracistas passam a entender seu lugar de privilégio e tentam de todas as formas que estiverem ao seu alcance situarem-se num processo de desconstrução desse “não lugar”, ou seja, lugar indesejado, já que não querem estar aí, ao mesmo tempo em que buscam outro “lugar” na sociedade, a branquitude crítica avança no sentido de reconstrução de uma identidade cultural desse branco racializado com vistas a abolição de seu traço racista. Inicialmente é um processo individual no cotidiano e posteriormente pode se tornar numa crítica e autocrítica, insistentemente, quanto aos privilégios do próprio grupo de pertença (Cardoso, 2008).

Nesse processo de reconstrução de sua identidade, o negro, geralmente elimina o traço de inferioridade e subalternidade que lhe é atribuído e assume sua negritude com orgulho (Munanga, 1988). Nessa direção o branco poderia agir de forma semelhante, ao refletir sobre sua branquitude como uma identidade racial de privilégios, reconstruir sua identidade, eliminando o traço de superioridade e conseqüentemente suprimindo o racismo (Cardoso, 2008), tornando-se antirracista.

No entanto, repensar o lugar do branco e de sua identidade racial não pode ser confundida com a construção de uma branquitude positiva. A branquitude não vem sendo construída com sentimentos de valorização cultural, orgulho e/ou conscientização como a negritude (Jesus, 2012) e isso torna ainda mais complexa a semelhança gráfica do termo. Apesar de Camila de Jesus (2012) construir uma narrativa para diferenciar os termos branquitude X negritude e branquitude X negritude, baseando-se em Edith Piza, ela não convence na sua conclusão pois direciona para a branquitude tudo o que discutimos até aqui enquanto privilégio, inclusive a branquitude acrítica proposta por Cardoso (2008), e propõe ser o termo branquitude em si, assim como a negritude, uma construção positiva de identidade já que a “boa” branquitude se baseia no reconhecimento do privilégio.

A partir de então Camila de Jesus (2012) gera um grave conflito epistemológico, pois ao assumir a construção de uma identidade branca positiva ela atribui erroneamente o termo branquitude àquela “zona fronteira de conflito” do branco que busca assumir uma posição antirracista por meio de uma tomada de consciência de seus privilégios opressores. Assim, apesar da grafia ter uma conotação semelhante, branquitude e negritude não podem ser identidades opostas de uma mesma intenção.

A literatura brasileira é consonante sobre o uso do termo branquitude para a designação de um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial (Schucman, 2012; Cardoso, 2008), nesse sentido o termo branquitude



e branquitude são sinônimos inclusive apontado pela própria Camila de Jesus (2012) quando referenciou o livro de Sovik (2004) que concluía a similaridade dos termos. Ela ainda exemplifica a publicação de Vron Ware (2004) que traduziu como nome de branquidade a teoria proposta e mesmo assim as pesquisas seguiram utilizando o termo branquitude. A meu ver, a tentativa dela é de fazer uma separação epistêmica para a construção de um lugar para o branco antirracista que culmina levando-o de volta ao lugar da invisibilidade proposto por Edith Piza.

Por outro lado, sabe-se que todo grupo precisa de referenciais positivos sobre si próprio, numa perspectiva de benefícios simbólicos, para manter a sua autoestima que fortaleça o grupo por meio da agregação de valor as suas características. Nesse sentido foi importante para os brancos silenciarem-se em torno do papel que ocuparam e ocupam na situação de desigualdades raciais no Brasil para proteção dos interesses que estavam em jogo (Bento, 2002). Mas, agregar valor simbólico positivo a branquitude pensando em sua possível “positividade” por estar ligada a tomada de consciência do privilégio é reafirmar a “patologia branca” defendida por Guerreiro Ramos e negar a força do termo antirracista ignorando ainda a “zona fronteira de conflito”. Seria então o caso de pensarmos em outra categoria analítica? Em outra construção de identidade racial branca que se opusesse a branquitude?

Não tenho a intenção de responder a estas perguntas sem a profundidade necessária, e, acredito que extrapolaria o objetivo deste ensaio. Portanto, para finalizar, coaduno com Lourenço Cardoso em sua autodenominada modesta hipótese, para mim nem tão modesta assim, na qual acredita:

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 (CARDOSO, 2008, p. 182).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *“Branqueamento e branquitude no Brasil In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, Vozes: 2002, p. 25-57.*

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.

CRENSHAW, Kimberlé. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. In: Painel 1 - Cruzamento Raça e Classe -. 2012. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wpcontent/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acessado em 05 de Abril de 2016.

COROSSACZ, Valeria Ribeiro. *Entre cor e classe: definições de branquitude entre homens brancos no Rio de Janeiro*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 6, n. 13, 2014, p. 201-222. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/159>. Acesso em: 01 abr. 2020.

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

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª ed., vol. I e II, São Paulo: Editora Ática: 1978.

FRANKENBERG, Ruth. *A miragem de uma Branquitude não marcada*. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamon: 2004.

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

HALL, Stuart. *Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior)*. In: *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte, Editora UFMG, Brasília: Representação da Unesco no Brasil: 2003.

HARAWAY, Donna. “*Saberes localizados: a questão da ciência para o feminino e o privilégio da perspectiva*”, *Cadernos Pagu*, v. 5, 1995, p. 7-41.

IANNI, Octávio. “*Dialética das relações raciais*”. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 50, 2004, p. 21-30.

JESUS, Camila Moreira de. *Branquitude x branquidade: uma análise conceitual do ser branco*. Anais do III ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA, CAHL, UFRB, realizado em Cachoeira, de 18 a 20 de abril de 2012.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 3ª ed., Trad. Roland Corbizer e Mariza Pinto, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1989.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2ª ed., São Paulo: Ática: 1988.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 8ª ed. Porto, Edições Afrontamento: 2002.

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



SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

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

STEPAN, Nancy Leys. *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: 2005.

STEYN, Melissa. “*Novos matizes da ‘branquitude’: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática*”. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamon: 2004, p. 115-137.

TONETTO, Milene Consenso. *Dignidade e direitos em Kant*. Kant e-Prints, v. 9, n. 1, 2014, p. 42-53.

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

WOOD, A. *Humanity as end in itself*. In: GUYER, P. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers: 1998, p. 165-187.

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

Recebido em: 11/08/2020

Aprovado em: 18/02/2021