

O Branco e a Branquitude: Letramento Racial e Formas de Desconstrução do Racismo¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é compreender e analisar como a ideia de raça e os significados acerca da branquitude são apropriados e construídos por sujeitos brancos, e principalmente focar-se na análise sobre possíveis formas de desconstrução do racismo nas identidades raciais brancas, o que tem sido designado no Brasil como Branquitude. A branquitude é entendida aqui 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. A pesquisa de campo foi desenvolvida por meio da realização de entrevistas e conversas informais com sujeitos que se auto-identificaram como brancos de diferentes classes sociais, idade e sexo. As análises demonstraram que há, por parte destes sujeitos, a insistência em discursos biológicos e culturais hierárquicos do branco sobre outras construções racializadas, e, portanto, o racismo ainda faz parte de um dos traços unificadores da identidade racial branca paulistana. Percebemos também que os significados construídos sobre a branquitude exercem poder sobre o próprio grupo de indivíduos brancos, marcando diferenças e hierarquias internas. Assim, a branquitude é deslocada dentro das diferenças de origem, regionalidade, gênero, fenótipo e classe, o que demonstra que a categoria “branco” é uma questão internamente controversa e que alguns tipos de branquitude são marcadores de hierarquias da própria categoria. E ainda compreendemos que há, por parte de alguns sujeitos, um distanciamento entre a brancura da pele e o poder da branquitude, abrindo espaço para possíveis formas de desconstrução do racismo nas identidades raciais brancas.

PALAVRAS-CHAVE: Branquitude, Racismo, Antirracismo, Psicologia Social.

ABSTRACT: The goal of this paper is to understand and analyze how the ideas of race and whiteness are constructed and given meaning by white inhabitants in the city of São Paulo. Whiteness is understood as a socio-historical construction produced by the deceptive notion of white racial supremacy. In societies that are structured by racism,

whiteness generates a situation in which individuals that are identified as white are given symbolic and material privilege in relation to those individuals considered not white. Field research was conducted through interviews and informal conversation with individuals from diverse social classes, ages and genders that self-identified as white. Our aim was to understand the heterogeneous character of whiteness in São Paulo. Analyses demonstrated that, for these individuals, biological and hierarchical cultural discourses remain as explanation to racial differences, and racism is still a structural element of the paulistano white racial identity. We also noticed that the social meaning that derives from the notion of whiteness operates in white individuals, indicating internal hierarchical differences. Whiteness is therefore dislocated and relocated in relation to social origin and class, regional, gender and phenotypical differences, which demonstrates that the category “white” is internally controversial, and that some kinds of whiteness are indicative of hierarchical power within it. And we also understand that for some individuals there is a distinction between the whiteness of their skin and the power of whiteness in itself, which opens up possibilities of deconstructing racism in the realm of white racial identities.

KEYWORDS: Whiteness, Racism, Anti-racism, Social Psychology.

1. Branquitude

O objetivo deste artigo é discutir como a ideia de raça construída ao longo do século XIX ainda é apropriada e estabelece sentidos e significados na produção de identidades raciais brancas na contemporaneidade brasileira. Este olhar sobre a categoria racial branca nos estudos de relações raciais se insere no que foi chamado nos Estados Unidos de estudos críticos sobre a branquitude (*critical whiteness studies*). Partindo do pressuposto que a categoria “raça” é necessariamente relacional, os estudos da branquitude² passam também a estudar e colocar o branco em questão, retirando, assim, o negro do foco problemático no qual recaem os estudos sobre as desigualdades de raça. A lógica aqui segue duas formulações: a primeira é desviar o olhar das identidades consideradas de margem e voltá-lo para a autoconstrução do centro com o intuito de observar, revelar e denunciar também o seu conteúdo, que tem sido privado de uma análise crítica. Concentrar-se apenas nos grupos minoritários contribui para a ideia de norma dos grupos hegemônicos, ou seja, olhar apenas para o negro³ nos estudos de

relações raciais ajuda a contribuir para a ideia de um branco em que a identidade racial é a norma. A segunda formulação se prende com pensar que, se podemos admitir a problemática pós-colonial para os negros, é porque estamos todos inseridos em uma sociedade pós-colonial, logo não podemos localizar apenas um estrato da sociedade nesta posição. Assim, se os negros são pós-coloniais, os brancos também o são. E se o são, de que forma? Como constroem suas identidades racializadas? São estas perguntas a que procuro responder neste artigo.

Neste sentido, este trabalho situa-se dentro do campo de estudos pós-coloniais sobre branquitude, que têm como objetivo central colocar o branco em questão com a perspectiva de compreender como o racismo sustenta as construções identitárias de sujeitos considerados socialmente brancos. Entendemos, neste estudo, que a branquitude se caracteriza nas sociedades que foram estruturadas pelo colonialismo como lugar de privilégios materiais e simbólicos. Ruth Frankenberg (2004) aponta que 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; contudo, são construções baseadas na ideia falaciosa de “superioridade branca.”

Outra consideração fundamental para se pensar a branquitude é que esta identidade racial no Brasil, para além de criar uma divisão externa entre brancos, negros e indígenas, tem fronteiras e distinções internas que hierarquizam os brancos através de outros marcadores sociais, como classe social, gênero, origem, regionalidade e fenótipo.

Aqui é relevante compreender o conceito de identidade não como semelhança entre sujeitos, mas sim como um processo histórico aberto e inacabado que se caracteriza pela unificação de histórias, projetos e significados comuns, construídos socialmente e compartilhados em contraposição a outros grupos (Maheirie 2002). Assim, ao falar em identidade racial branca – branquitude – entendemos que ela se constrói a partir de movimentos dialéticos que articulam semelhanças e diferenças, permanência e transformação, raízes e opções (Santos 1995). Sob esta ótica, o conceito se apropria da noção de diferença e o incorpora na sua interioridade: identidade é semelhança e diferença ao mesmo tempo. Ou seja, ela se constrói como semelhante em oposição à diferença de outros grupos.

Estes estudos sobre branquitude se formaram como um campo de estudo transnacional e de intercâmbio entre ex-colônias e colonizadores: isto

corresponde à cadeia de fatos históricos que começou com o projeto moderno de colonização. Este desencadeou a escravidão, o tráfico de africanos para o Novo Mundo, a colonização, as formações e construções de novas nações e nacionalidades em toda a América e a colonização da África. Portanto, é nestes processos históricos que a branquitude se construiu como posição ideológica de poder em que os brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão, e, dessa forma, outros grupos aparecem, ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores. Neste sentido, é importante pensar que as culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas têm sido historicamente criadas, recriadas, significadas e redefinidas através das trocas circulares de símbolos, ideias e populações entre a África, a Europa e as Américas. Assim, este campo de estudo também aparece como trocas de pesquisas e ideias entre estes continentes.

A investigação que deu origem a este artigo parte de minha pesquisa de doutorado (Schucman 2014) e se deu a partir de entrevistas⁴ realizadas com pessoas de variadas classes sociais, idade e sexo, sendo que os diferentes sujeitos se auto-identificaram como brancos. A partir das falas transcritas, procuramos compreender como o significado de raça se inscreve no corpo, através das representações que os sujeitos têm sobre ele e, a partir disso, sobre si próprios como brancos e sobre *os outros*. Assim, nas análises que fiz, procurei compreender como estes privilégios são apropriados, legitimados e construídos pelos sujeitos brancos em um cenário urbano específico, a cidade de São Paulo. O enfoque se deu, portanto, na compreensão daquilo que define “quem somos nós” e “quem são os outros,” o que nos permite construir, ainda, as fronteiras externas entre brancos e não brancos.

2. A Geografia da Raça

O primeiro elemento demarcador apontado por mim como parte do que caracteriza as divisões entre “nós brancos” e “outros não brancos” em São Paulo são os marcadores espaciais simbolizados como “lugar de branco,” que estão associados diretamente a bairros, ambientes e lugares onde se acumula riqueza. Esses lugares simbolizam, também, a ideia de progresso paulista. Mostram que a construção da branquitude e da identidade paulistana associada à ideia de civilização, progresso, e riqueza – anunciada na estrofe “São Paulo engrandece a nossa terra,” da música *Aquarela do Brasil* –, entrecruzam-se e constroem-se mutuamente.

Neste sentido, é preciso entender que a branquitude se objetifica e materializa em um espaço e localização, como podemos ver nas falas abaixo:

Sabe, ontem eu fui na sala São Paulo, tinha um espetáculo lindo, mas fiquei surpresa com o tipo de pessoas que estavam lá. Antigamente só tinha gente bonita, europeus, gente fina mesmo. Agora dá todo o tipo de gente (fala de uma conhecida em um almoço).

Só por curiosidade, o que é todo tipo de gente? (Lia)

Ah, gente sem classe, brasileiros em geral, essa mistura.

Esta fala de uma conhecida me fez pensar que há, na cidade de São Paulo, lugares que são marcados e representados como espaços onde brancos circulam, e que, caso não brancos venham a circular neles, é como se estes tivessem fora do lugar, pois são locais que demarcam espacialmente os brancos. Fernanda e Vanessa deixam isto ainda mais explícito quando descrevem áreas nobres da cidade:

Ah, por exemplo, quando eu ando na Oscar Freire, na Paulista, no Itaim eu acho estranho quando vejo um negro, a não ser quando ele está trabalhando, porque para mim é lugar de branco, é difícil mesmo ver um negro que não seja zelador, ou empregado (Fernanda).

Eu sou representante de venda nos bairros nobres da cidade, aí eu até entendo que não tenha nenhum vendedor negro, é um lugar onde precisa ter boa aparência para vender (Vanessa).

A exclusão sócio-espacial da população negra observada nas falas apresentadas funciona como materialização de outros inúmeros tipos de marginalizações a que os negros estão submetidos na cidade – nas áreas de moradia, emprego, saúde, educação e representação política. Estas falas sugerem que, em São Paulo, não há somente padrões de ocupação urbana que formatam a distribuição racial. Há, também, conceituações sobre raça que derivam das várias formas de como o espaço urbano é compreendido. Existem, por assim dizer, padrões de diferenciação social e de separação, que variam na cidade e estruturam a vida pública e o relacionamento dos grupos no espaço social.

3. A Apropriação da Ideia de Superioridade Racial

Sobre as características demarcadoras entre brancos e não brancos, compreendi que os indivíduos, querendo ou não, são classificados racialmente logo ao nascerem: àqueles classificados socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados à identidade racial a que pertencem, tais como

inteligência, beleza, educação, progresso, moralidade etc. Este traço de falsa superioridade contido na construção social da branquitude produz significados compartilhados, dos quais os sujeitos se apropriam, singularizam, produzem sentidos e sobre os quais atuam, de alguma forma, reproduzindo-os. Assim, os conteúdos racistas de nossa linguagem, bem como a ideia de superioridade racial, são ainda apropriados pelos sujeitos.

Você se dá conta, no seu dia a dia, de que é branca? Pensa sobre isso? Em que situações? Sim, principalmente quando as pessoas chegam e dizem: “Ah, meu cabelo hoje tá horrível!” Tem um amigo meu, ele é moreno e reclama muito do cabelo, aí ele faz assim: “Ah, hoje meu cabelo tá horrível!”... E eu lembro, meu cabelo nunca tá ruim; e nesse momento eu me dou conta, eu sou branca, e ele não (Isabela).

Sim, quando eu tô no meio de outras muitas pessoas que não são brancas. Por exemplo, quando você tá num lugar em que a predominância é negra. Você pega um transporte público, você vai pra periferia e aí você vê que não tem gente branca ali. Você é um cara meio isolado naquele micro-universo ali, mas ainda assim não é nem a cor que chama atenção, é mais a feiura da situação toda, das pessoas, das construções, da pobreza (Marcelo).

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

A concepção estética e subjetiva construída diariamente acerca da branquitude é, em nossa sociedade, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas. Isso implica que a crença na superioridade moral, intelectual e estética construída pelo racismo científico dos cientistas em fins do século XIX

constitua um dos traços característicos da branquitude paulistana contemporânea, como vemos nas falas seguintes:

São Paulo só é tão desenvolvida graças à cultura de trabalho dos imigrantes europeus, eles chegaram aqui e trouxeram a ética do trabalho e a religião católica, que tem como princípio o bem . . . Você pode perceber como o Sul é melhor, é mais educado, tem mais gente trabalhadora. Isto é coisa da imigração, da cultura Alemã, Italiana, etc. (Marcelo)

Aqui é preciso considerar que o discurso baseado em processos históricos e inclinações culturais apresentado pelos entrevistados pode ser, ao mesmo tempo, mais flexível, durável, com maior convencimento e mais difícil de desconstruir do que o discurso biologicista, pois aquele oculta a discriminação racial pela justificativa cultural e mantém a ideia de superioridade moral, ética e intelectual que havia no discurso do racismo biológico do século XIX.

4. As Hierarquias entre Nós

Entre as diferenças internas do grupo, a primeira divisão que chamou minha atenção foi a dos significados sociais inscritos sobre o corpo, ou seja, o corpo branco também está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade, com uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais. Segundo estes valores, o corpo branco – ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à brancura – baliza uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais estatuto e valor do que outros. O fenótipo dos brancos ainda aparece, sobretudo, como marcador de regionalidade e falsas ideias sobre origem que se sobrepõem uma à outra para hierarquizar internamente os brancos.

Quando você acha que a pessoas deixam de ser brancas, qual é essa fronteira? (Lia) É a cor. Tem beijo, tem a cor das mucosas, é ter um pé na cozinha, né, essa famosa frase, “ah, aquela família tem pé na cozinha. **E você acha que tem diferença entre os brancos? Há um branco que é mais branco?(Lia)** O meu privilégio, eu diria que foi muito mais internacional, eu não fui discriminada fora, nos EUA. Hotel... teve brasileiro branco que chegou em hotel e foi posto para fora. Você sabe disso. Eu não corri riscos sendo branca tipo

européia. Branca, branca, risco de ser tomada por mestiça... qual é a fronteira que separa? A mestiçagem. (Fernanda)

Quem é branco para você? Quanto mais limpa a genética vinda da Europa, você tem o branco mais puro, tipo propaganda de sabão em pó. Que vem do norte da Europa e Rússia, aquela região. Eu sou bem branco, deve ser a descendência russa, norte da Europa é diferente do sul, norte e sul da Itália, por exemplo, no sul as pessoas são mais morenas, cabelo mais enrolado. Por exemplo, tem gente misturada da invasão dos otomanos. No norte já são mais “suíças” por exemplo, no sul as pessoas são mais morenas, e já é tudo mais bagunçado, mais desorganizado. Você pode ver, da Suíça para cima, onde não teve mistura é tudo melhor. O branco brasileiro não é tão branco, não é branco puramente branco. Mesmo porque o branco brasileiro descende de Portugal e o português é misturado, sempre foi colônia de férias de outros povos, da África, dos árabes. (Marcelo)

Nas falas de Marcelo e Fernanda é possível perceber que os paulistanos descendentes de imigrantes europeus não se consideram como misturados, ou como não brancos, como propaga o discurso sobre mestiçagem no Brasil tão bem enunciado na música “Olhos Coloridos” de Sandra de Sá:

A verdade é que você
 todo brasileiro tem!
 tem sangue crioulo
 tem cabelo duro
 sarará, sarará
 sarará, sarará
 sarará crioulo.

Num discurso contrário, os entrevistados afirmam uma branquitude sem misturas, e ainda uma branquitude “melhor,” pois vêm de etnias que, diferentes da portuguesa, não se misturaram com outras. E assim, apesar de brasileiros, os entrevistados apontam que há um branco que é branco só no Brasil, mas fora não é. Não à toa, Fernanda e Denise apontam que tiveram facilidades para circular na Europa que outros brancos brasileiros não tiveram. Aqui, percebemos a fluidez da raça na própria fala dos sujeitos. E cabe perguntar: Qual é a fronteira que faz com que os entrevistados percebam que alguns fazem parte da

branquitude brasileira, mas não fariam parte da branquitude de países Europeus ou dos Estados Unidos?

Marcelo responde a isto definindo que há uma hierarquia nas nacionalidades europeias. Esta hierarquia está relacionada às nacionalidades que, em seu imaginário, tiveram misturas e a outras que não tiveram. Aquelas que não sofreram misturas demonstraram, para ele, melhor organização e uma “superioridade cultural.”

O estudo sobre a branquitude paulista também demonstrou que há demarcações internas de gênero entre os brancos que diferenciam o valor da branquitude para homens e mulheres. Podemos perceber, então, que há uma fronteira interna ao grupo que modula a questão de gênero e, portanto, marca significados diferentes aos homens e mulheres brancas. Há, também, a fronteira externa à branquitude, que marca os significados da sexualidade, matrimônio e afetividade para os não brancos.

Existem diversas fronteiras internas neste grupo, em que a classe social e as condições de vida foram tomadas por todos os sujeitos como um divisor da categoria “branco,” não apenas em relação ao diferencial de poder entre brancos pobres, classe média e ricos, mas, principalmente, como experiência que aproximaria os brancos pobres de outros grupos explorados e aviltados. Ser branco e pobre, nessa interpretação, seria estar sujeito à mesma opressão sofrida por outros pobres, independente das divisões de gênero, regionalidade e raça contida na pobreza. Contudo, quando comparamos brancos pobres com negros pobres, percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais.

Além dessa transversalidade heterogênea, estrategicamente dispersiva e constitutiva, este trabalho caracteriza-se, ainda, como uma síntese de diversas análises que poderiam ser aprofundadas em novos estudos que priorizassem pensar qual o papel do branco nas relações raciais brasileiras. Neste sentido, este artigo é uma abertura para outras pesquisas, pois acredito que cada questão aqui colocada poderia ser investigada separadamente, contribuindo para responder a Ware, a saber, quais seriam as estratégias antirracistas apropriadas para subverter as forças da branquitude?

Como tímida resposta à pergunta de Ware (2002), neste artigo me focarei com mais atenção nas análises onde sujeitos brancos perfazem uma fissura entre a brancura do corpo e o poder identitário da branquitude.

5. Fissuras entre a Brancura e a Branquitude: Possibilidades para a Desconstrução do Racismo

Aprendemos a ser racistas, logo podemos também aprender a não ser. Racismo não é genético. Tem tudo a ver com poder.

Jane Elliot

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

É interessante observar que cada sujeito produz sentidos para a sua brancura através de identificações diversas, na sociedade em que estão inseridos, com seus conteúdos e significados. Significados e sentidos são entendidos aqui tal como propõe a psicologia de Vigotsky (1999). Na concepção de Vygotsky (1999) sobre os significados atribuídos a cada conceito, há uma nítida relação entre aspectos cognitivos e afetivos do funcionamento psíquico. Isso se verifica porque este funcionamento estabeleceu uma distinção entre os dois componentes de um conceito: o significado propriamente dito e o *sentido*.

O primeiro consistiria em um núcleo relativamente estável de compreensão da palavra (o signo), compartilhado pelos sujeitos que a utilizam, referindo-se, então, ao sistema de relações objetivas, formado no processo de desenvolvimento do conceito (significado). “O sentido, por sua vez, refere-se ao significado da palavra (signo) para cada indivíduo, composto por relações que dizem respeito ao contexto de uso da palavra e às vivências afetivas do indivíduo” (Oliveira 1992, 81). O sentido atribuído à brancura será, então, constituído por cada sujeito de forma dinâmica, fluida e complexa. Ele é a unificação de todos os fatos psicossociais que despertam na consciência de cada sujeito, estando, portanto, entrelaçado de conteúdos intelectuais, vivenciais e afetivos. Assim, os significados de

branquitude na constituição dos sujeitos são aqueles em que o sujeito se apossa da cultura, e o sentido de ser branco é o que cada um produz através das apropriações dos significados culturais mediados por suas vivências e afetos.

Para compreender o processo de como um sujeito se torna racista é preciso entender que este é constituído e constituinte nas e pelas relações sociais; é o sujeito que se relaciona na e pela linguagem no campo das intersubjetividades (Vigotsky 1999). O sujeito, desta forma, se constrói e se realiza pela apropriação dos significados socioculturais onde está inserido e, portanto, para se compreender como alguém, se auto-identifica e identifica o “outro.” É preciso perguntar – e se perguntar – pelas suas relações sociais, que são significadas sempre na relação eu-outro.

A partir deste enfoque, podemos dizer que sujeitos considerados brancos em nossa sociedade passam por um processo psicossocial resultante das mediações que experienciam durante a vida de identificação com a branquitude. Portanto, podemos pensar que eles também podem, por diversas questões, não se identificar com o lugar simbólico da branquitude, e construir fissuras entre a brancura e a branquitude, proporcionando-nos, desta forma, algumas indicações para pensarmos em propostas sobre a desconstrução do racismo na identidade racial branca.

A branquitude, como visto anteriormente, tem um significado construído sócio-historicamente dentro da cultura ocidental. Ela carrega significados de norma, de beleza, de civilização, etc. Porém, estes significados podem ser desconstruídos através de vivências e afetos diversos, que irão produzir sentidos e tramas de significações não necessariamente coincidentes com aqueles construídos em nossa sociedade de maneira supostamente objetiva, desvinculando e separando a brancura da pele do lugar de poder dado à branquitude.

Para compreendermos as formas como a brancura pode ser desvinculada da branquitude, invoco os estudos da antropóloga afro-americana France Winddance Twine (2004, 2006, 2007), que cunhou o conceito de “Racial Literacy”⁵ para ser usado na compreensão de como os sujeitos brancos adquirem consciência dos privilégios da branquitude, da estrutura racista da sociedade e como negociam sua branquitude. Portanto, sujeitos brancos agem em seu cotidiano para desconstruir o racismo de suas identidades raciais brancas, abrem novos lugares, produzem novos sentidos ao ser branco, desidentificando a brancura da branquitude. Twine propõe que, para que haja uma real desconstrução do racismo nas identidades raciais brancas, é preciso que os sujeitos brancos se percebam racializados e adquiram o que ela irá chamar de *Racial Literacy*,⁶ que

descreve como um conjunto de práticas que pode ser melhor caracterizado como uma “prática de leitura” – uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social. Esta prática inclui:

(1) um reconhecimento do valor simbólico e material da branquitude; (2) a definição do racismo como um problema social atual, em vez de um legado histórico; (3) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (4) a posse de gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; (5) a capacidade de traduzir e interpretar os códigos e práticas racializadas de nossa sociedade e (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade. (Twine 2006, 344, tradução minha)⁷

Para cunhar este conceito, Twine realizou um trabalho etnográfico de aproximadamente sete anos, que incluiu tanto entrevistas como também a permanência nas casas dos sujeitos. A pesquisa foi realizada com 121 casais interracialis na Inglaterra e nos Estados Unidos. Um dos resultados encontrados na pesquisa foi que a convivência nas relações íntimas interracialis pode aparecer como um microsistema político onde o sujeito branco pode construir uma crítica à própria branquitude, fazer uma análise das configurações racistas da sociedade, assim como perceber-se como racializado e, portanto, produzir novos sentidos para as identidades raciais brancas e negras.

Na pesquisa realizada por mim na cidade de São Paulo, as relações amorosas interracialis não apareceram como condição para que os sujeitos brancos destes relacionamentos adquirissem *racial literacy*, pois a grande parte dos sujeitos entrevistados que se relacionaram amorosamente com negros tinham uma percepção neutralizada de sua racialidade. Em algumas vezes, exaltavam até a máxima de que, no Brasil, somos todos iguais e todos mestiços e que, portanto, não haveria diferenças entre eles e os parceiros. Os entrevistados que tiveram estas relações, em sua maioria, não se relacionaram como os entrevistados de Twine (2006), com negros que possuíam identidades negras afirmativas e/ou em comunidades de maioria negra. Ao contrário disto, os parceiros destes entrevistados eram uma minoria negra em um mundo de brancos.

No entanto, assim como na pesquisa de Twine, alguns de meus entrevistados, Lilian, Pedro e Tadeu, pareceram ter adquirido, durante suas vidas, a *Racial Literacy*. Portanto, pensar nestes três sujeitos pode ser uma forma de produzir

conhecimento para criarmos possibilidades de mediações, a fim de que haja a construção de identidades raciais brancas, não mais como dominação, supremacia, e normatividade, mas sim como diferenças. E para isto é necessário que a sociedade produza novos significados para os lugares racializados de brancos e negros, e que os sujeitos produzam novos sentidos, assim como Pedro e Tadeu.

Os entrevistados apresentaram características parecidas no modo como pensam, sentem e vivenciam a experiência da raça. Estes reconhecem os privilégios materiais e simbólicos que a branquidade lhes concede; reconhecem o racismo na sociedade brasileira; percebem que não há diferenças biológicas entre brancos e negros, mas reconhecem que há desigualdades sociais entre os grupos, percebem que já tiveram sentimentos racistas involuntários e fizeram uma análise crítica nestas situações. Todos apoiavam, ainda, ações afirmativas para a população negra como proposta para reparação do racismo.

Na tentativa de compreender quais foram as mediações destes sujeitos que possibilitaram suas constituições como brancos não racistas, pude perceber que diversos fatores e vivências contribuíram para tal, porém uma delas me pareceu fundamental: estes tiveram relações de afetos não hierarquizadas com não brancos. Pedro cresceu em um bairro onde grande parte da população é negra, estudou, teve professores e amigos negros desde pequeno. Tadeu convive e tem relações de amizade com uma maioria negra. Aqui é importante perceber que a chave não está na convivência com os negros, nem na convivência pacífica, mas sim na convivência não hierarquizada com estes.

Foi exatamente a convivência não hierarquizada que permitiu a estes sujeitos se deslocarem de si, se colocarem no lugar deste outro e voltarem a olhar para si. Nas descrições e falas destes sujeitos, é como se os olhos dos afetos negros fossem emprestados aos brancos para que estes olhassem de volta para si, mas agora com um saber outro *e do* outro. Esta experiência de olhar para si com os olhos de outros só foi possível porque, para cada um destes, o “outro” era alguém com quem se tinha uma relação de proximidade. Aqui é importante frisar que o que possibilita esta vivência não é a experiência positiva com o outro, mas sim o deslocamento de si para uma outra posição subjetiva, a de perceber a alteridade nem como inferior, nem como superior, ou com qualquer conteúdo *a priori*, mas apenas como alteridade. Lilian nos apresenta este olhar quando diz que:

Eu tenho uma colega que também é doméstica, ela é negra, e um dia fiquei conversando com ela e ela dizia de algumas situações racistas que passava,

fiquei ouvindo e de repente não escutei mais nada, pois fiquei me imaginando na mesma situação que ela estava, fiquei pensando como seria se eu fosse ela, fiquei imaginando aquilo de não conseguir o emprego pela cor da pele, e depois pensei na mesma situação sendo eu mesma. É estranho porque imaginei que deve ser difícil ela saber se não conseguiu o emprego porque é negra, ou por outro motivo, eu quando não consigo não preciso pensar que é a cor da minha pele. Isto me faz pensar como a vida do meu pai e minha irmã é mais difícil que a minha.

Este saber olhar para o mundo e para si mesmo com a experiência do outro já foi teorizado por W.E.B. Du Bois para pensar a condição dos negros em diáspora, se referindo à consciência do negro na América do Norte como clivada entre duas experiências: a identificação com sua raça pela opressão comum e a identificação com valores construídos pelo opressor de origem europeia, ou seja, pela branquitude. Esta posição de sempre olhar para si através dos olhos dos outros foi chamada por ele de dupla consciência (Du Bois 2003, 9).

Inspirados no conceito de Du Bois, Winant (1997) e Twine (2006) conferem esta dupla consciência também aos brancos que conseguiram se olhar como socialmente racializados e adquiriram uma crítica à branquitude. Twine demonstra em sua pesquisa que esta consciência foi adquirida através dos relacionamentos interpessoais com sujeitos negros. Winant (1997) considera que esta foi uma conquista dos movimentos por direitos civis da década de 60 nos Estados Unidos. Para ele:

Não apenas os negros, mas também os brancos agora experimentam uma divisão em suas identidades raciais. Por um lado, os brancos herdam o legado da supremacia branca, a partir da qual continuam a se beneficiar, mas por outro lado eles estão sujeitos à moral, e politicamente aos desafios colocados pelo parcial êxito do movimento negro e movimentos afiliados. (Winant 1997, 4, tradução minha)⁸

No Brasil, o movimento negro, apesar de ter conseguido algumas conquistas, ainda não teve o mesmo êxito que na América do Norte. No entanto, podemos pensar que alguns movimentos estéticos de negritude também possibilitaram a alguns brancos esta dupla consciência. É o caso de Pedro: ele relata que sua grande tomada de consciência foi escutar o rap de Mano Brown. Foi a música que fez ele se deslocar de sua posição racial e olhar para sua vida e a dos negros

através da poesia do rap. Pedro sabe que é impossível vestir a pele do outro – dilema da raça. O que difere Pedro de seu vizinho não é a forma de vida, o tipo de comida, a religião que frequenta, nem tampouco as condições socioeconômicas, já que estes são traços, por assim dizer, “experimentáveis.” Neste sentido, foram a sensibilidade e a identificação estética que fizeram com que ele se deslocasse sem trocar a pele. Nas palavras de Pedro:

O momento fundamental para a consciência ficar mais solidificada foi começar a escutar muito rap. Desde 14 anos ouço. E boa parte das temáticas das letras é sobre racismo. Não sei por quê, mas me identifiquei e comecei a me revoltar com a condição dos negros contida nas letras. O rap trazia um discurso que eu, sendo branco ainda não tinha criado. Depois, aos poucos, comecei a conversar com negros sobre isto, mas de uma forma ainda tímida. Teve uma vez que disse que queria ser negro, pois eu já tinha o olhar. E eu queria ser negro porque aí eu poderia brigar de fato contra o racismo. Na minha cabeça havia esta contradição, de ter uma revolta de “uma causa que não era minha.” Mas, ao mesmo tempo, e sei que posso falar isso pra você, eu via os negros de forma diferente. Sabia que eles não eram eu, pois mesmo que eu tivesse o olhar sabia que pelo racismo eles tinham vivido a vida toda coisas diferentes de mim. E sempre me senti estranho de ter essa visão sobre eles.

Algo fundamental no depoimento de Pedro o faz, por sua vez, diferir de um determinado senso comum brasileiro, em que “somos todos iguais.” Pedro reconhece o outro e identifica neste outro as vivências diferentes das suas em função do racismo. No entanto, entende que estas diferenças não são imanentes, mas sim resultado de uma condição de dominação. Ao mesmo tempo, ele se sente estranho. Pode-se dizer, aqui, que esta estranheza é o principal fator que caracteriza a dupla consciência. Sabe-se do outro, mas não se é o outro. Mais um fator importante é perceber que os brancos não têm a possibilidade de compreender sozinhos o que é a branquitude. Foi necessário o rap para que isto afetasse Pedro, demonstrando, mais uma vez, como apontam Winant e Twine, que são as relações com os significados construídos, ora por sujeitos negros, ora pela estética negra ou pelo esforço das organizações negras, que determinam as percepções e sensibilidades sociais acerca da ideia de raça negra. Ainda caracterizando esta dupla consciência, Pedro afirma e reconhece o que Winant caracteriza como um dos traços dos brancos de dupla consciência: o benefício do privilégio.

Apesar de eu ser branco, tenho uma consciência que o grupo de brancos na humanidade como um todo foram aqueles que destruíram boa parte do mundo, e também propagaram grandes guerras e violência. É estranho que este grupo é considerado o avanço, o civilizado. Eu não me identifico com esta ideia de brancos, e não gosto do grupo branco nem de lugares que só tem brancos, me sinto mal, mas ao mesmo tempo tenho amigos brancos, sei que cada pessoa é cada pessoa. E também pessoas como eu e meus amigos não têm culpa de terem nascidos brancos. A gente teria culpa se continuasse legitimando e aprovando isto, é horrível quando eu percebo que tenho vantagens por ser branco, porque nesta hora eu não posso fazer nada. É para além de mim se o cara do banco acha que eu posso entrar, que sou confiável e meu amigo não (Pedro).

Este depoimento permite observar que há, na luta antirracista, diversas frentes a serem atingidas. Uma delas é o processo de identificação social – de sua responsabilidade e participação – em que o ator social pode e deve ser agente de mudanças, que está ligado a uma tomada de posição sobre seu racismo latente, sobre perceber seus privilégios e, portanto, sobre um trabalho para desconstruir o racismo e os significados racistas apropriados por cada sujeito, produzindo, assim, novos sentidos para o que significa ser branco e o que significa ser negro. Tanto Pedro quanto Lilian tiveram vivências que lhes possibilitaram desconstruir muitos dos significados racistas de suas respectivas culturas. No entanto, ambos admitem que, mesmo sem intenção, usufruem de privilégios em relação aos negros, ou seja, são, dentre os entrevistados, dos poucos que já refletiram sobre o assunto, além de lutarem contra uma identificação inercial com a branquitude. Contudo, apesar de continuarem obtendo benefício de suas posições raciais, Lilian e Pedro adquiriram *Racial Literacy*, o que caracteriza uma mudança no espaço social em que atuam.

É impossível afirmar, no entanto, que estes sujeitos tenham adquirido uma vida completamente não racista: os depoimentos não são suficientes para mensurar uma tomada de posição desta natureza. Não acredito, ainda, que exista em qualquer sujeito racismo *on*, ou racismo *off*, mas que há pessoas que passam a adquirir uma conscientização da questão e outras não. Lembremos que há o caráter de ambivalência e contradição em todo sujeito. De qualquer modo, podemos afirmar que, tanto em Pedro como em Lilian, há uma posição de não legitimação do racismo, bem como uma movimentação para mudanças no cotidiano deles e de quem está próximo.

Para uma real transformação no tecido social brasileiro nesse sentido, precisamos que haja – além dos sujeitos brancos adquirirem *racial literacy* e serem precursores de mudanças em seus micro-lugares de poder e atuação – uma mudança estrutural nos valores culturais da sociedade como um todo: é necessário que a branquitude como lugar de normatividade e poder se transforme em identidades étnico-raciais brancas onde o racismo não seja o pilar de sua sustentação. Para isto, além da psicologia e da constituição dos sujeitos enquanto atores sociais, é preciso alterar as relações socioeconômicas, os padrões culturais e as formas de produzir e reproduzir a história brasileira. Assim, as políticas públicas voltadas para a igualdade racial como as cotas, o reconhecimento da história, do espaço e a ação do movimento negro, são essenciais para que os brancos consigam se deslocar da posição de norma e hegemonia cultural.

NOTAS

1. Este artigo é um resumo de minha tese de doutorado que já foi publicada no livro *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo: Branquitude, Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo* (Annablume, 2014).

2. A eleição do termo *Branquitude* ao invés de *Branquidade* deve-se à opção de seguir a escolha de Maria Aparecida Silva Bento (2002), primeira a trazer o termo para o Brasil. Segundo Lourenço Cardoso, a relação entre os dois termos tem a ver com o processo de tradução do conceito em inglês, em que, de acordo com sua revisão literária, no Brasil, ambos têm o mesmo significado. Sendo assim, a utilização dos termos encaixa-se em critérios opcionais (Cardoso 2008).

3. No Brasil, de maneira geral, a questão da negritude tem sido mais investigada do que a do indígena e dos orientais, e estes estudos mostram que o contraponto do branco no imaginário coletivo tem sido o negro.

4. Todos os nomes são fictícios.

5. Os trabalhos de France Winddance Twine não foram traduzidos para o português. As traduções a seguir são de minha responsabilidade.

6. *Racial Literacy* significa literalmente alfabetização racial. Penso que a melhor tradução para o conceito seria letramento racial, pois a ideia de letramento está mais ligada à ideia de conhecimento do saber, da cultura envolvida. Seria, portanto, a competência de utilizar a linguagem adequada para cada situação social necessária. Optei, no entanto, por deixar o conceito em sua forma original e traduzir apenas o seu significado.

7. No original: “Racial literacy is a set of practices. It can best be characterized as a ‘reading practice’ – a way of perceiving and responding to the racial climate and racial structures individuals encounter and include the following: 1) a recognition of the

symbolic and material value of Whiteness; 2) the definition of racism as a current social problem rather than a historical legacy; 3) an understanding that racial identities are learned and an outcome of social practices; 4) the possession of racial grammar and a vocabulary that facilitates a discussion of race, racism, and antiracism; 5) the ability to translate (interpret) racial codes and racialized practices; and 6) an analysis of the ways that racism is mediated by class inequalities, gender hierarchies, and heteronormativity” (Twine 2006, 344).

8. Retirado da página do autor Howard Winant, em 28 setembro 2011 (<http://www.soc.ucsb.edu/faculty/winant/whitness.html>). Artigo publicado em *New Left Review* 225 (Set-Out. 1997). No original: “Therefore, not only blacks, but also whites, now experience a division in their racial identities. On the one hand, whites inherit the legacy of white supremacy, from which they continue to benefit. But on the other hand, they are subject to the moral and political challenges posed to that inheritance by the partial but real successes of the black movement (and affiliated movements)” (Winant 1997, 4).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bento, M. A. da S. 2002. *Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e Poder nas Organizações Empresariais e no Poder Público*. Tese de doutorado. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Britzman, D. P. 2004. “A Diferença e Tom Menor: Algumas Modulações da História, da Memória e da Comunidade.” In *Branquidade, Identidade Branca e Multiculturalismo*, organização de V. Ware. Rio de Janeiro: Garamond.
- Cardoso, L. 2008. *O Branco “Invisível”: Um Estudo sobre a Emergência da Branquitude nas Pesquisas sobre as Relações Raciais no Brasil (Período: 1957-2007)*. Dissertação de Mestrado. Coimbra: Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.
- Carone, I. 2007. “Breve Histórico de uma Pesquisa Psicossocial sobre a Questão Racial Brasileira.” In *Psicologia Social do Racismo*, organização de I. Carone e M. A. Bento, 13-24. Petrópolis: Vozes.
- Du Bois, W. E. B. 2003. *The Souls of Black Folk*. Nova Iorque: Barnes & Noble.
- Frankenberg, R. 1999. *White Women, Race Masters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frankenberg, R. 2004. “A Miragem de uma Branquitude não Marcada.” In *Branquidade, Identidade Branca e Multiculturalismo*, organização de V. Ware, 307-338. Rio de Janeiro: Garamond.
- Piza, E. 2002. “Porta de Vidro: Uma Entrada para Branquitude.” In *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*, organização de I. Carone, e M. A. Bento, 59-90. Petrópolis: Vozes.

- Schucman, L. V. 2014. *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo: Branquitude, Hierarquia, e Poder na Cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume.
- Spink, P. 2003. *Pesquisa de Campo em Psicologia Social: Uma Perspectiva Pós-construcionista*. Texto organizado por Spink e membros do Núcleo de Organização e Ação Social. São Paulo: Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Puc-SP.
- Steyn, M. 2004. “Novos Matizes da ‘Branquitude’: A Identidade Branca numa África do Sul Multicultural e Democrática.” In *Branquidade, Identidade Branca e Multiculturalismo*, organização de V. Ware, 115-137. Rio de Janeiro: Garamond.
- Sovik, L. 2009. *Aqui Ninguém É Branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.
- Twine, F. W. 2004. “A White Side of Black Britain: The Concept of Racial Literacy.” *Ethnic and Racial Studies* 27 (6): 878-907.
- Twine, F. W. e A. Steinbugler. 2006. “The Gap Between Whites and Whiteness: Interracial Intimacy and Racial Literacy.” *Du Bois Review* 3 (2): 341-363.
- Twine, F. W. e C. Gallagher. 2007. “The Future of Whiteness: A Map of the ‘Third Wave’.” *Ethnic and Racial Studies* 31 (1): 1-21.
- Vygotsky, L. S. 2001. *A Construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ware, V. 2004. “O Poder Duradouro da Branquidade: ‘Um Problema a Solucionar.’ Introdução.” In *Branquidade, Identidade Branca e Multiculturalismo*, organização de V. Ware, 7-40. Rio de Janeiro: Garamond.
- Winant, H. 2001. *The World Is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II*. Nova Iorque: Basic Books.
- Winant, H. 1997. “Behind Blue Eyes: Whiteness and Contemporary U.S. Racial Politics.” *New Left Review* 225: 73-88.

LIA VAINER SCHUCMAN é Doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo com estágio de Doutorado no Centro de Novos Estudos Raciais pela Universidade da Califórnia. Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pesquisadora de Psicologia e Relações étnico-raciais. Autora dos livros “Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo: Branquitude, Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo” (Veneta 2020) e *Famílias Interraciais: tensões entre cor e amor* (EDUFBA, 2018)