

Caos

v.2, n.33, ano 25, jul./dez. 2024



Dossiê

BRANQUITUDES E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais

Curso de Ciências Sociais
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Universidade Federal da Paraíba

Publicação semestral da Coordenação do Curso de Ciências Sociais, v. 2, n. 33, jul./dez. 2024
ISSN 1517-6916 (online)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano de Léon, UFPB, Brasil
Antonádia Monteiro Borges, UNB, Brasil
Edmundo Pereira, Museu Nacional/UFRJ, Brasil
Fernanda Henrique Cupertino Alcântara, UFJF, Brazil
Frédéric Vandenberghe, IFCS/UFRJ, Brasil
Karina Biondi, UEMA, Brasil
Lisabete Coradini, UFRN, Brasil
Maristela Oliveira de Andrade, UFPB, Brasil
Miqueli Michetti, UFPB, Brasil
Sônia Weidner Maluf, UFPB, Brasil
Stênio José Paulino Soares, UFBA, Brasil
Tássia Rabelo de Pinho, UFPB, Brasil
Vagner Gonçalves da Silva, USP, Brasil

EDITORES

Giovanni Boaes (UFMA/UFPB), Adailton Aragão (UFPB/UFMT), Mohana Morais (UFPB),
Deise Santos do Nascimento (UFCA), Geziane Oliveira (UFPB), Lais Campos Casado (UFPB);
Flávio Lúcio Almeida Lima (UFCG) e Anderson dos Santos Cordeiro (UFPE)

COMISSÃO EDITORIAL

Aina Azevedo Guimarães, UFPB, Brasil
Gustavo Ferreira da Costa Lima, UFPB, Brasil
Luciana Aliaga, UFPB, Brasil
Pedro Francisco Guedes do Nascimento, UFPB, Brasil
Thiago Panica Pontes, UFPB, Brasil

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO

Giovanni Boaes
Revisão de inglês: Terry Mulhall

CAPA

Jonas de Sene Pinto
Imagem: *Brasileiragem*. Arte de rua de Gabriell Lopez (Instagram: @vgabrielpz)

Universidade Federal da Paraíba. Coordenação do Curso de Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Bloco V, Campus I — Cidade Universitária. CEP: 58.051-900. João Pessoa, Paraíba, Brasil. Telefone: (83) 3216-7092. E-mail: revistacaos99@gmail.com.

Caos

Publicação da Coordenação do Curso de Ciências Sociais
Universidade Federal da Paraíba
(Campus I – João Pessoa)

ANO 25

volume 2

número 33

jul./dez. 2024

ISSN 1517-6916 (online)

Dossiê Temático

BRANQUITUDES E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

Anderson dos Santos Cordeiro

Aristeu Portela Júnior

Giovanni Boaes

(organizadores)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Terezinha Domiciano Dantas Martins

Vice-reitora: Mônica Nóbrega

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Rodrigo Freire de Carvalho e Silva

Vice-diretor: Marcelo Sitcovsky Santos Pereira

CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Gustavo Ferreira da Costa Lima

Vice-coordenador: Pedro Francisco Guedes do Nascimento



PKP | INDEX



Indexação e Registros

C111 CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais/Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. – v. 2, n. 33 (jul./dez. 2024). – João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, Coordenação do Curso de Ciências Sociais.

Semestral

Publicação online: www.periodicos.ufpb.br/index.php/caos

ISSN: 1517- 6916

1. Antropologia. 2. Ciência Política. 3. Sociologia.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- 7 EDITORIAL
Mohana Morais

DOSSIÊ BRANQUITUDES E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL /
WHITENESS AND RACIAL RELATIONS IN BRAZIL

- 14 BRANQUITUDES E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: apresentação do dossiê /
WHITENESS AND RACIAL RELATIONS IN BRAZIL: presentation of the dossier
Anderson dos Santos Cordeiro, Aristeu Portela Júnior e Giovanni Boaes
- 27 “AUTOCRÍTICA DA BRANQUITUDE” NO INSTAGRAM: limites e possibilidades de
um movimento / *THE “SELF-CRITICISM OF WHITENESS” ON INSTAGRAM: limits and*
possibilities of a movement
Geísa Mattos e Euvaldo Barros
- 49 DAR À LUZ: fotografia de parto e invisibilidade da mulher e da família negras no Instagram
/ *GIVING BIRTH: birth photography and invisibility of the black woman and the black family on*
Instagram
Carolina Figueiredo
- 70 O AVESSE DA PELE: o pacto da branquitude e a censura como estratégia de silenciamento
e manutenção de poder / *UNDER THE SKIN: the pact of whiteness and censorship as a strategy of*
silencing and power maintenance
Eliane da Silva e Júlia Batista Alves
- 90 “DESCULPA, É QUE VOCÊ NÃO TEM CARA DE...”: a branquitude e o privilégio da
normalidade em ambientes corporativos / *“I’M SORRY, IT’S THAT YOU DON’T LOOK*
LIKE...”: *whiteness and the privilege of normality in corporate environments*
Marllon do Nascimento Conceição
- 113 BRANQUITUDE, SISTEMA RACIAL DE JUSTIÇA CRIMINAL E PROCESSOS
(DE)COLONIAIS: uma análise crítica discursiva / *WHITENESS, THE RACIAL CRIMINAL*
JUSTICE SYSTEM AND (DE)COLONIAL PROCESSES: a critical discursive analysis
Pedro Henrique Alves Santos, Uebert Vinicius das Neves Ramos e Jeifa Alice Jericó
- 134 CAPITALISMO PERIFÉRICO E A MATERIALIDADE IDEOLÓGICA DA
BRANQUITUDE NO BRASIL / *PERIPHERAL CAPITALISM AND THE IDEOLOGICAL*
MATERIALITY OF WHITENESS IN BRAZIL
Fernanda Zeni de Avila e Carla Macedo Martins
- 153 O LUGAR DA BRANQUITUDE NO ENFRENTAMENTO DO RACISMO
ESCOLAR: um diálogo necessário / *THE PLACE OF WHITENESS IN CONFRONTING*
SCHOOL RACISM: a necessary dialogue
Rafael dos Santos Lazaro e Isabelle Cerezo

- 175 QUEM PARTICIPA DO JOGO DA BRANQUITUDE? Do perigo ao privilégio amarelo / *WHO PARTICIPATES IN THE WHITENESS GAME? From yellow peril to yellow privilege*

Aline Chima Komino, Gabriel do Carmo Yamamoto e Elisa Yoshie Ichikawa

ENTREVISTA DO DOSSIÊ / *DOSSIER INTERVIEW*

- 199 “A BRANQUITUDE NÃO PODE SER ANTIRRACISTA...”: um diálogo com Lia Vainer Schucman / *“WHITENESS CANNOT BE ANTI-RACIST...”: a dialogue with Lia Vainer Schucman*

Lia Vainer Schucman e Anderson dos Santos Cordeiro

ARTIGOS / ARTICLES

- 217 GENTRIFICAÇÃO E NECROPOLÍTICA: uma observação dos processos de violência e ocupação da cidade do contexto no bairro São Pedro em Chapecó - SC / *GENTRIFICATION AND NECROPOLITICS: an observation of the processes of violence and occupation of the city from the context of the São Pedro neighborhood of Chapecó - SC*

Saulo Cerutti e Arlene Renk

- 239 “TODOS NÓS NASCEMOS PELADOS E O RESTO É CDZINHA”: uma netnografia no Bate-Papo uol de Cuiabá-MT / *“WE ARE ALL BORN NAKED AND THE REST IS CDZINHA”: a netnography on Chat UOL in Cuiabá-MT*

Heron Cristiano Mairink Volpi

- 257 A QUEM PERTENCE O PARDO NO BRASIL? / *TO WHOM DOES THE PARDO BELONG TO IN BRAZIL?*

Henrico Iturriet e Rafael Cardiano

OFÍCIO DE CIENTISTA SOCIAL / THE OFFICE OF SOCIAL SCIENTIST

- 281 O LÍRICO CRÍTICO ATRAVESSANDO O ENSINO DE SOCIOLOGIA: um relato de experiência da iniciação à docência / *THE CRITICAL LYRIC TRAVERSING SOCIOLOGY TEACHING: an account of a teaching initiation experience*

Bruna Cobelo e Matheus Ferraz

RESENHA / REVIEW

- 302 A PROPOSTA DE MARIO MIELI PARA UMA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL / *MARIO MIELI'S PROPOSAL FOR A SOCIAL TRANSFORMATION*

Caroline Sátiro de Holanda

- 314 **EDUCAÇÃO, EXCLUSÃO E RACISMO:** reflexões sobre as relações étnico-raciais na EJA na dissertação de Thâmara Borges / *EDUCATION, EXCLUSION AND RACISM: reflections on ethnic-racial relations in EJA in the dissertation by Thâmara Borges*
Ana Lúcia Mathias Fernandes e Henrique Cunha Júnior

TRADUÇÃO / TRANSLATION

- 328 *“WHITENESS CANNOT BE ANTI-RACIST...”: a dialogue with Lia Vainer Schucman* / *“A BRANQUITUDE NÃO PODE SER ANTIRRACISTA...”: um diálogo com Lia Vainer Schucman*
Lia Vainer Schucman e Anderson dos Santos Cordeiro; Mariana Soares Pires Melo

Celebrando 25 anos da Revista Caos e 5 anos de sua reativação

Este ano, a revista *Caos* celebra 25 anos de uma trajetória marcada por manuscritos, leituras, palavras entrelaçadas, ideias inovadoras e as inquietações de alunos, professores e pesquisadores das ciências sociais. Em nossa 33ª edição, na qual também comemoramos o quinto ano de publicações ininterruptas desde o nosso retorno em 2019, é inevitável não olhar para o passado com um misto de orgulho pelas conquistas e reverência ao que ainda está por vir.

Fundada pelo professor Adriano de León em 1999, a *Caos* nasceu como um espaço de resistência intelectual, um farol de reflexão e expressão para os estudantes do Curso de Ciências Sociais da UFPB e todos que se sentiam atraídos pela arte do pensar. Desde sua origem, a revista tem resistido ao passar do tempo, aos desafios e a uma longa pausa. Apesar das mudanças no mundo, a essência da *Caos* permanece inalterada. A publicação se transformou ao longo dos anos, mas nunca abandonou seu compromisso com a liberdade criativa e a produção científica responsável.

Hoje, 25 anos depois, a *Caos* está mais viva do que nunca. A 33ª edição não é apenas um marco em celebração ao aniversário da revista, mas também um reflexo de nossa evolução enquanto publicação e comunidade. Crescemos em todos os sentidos: na qualidade dos conteúdos, na diversidade dos temas abordados e no alcance de nosso público.

Nos últimos cinco anos, registramos um aumento significativo no número de leitores e no volume de submissões. A cada edição, reafirmamos nosso compromisso com uma curadoria criteriosa, que valoriza a pluralidade de vozes que encontram na *Caos* um espaço de expressão. Essa ascensão e constância também se devem ao afetuoso e dedicado trabalho realizado pelo professor Giovanni Boaes, editor-gerente da Revista desde 2019. Agradecemos imensamente às inúmeras mãos generosas e mentes brilhantes que nos ajudam a consolidar esta revista acadêmica.

Deixamos aqui um convite especial: estudantes, professores e pesquisadores, unam-se à *Caos*! O futuro nos reserva novas narrativas, novas vozes e, certamente, novos desafios.

Que a *Caos* continue sendo um espaço para o pensamento livre e criativo, e que possamos caminhar juntos ao longo dos próximos anos em uma constante reinvenção. Afinal, o caos não é apenas o ponto de partida — ele é o combustível da transformação.

Para concluir e iniciar, apresentamos os textos que compõem nosso trigésimo terceiro número.



Neste número festivo, apresentamos uma edição que provoca reflexões, inquieta os leitores e desafia o *status quo* racial e social. Composta por um dossiê temático — que reúne dez manuscritos; incluindo o texto de apresentação e a entrevista —, além de três artigos livres, um texto na seção *Ofício de Cientista Social*, duas resenhas e uma tradução. Esta edição aborda questões de extrema relevância e urgência. Os textos transitam entre as especificidades locais da realidade brasileira e questões de alcance global, refletindo a complexidade e as interconexões dos fenômenos sociais.

O dossiê se dedica a discutir *branquitudes e questões étnico-raciais*, temas essenciais para compreender as dinâmicas de poder, exclusão e privilégios que moldaram — e continuam a moldar — o contexto social e histórico do Brasil. Em um país com profundas raízes escravocratas e uma história marcada pela desigualdade racial, essas reflexões são não apenas necessárias, mas fundamentais para imaginar caminhos em direção a uma sociedade mais justa e equitativa.

Ao ler os textos que compõem este número, acredito que a interdisciplinaridade ocupa um lugar central, pois ele apresenta múltiplas perspectivas que possibilitam compreender plenamente os fenômenos sociais. A curadoria dos textos teve como proposta oferecer aos leitores um conjunto diverso de pesquisas, saberes e experiências que enriqueçam o debate e estimulem o aprendizado mútuo. Que esta edição seja um convite à reflexão crítica e ao engajamento, fortalecendo a luta contra o racismo e as estruturas de opressão que persistem em nosso cotidiano.

O dossiê foi organizado por Anderson dos Santos Cordeiro, Aristeu Portela Júnior e Giovanni Boaes. Anderson é mestrando em sociologia no PPGS da Universidade Federal de Pernambuco; recebeu menção honrosa do prêmio Florestan Fernandes de Melhor Monografia do Curso de Ciências Sociais da UFPB, cujo artigo, derivado da monografia premiada, foi publicado na *Caos*, em sua edição 32. A partir desta edição, a convite, Anderson passa a compor o corpo de editores da *Caos*. A ele, nossas boas-vindas.

Aristeu Portela Júnior é professor adjunto no Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da UFPE. Além disso, ele é professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da UFRPE. É estudioso e pesquisador dos temas abordados por este dossiê, tais como relações raciais no Brasil, políticas de ação afirmativa e direitos humanos, além da reflexão sobre o pensamento social brasileiro.



Giovanni Boaes é o editor-gerente da Revista Caos, doutor em sociologia e professor titular do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros da Universidade Federal do Maranhão. Ele foi responsável por convidar os dois coorganizadores para produzir este dossiê, cuja apresentação será feita por eles no texto de abertura.

Nosso primeiro artigo livre é apresentado por Saulo Cerutti e Arlene Renk, intitulado *Gentrificação e necropolítica: uma observação dos processos de violência e ocupação da cidade do contexto no bairro São Pedro em Chapecó – SC*. Nele, observamos a análise cuidadosa dos impactos da urbanização no Bairro São Pedro, em Chapecó, evidenciando a violência estrutural e as dinâmicas de exclusão social promovidas pelo Estado e pela iniciativa privada. O texto destaca como a necropolítica e a especulação imobiliária, mascaradas por ações de revitalização urbana, resultam na gentrificação e no deslocamento de populações vulneráveis para novas áreas de exclusão. A violência, em suas diversas formas, não é resolvida, mas redistribuída, perpetuando desigualdades. A pesquisa critica a falta de políticas sociais efetivas e destaca que as intervenções urbanas, sem empoderamento local e suporte real, apenas reforçam padrões de segregação, deixando as comunidades ainda mais expostas à marginalização.

Ainda compõe esse número o manuscrito “*Todos nós nascemos pelados e o resto é cdzinha*”: *uma netnografia no bate-papo Uol de Cuiabá-MT*, de Heron Cristiano Mairink Volpi. O autor apresenta seu estudo que investigou as *cdzinhos* de Cuiabá (MT): homens que realizam performances temporárias de gênero no Bate-Papo UOL, com foco nas motivações e dinâmicas dessa prática. Com base em netnografia, a pesquisa observa como elas atraem homens heterossexuais, preservando o anonimato e rejeitando rótulos como *gay* ou *travesti*. Inspirada por estudos como os de Azevedo (2020) e Braga (2015), a análise destaca o caráter subversivo dessa prática, que redefine masculinidades ao explorar performances femininas temporárias. As *cdzinhos* se distanciam das *crossdressers* dos anos 1990 e 2000, adaptando-se às novas dinâmicas digitais. O autor conecta essa investigação a vivências pessoais na comunidade LGBTQIAPN+, evidenciando como as interações virtuais intensificadas pela pandemia de Covid-19 catalisaram a pesquisa. A prática reflete tensões de gênero e sexualidade, explorando fetichismos e desafios sociais, como o sigilo e o risco. Apesar de seu caráter emergente, o fenômeno revela mudanças significativas na expressão de gênero e sexualidade, apontando para questões de dignidade e segurança das *cdzinhos*.



Por fim, fecha a seção de artigos livres o texto *A quem pertence o pardo no Brasil?*, de Henrico Iturriet e Rafael Cardiano. O artigo apresenta a perspectiva dos autores sobre a questão racial no Brasil, destacando o papel político e ideológico da classificação *pardo*. Os autores exploram como o termo reflete ambiguidade e heranças de estruturas racistas, sendo historicamente utilizado pela elite branca para apagar a identidade negra e sustentar a manutenção da desigualdade alicerçada no estigma racial. A pesquisa utiliza abordagens decoloniais e o conceito de racismo estrutural para questionar a classificação racial como ferramenta de controle social. O *pardo* é visto como um dilema político e cultural que transcende a miscigenação biológica, evidenciando a luta pela afirmação de identidades negras. A pergunta central é: “A quem pertence o pardo no Brasil?”, abordando o impacto dessa classificação na luta por reconhecimento e resistência política.

A nossa sessão *Ofício de Cientista Social* traz o relato de experiência de Bruna Cobelo e Matheus Ferraz, bacharela e estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), respectivamente. O texto intitulado *O lírico crítico atravessando o ensino de sociologia: um relato de experiência da iniciação à docência* apresenta uma análise sobre o uso do “lírico crítico” como ferramenta pedagógica no ensino de sociologia no ensino médio, a partir do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID). A pesquisa, realizada no Colégio Júlio da Costa Neves, Florianópolis/SC, envolveu a aplicação de linguagens artísticas como poesias, cordéis e *slams* em aulas de sociologia. Em particular, duas aulas exploraram gêneros poéticos para abordar conceitos sociológicos, como alienação e consciência de classe, utilizando obras como *Operário em construção*, de Vinicius de Moraes. O texto evidencia que a experiência proporcionou aos futuros docentes uma aproximação prática com a realidade escolar, favorecendo a integração entre teoria e prática pedagógica. Por meio de observação participante e outros métodos, verificou-se que o uso do lírico enriqueceu o ensino, promovendo um olhar crítico e reflexivo sobre a realidade social. Além de facilitar a compreensão dos conteúdos, essa abordagem despertou maior interesse nos alunos, como evidenciado por relatos positivos. Os autores concluem que o uso do lírico, além de sua dimensão estética, contribui para a formação de cidadãos críticos e conscientes, fortalecendo o ensino sociológico.

Finalizando a edição, apresentamos duas resenhas: A primeira, *A proposta de Mario Mieli para uma transformação social*, produzida por Caroline Sátiro de Holanda, põe-nos a par do livro *Por um comunismo transexual: elementos de crítica homossexual* — primeira edição



brasileira do livro *Elementi de critica omossessuale*, do italiano Mario Mieli —, lançado em 2023 pela editora Boitempo.

Caroline Sátiro contextualiza a obra nos movimentos de contracultura e ativismo homossexual dos anos 1970, destacando sua relação com o movimento *queer*. O primeiro capítulo aborda a sexualidade a partir do polimorfismo perverso infantil, conceito freudiano que Mieli utiliza para criticar a repressão sexual. O texto evidencia que, para o autor italiano, tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade são expressões da transexualidade infantil reprimida, promovida pela “Norma heterossexual” para sustentar o capitalismo. A obra denuncia a hipocrisia da sociedade, que associa homossexualidade a desvios patológicos enquanto ignora práticas heterossexuais equivalentes. Mieli critica a repressão sexual como instrumento de controle social e econômico, propondo uma “ciência gaia” que desconstrua a norma heterossexual e promova a liberação sexual.

Os demais capítulos exploram a repressão histórica, a relação entre capitalismo e violência homofóbica, e o desejo homoerótico latente na sociedade heteronormativa. Por fim, Mieli propõe um rompimento radical com a monossexualidade em direção à transexualidade polimorfa, criticando normas de gênero e celebrando o travestismo como resistência à repressão. Ele antecipa debates sobre gênero ao questionar a ideia de originalidade da identidade normativa, defendendo a transformação social por meio da liberdade sexual. O texto, originalmente publicado em 1977, chega ao Brasil com atraso de 46 anos, o que reflete, inclusive, nosso incipiente debate sobre emancipação sexual.

Nossa segunda resenha tem um caráter diferenciado; é a primeira resenha de dissertação publicada pela Caos, importante iniciativa para divulgação da chamada literatura cinzenta. Em *Educação, exclusão e racismo: reflexões sobre as relações étnico-raciais na EJA na dissertação de Thâmara Borges*, os autores, Ana Lúcia Mathias Fernandes e Henrique Cunha Júnior, apresentam a pesquisa de dissertação de Thâmara Borges, defendida em 2018 na Universidade Federal de Goiás.

Os autores dão evidência aos principais pontos da dissertação. Nela, Borges explora como o racismo impacta as vivências de alunos e professores em uma escola de educação de jovens e adultos (EJA) em Goiânia. Um aspecto que diferencia sua pesquisa é o caráter prático, que vai além da análise crítica e propõe uma sequência didática específica para enfrentar as questões raciais no contexto escolar. Além disso, a obra provoca reflexões profundas sobre a aplicação



real da Lei 10.639/2003, que exige o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana no sistema educacional brasileiro.

Essa resenha é essencial para pesquisadores e educadores interessados no tema, pois oferece *insights* valiosos e estratégias práticas para lidar com as relações étnico-raciais na educação. Deixo o convite para explorar essa leitura e descobrir o quanto ela pode enriquecer o debate e a prática pedagógica igualitária e antirracista.

Encerramos a edição deste número com a riquíssima tradução da entrevista apresentada no dossiê, a qual foi produzida e articulada por Lia Vainer Schucman, Anderson dos Santos Cordeiro e Mariana Soares Pires Melo. O texto cativa o leitor desde seu título “*A branquitude não pode ser antirracista...*”: *um diálogo com Lia Vainer Schucman*. A tradução possibilitará ampla circulação de uma conversa importante, embasada e inspiradora.

A interdisciplinaridade é fundamental para o entendimento dos fenômenos sociais, e é isso que buscamos apresentar aos nossos leitores: uma pluralidade de perspectivas que fomentem a discussão e o aprendizado mútuo.

Agradecemos a todos os autores, colaboradores e leitores que fazem parte desta jornada. A participação ativa da comunidade acadêmica é essencial para que possamos atingir nossos objetivos e fortalecer nosso papel na promoção do conhecimento. É com essa energia e esperança que seguimos adiante, apostando no potencial transformador da pesquisa e do diálogo.

Convido todos/todas a conferir o conteúdo desta edição, que é fruto do trabalho coletivo e da dedicação de muitos. Que a Revista Caos continue a ser um espaço de inquietação e inspiração, onde as vozes diversas possam ecoar e contribuir para uma compreensão mais profunda das complexidades sociais que nos cercam. Parabéns para todos/todas que fazem parte desta história. E que venham mais 25 anos de resistência, criatividade e, acima de tudo, Caos!

Com carinho,
Mohana Morais



A black and white photograph of a weathered wall with peeling paint and a purple text overlay. The wall shows signs of age and decay, with dark spots and missing patches of paint. A purple rectangular box is superimposed on the right side of the image, containing white text.

| DOSSIÊ
BRANQUITUDES E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL |

BRANQUITUDES E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: apresentação do dossiê***WHITENESS AND RACIAL RELATIONS IN BRAZIL: presentation of the dossier***

Anderson dos Santos Cordeiro *

Aristeu Portela Júnior **

Giovanni Boaes ***

Resumo

Este texto tem como foco os estudos das relações raciais a partir de um dos seus conceitos mais evidenciados nos últimos tempos: a(s) branquitude(s). Fundamentam-se, nesse sentido, os estudos que buscam abarcar os privilégios, as instituições, as relações sociais e as questões em torno do sujeito branco no Brasil de maneira crítica, teórica e empírica. Nesta apresentação, situamos brevemente algumas problemáticas em torno de sua história, de seus significados e (des)usos, assim como algumas questões que estão na base dos estudos sobre a temática. Por fim, segue-se uma apresentação dos trabalhos que compõem o dossiê.

Palavras-chave: branquitude; relações raciais; racismo; Brasil.

Abstract

This text centers on the study of racial relations through one of its most prominent concepts in recent times: whiteness. The studies that seek to encompass the privileges, institutions, social relations, and issues surrounding the white subject in Brazil are grounded in this sense, approaching them critically, theoretically, and empirically. In this presentation, we briefly outline some issues regarding its history, meanings, and (mis)uses, as well as some foundational questions in studies on the subject. Finally, we present the works that compose the dossier.

Keywords: whiteness; racial relations; racism; Brazil.

Este dossiê é fruto de algumas inquietações e questões que estão no centro do debate e que versam sobre os marcadores sociais da diferença. Trata-se de uma preocupação emergente tanto da academia quanto de movimentos sociais/políticos das três últimas décadas. O que é a branquitude? — ou branquitudes, considerando que não

* Graduado em ciências sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. Integra o grupo de Estudos e Pesquisa em Pensamento Social e Político Brasileiro (ARIADNE). Editor assistente da Revista Caos. E-mail: andersondsc97@gmail.com

** Professor da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Brasil. Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da UFPE. Docente da Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da UFRPE. Doutor em Sociologia pela UFPE, Brasil. E-mail: aristeu.portela@ufrpe.br.

*** Professor do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil. Doutor em sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP, Araraquara), Brasil. Editor da Revista Caos. E-mail: giboaes@gmail.com.



há um único significado para ela. Como podemos caracterizá-la? Como se manifesta no Brasil? Essas questões organizam algumas das problemáticas que — juntas a outras perspectivas, como a das novas identidades, postuladas sob o termo de *identitarismo* — estão se tornando centrais nos estudos raciais contemporâneos.

Dentro das dinâmicas das relações raciais, o conceito de *branquitude* pode ser definido como uma posição de superioridade moral, intelectual, estética e social de maneira que produz uma superioridade material e simbólica em relação aos indivíduos não brancos (Silva, 2017). Mas essa definição não livra o conceito de algumas disputas, geradas por causa de sua polissemia. Segundo Schucman e Conceição (2023), o seu significado não é homogêneo entre os pesquisadores da temática. Os autores citados listam algumas possibilidades interpretativas: (a) branquitude como identidade branca; (b) como fenômeno estrutural; (c) como fenômeno discursivo atrelado às relações de poder e hierarquia; (e) e como ideologia. Apesar de apresentarmos essa categorização de possibilidades como distintas, mas, dificilmente, encontrá-las-emos em suas purezas classificatórias. Por ser um conceito emergente, há ainda muita flexibilidade nos (des)usos que lhe são dados. Além disso, ele tem aderência a várias áreas do conhecimento e da militância, o que otimiza a sua transdisciplinaridade. A revisão de literatura sobre a temática tem nos mostrado uma boa produção nacional sobre a branquitude, na qual podemos observar a sua polissemia. As obras de Cida Bento (2022), Cardoso (2020), Conceição (2020), Schucman (2020) e, em certa medida, Schwarcz (2024), Schucman e Ibirapitanga (2023) e Theodoro (2022), são exemplos que demonstram tentativas importantes de lapidação do conceito por meio da reflexão teórica e de pesquisas empíricas.

Esses autores observam na branquitude não apenas uma característica configurativa da sociedade brasileira — uma sociedade marcada pelo racismo contra os indivíduos negros e indígenas —, mas, sobretudo, uma construção social, permeada por privilégios que são usufruídos exclusivamente por indivíduos brancos. Nesse sentido, *branquitude* é uma chave (ou passaporte) que garante aos *signatários/as* do “pacto narcísico da branquitude” (Bento, 2022) o acesso a bens materiais e simbólicos importantes. Como uma *estrutura civilizatória*, a branquitude se materializa nas formas de distinção entre brancos e não brancos, nas artes, na história, na política, na linguagem, na economia, em tudo que é considerado válido e, sobretudo, no que é considerado norma



e padrão. Enfim, a *branquitude* nos remete a um mundo construído para os brancos, como bem percebeu Florestan Fernandes (1972). E nesse mundo, qual seria então o lugar reservado para os não brancos? Especialmente para os que foram tocados negativamente pela escravidão, pelo cristianismo, pelo nacionalismo, pelo patriarcalismo e vários outros tipos de “ismos”? A *branquitude*, lado a lado com essas outras instituições, está ligada diretamente à manutenção do racismo como fenômeno que sustenta hierarquias raciais.

Apesar de o conceito de *branquitude* apresentar-se como emergente na atualidade, as ideias que o fizeram emergir têm ancoragens no pensamento de autores como William Edward Burghardt Du Bois¹, nos Estados Unidos da América; e Guerreiro Ramos, no Brasil, ambos intelectuais negros que, sob distintas perspectivas, criticaram a forma como eram empreendidos os estudos raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Du Bois nasceu nos Estados Unidos, na mesma época que Émile Durkheim e Max Weber. Primeiro homem negro a obter o título de PhD pela universidade de Harvard. Pioneiro na fundação de uma escola de sociologia científica, em uma universidade específica da comunidade negra na Geórgia, a Universidade de Atlanta (Morris, 2018). Contudo suas obras permaneceram na obscuridade durante longo tempo da história da sociologia, mesmo tendo sido predecessor de algumas técnicas de pesquisa para análise social do racismo, da sociologia urbana, da religião e da constituição do mundo moderno, evidenciando questões ainda sensíveis, hoje, à estrutura branca. Ele mesmo foi exemplo de discriminação por aquilo que chamou “linha de cor” (Du Bois, 2021).

Não sendo diferente com Guerreiro Ramos, nascido na Bahia, formado em direito e ciências sociais pela antiga Universidade do Brasil, hoje, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desde cedo teve contato com a militância política, participando ativamente do Teatro Experimental do Negro, junto com Abdias do Nascimento. Nesse período, Ramos fez um estudo sobre a *Patologia social do “branco” brasileiro*, publicado originalmente em 1957 (Ramos, 1995), demonstrando que o negro como objeto privilegiado destes estudos, como “negro-tema”, representava uma forma deficitária nos

¹ Du Bois é considerado um dos pioneiros da agenda de estudos sobre branquitude ainda no século XIX. No processo de consolidação e institucionalização da sociologia, empreendeu pesquisas em relação aos indivíduos brancos, racismo, discriminação, desigualdades sociais e segregação espacial. Cf.: Gato (2024).

estudos dos sociólogos brasileiros. A exclusão dos indivíduos brancos dos “problemas brasileiros” sob análise, reafirmava a noção de que o verdadeiro problema vinha dos brancos, que eram incapazes de explicar as relações raciais — e suas consequências — de maneira ampla, de tal modo que não se percebiam como raça (Ramos, 1982).

O que ambos os autores supracitados têm em comum além da racialidade e intelectualidade? Eles foram relegados a um papel diminuto em comparação com outros autores brancos do mesmo período. Controversamente, hoje, há um resgate de suas obras evidenciando seus argumentos e proposições que outrora foram negados ou considerados *políticos* demais para os padrões da academia. Aliás, esta é uma questão pungente do tema como aspecto da agenda política dos movimentos sociais e das pautas antirracistas, dando visibilidade ao que antes naturalizava-se como normal e padrão. Agora, questiona-se até que ponto o apagamento de intelectuais negro/as e indígenas não reforçaria a lógica desigual de manter o predomínio dos brancos sob os não brancos dentro dos muros universitários, isso sendo sintomático das inúmeras pesquisas realizadas ao longo dos últimos anos em relação à problemática da branquitude, das relações e identidades raciais no Brasil.

Em um pequeno levantamento que realizamos, constatamos que, nos últimos dez anos (2014-2024), foram produzidos cerca de sete² dossiês, compondo mais de 70 trabalhos em relação à temática da branquitude e das relações raciais sob distintas concepções. O volume de textos e o conteúdo mostram não apenas uma característica do campo e do conceito, mas também refletem como estão empregando-o para inúmeras perspectivas, direcionadas para a articulação de temas que anteriormente não eram sequer cogitados.

O que queremos dizer é que nem sempre se tem atentado para o uso de forma mais rigorosa do conceito. Ele está em “alta”, tornou-se um chamariz para propósitos, ainda que bem intencionados, ligeiros; não todos, obviamente. Em “alta” temporada, o conceito tende a se fetichizar. Talvez, seja por isso que Schucman, de maneira assertiva, ressalta o campo de estudos da branquitude e sua definição como um “nó conceitual”, pois não se

² O levantamento levou em consideração os dossiês que tinham sob título a palavra branquitude, demarcando assim o intuito ou proposta. Entre eles estão: Schucman e Cardoso (2014); Ruoso, Lima e Pereira (2019); Fernandes, Passos e Santos (2021); Dionísio (2021); Oliveira e Gonçalves (2021); Alves, Santos e Duarte (2021); Ferreira, Verástegui e Santana (2022).



trata apenas de uma questão de cor, mas das posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam racialmente (Schucman, 2020).

A procura por este dossiê, representada pela quantidade de artigos submetidos, demonstra o interesse vívido pelo tema. Vinte e dois trabalhos foram submetidos. Além da quantidade, o volume se sobressai pela variedade dos textos, provenientes das mais distintas áreas do conhecimento: comunicação social, administração, educação em saúde, linguística, direito, letras e sociologia. Por outro lado, na história da Caos, foi também o número que mais registrou rejeições ainda nas primeiras fases do processo editorial. Quatorze submissões foram rejeitadas: deixamos de fora aquelas que careciam de maior aprofundamento ou maturação dos argumentos e as que não eram inéditas. No geral, a experiência de organizar este dossiê, deu-nos uma ideia do que está sendo pensado sobre as relações raciais no Brasil, destacando-se os enfoques utilizados para analisar o fenômeno da branquitude.

Sigamos, então, para a apresentação dos artigos que compõem o dossiê. No conjunto, os trabalhos ilustram as múltiplas possibilidades de leitura e exploração da noção de *branquitude*, em diversas áreas disciplinares e com distintos recortes analíticos e metodológicos. Ora compreendida como identidade, ora como discurso ideológico ou como posicionamento institucional, a branquitude é apresentada nos textos a seguir, sobretudo na chave conceitual elaborada por Cida Bento (2022) em seu influente *O pacto da branquitude* — no que é posta em diálogo com autoras e autores já consolidadas/os e marcantes nesse campo de estudos no Brasil, em particular Lia Vainer Schucman e Lourenço Cardoso.

No artigo “*Autocrítica da branquitude*” no *Instagram: limites e possibilidades de um movimento*, Geísa Mattos e Euvaldo Barros discutem o que denominam de “autocrítica da branquitude”, através de perfis públicos antirracistas no *Instagram* criados por pessoas brancas para a discussão da branquitude e dos seus processos de racialização. A autora e o autor discutem dois momentos de acompanhamento desses perfis: em 2021, quando, em consequência de fortes pressões de ativistas negros e negras nas redes sociais, “algumas jovens pessoas brancas passaram a se interessar por cursos e leituras sobre letramento racial, rodas de conversas e debates em torno do assunto e, por fim, criaram perfis no *Instagram* exclusivamente para divulgar conteúdo antirracista”; e em 2024, para

observar se tiveram continuidade ou foram fruto momentâneo das pressões maiores sofridas naquele momento. Observaram, nesse sentido, que alguns dos perfis já não estavam em atividade e, entre os que permaneciam ativos, apresentavam pouca regularidade de publicação. O que, segundo o artigo, “evidencia que são, de fato, as pessoas negras as que realmente mantêm constância e compromisso com as lutas antirracistas. Foram poucos os perfis que se mantiveram ativos, coincidentemente os de nossos interlocutores nesta pesquisa, que permaneceram não só com posts de divulgação antirracista no Instagram, mas com outras atividades, como promoção de cursos e eventos para o letramento racial de pessoas brancas”.

Ainda sobre o tema das redes sociais, no artigo *Dar à luz: fotografia de parto e invisibilidade da mulher e da família negras no Instagram*, Carolina Figueiredo construiu e analisou um mosaico de fotografias de parto postadas na rede social *Instagram*, observando a quase total ausência de pessoas e famílias negras em tais imagens. De acordo com a autora: “Quando tomamos a fotografia de parto como objeto de análise, fica evidente que este tópico é representado amplamente pelo viés da branquitude, isto é, da experiência de famílias brancas”. Em sua análise, os dados coletados na pesquisa são relacionados às assimetrias de classe e à violência obstétrica que atinge, sobretudo, as mulheres negras no Brasil.

Eliane da Silva e Júlia Batista Alves, em *O avesso da pele: o pacto da branquitude e a censura como estratégia de silenciamento e manutenção do poder*, analisam o caso da tentativa de censura ao livro *O avesso da pele*, de Jefferson Tenório, ocorrido em escolas do Paraná, Mato Grosso do Sul e Goiás. A análise recorre aos conceitos de pacto da branquitude e de racismo institucional para explorar como, nos argumentos que buscavam legitimar a censura, as autoridades escolares reforçavam a hierarquia racial e buscavam evitar reflexões sobre as estruturas racistas de poder na sociedade. “Censurar obras que abordam racismo e identidade racial revela um viés institucional que suprime discussões sobre questões raciais, refletindo o racismo institucional. As estruturas educacionais marginalizam narrativas não hegemônicas, contribuindo para a invisibilização das comunidades negras. Essa prática perpetua desigualdades ao moldar currículos escolares para reforçar uma única narrativa, excluindo vozes não hegemônicas”, refletem no artigo, que tece ainda reflexões sobre a importância da literatura na construção de uma educação antirracista.



A partir de uma revisão da literatura sobre relações raciais, branquitude, trabalho e poder, Marllon do Nascimento Conceição apresenta reflexões sobre como operam os critérios da branquitude em contextos profissionais. Em seu artigo, “*Desculpa, é que você não tem cara de...*”: a branquitude e o privilégio da normalidade em ambientes corporativos, observa como o pacto da branquitude se apresenta no mundo do trabalho sob a cobertura do discurso meritocrático, e como ele naturaliza e universaliza a adoção de perfis para determinados cargos e funções, mantendo as pessoas negras nas ocupações subalternas. Nesse contexto, o autor apresenta a noção de susto racial “como o impacto ocasionado pela presença da pessoa negra em um espaço de liderança e poder, acontecendo todas as vezes em que se quebra a expectativa de que determinada função deveria ser realizada por uma pessoa branca”.

Pedro Henrique Alves Santos, Uebert Vinicius das Neves Ramos e Jeifa Alice Jericó apresentam o artigo *Branquitude, sistema racial de justiça criminal e processos (de)coloniais: uma análise crítica discursiva*. Nele, discutem a sentença judicial e a nota de esclarecimento de uma magistrada branca, vinculada ao Tribunal de Justiça do Estado do Paraná, que descreveu, em 2020, um réu negro como membro de um grupo criminoso devido à sua raça. Através de uma *análise crítica de discurso*, mostram como a magistrada esquivava-se da responsabilidade na ação e na conduta racista, aproximando-se do discurso da democracia racial. Os autores mobilizam as noções de pacto da branquitude e racismo institucional para interpretar o apoio institucional recebido pela magistrada, cujos pares entenderam que não houve quaisquer indícios de racismo em suas ações: “Portanto, a branquitude se articula enquanto lugar de poder institucional no Poder Judiciário e em seus representantes, os magistrados e magistradas, para se formalizarem enquanto neutros e justos, potencializando, assim, a reprodução do racismo”.

O artigo de Fernanda Zeni de Ávila e Carla Macedo Martins, *Capitalismo periférico e a materialidade ideológica da branquitude no Brasil*, explora teoricamente a compreensão da branquitude como ideologia do capitalismo periférico brasileiro, observando seu funcionamento para a reprodução do racismo e a legitimação da exploração do trabalho. As autoras observam como a operacionalização ideológica da branquitude oculta a realidade contraditória da sociabilidade capitalista, contribuindo para sua reprodução. Nesse sentido, a branquitude, como ideologia, sustenta a promoção

da ocupação de espaços de poder por brancos; busca também naturalizar, via racionalização, a realidade social, para que as desigualdades raciais não sejam questionadas, tampouco a superexploração do trabalho a que estão submetidos sujeitos negros; além de orientar os sujeitos sociais a praticarem cotidianamente atos racistas. Em síntese, para as autoras: “a ideologia da branquitude oferece formas ilusórias para universalizar representações, inclusive racial-fenotípicas, de ser sujeito humano; transformar desigualdades em efeitos de traços naturais; unificar classes sociais em torno da necessidade da reprodução da sociedade tal como ela se apresenta; racionalizar desigualdades e opressões; orientar práticas concretas; e legitimar as relações sociais existentes sob o capital”.

Rafael dos Santos Lazaro e Isabelle Letícia Cerezo Cabreira, em *O lugar da branquitude no enfrentamento ao racismo escolar: um diálogo necessário*, apresentam os resultados de uma pesquisa com professoras da educação básica no estado do Rio de Janeiro, sobre o modo como entendem e inserem as questões raciais em suas práticas docentes. Nesse viés, destacam a ausência de debates antirracistas e decoloniais na formação e capacitação de professores e professoras, bem como as dificuldades derivadas desse vácuo formativo, mesmo quando se reconhece a importância e necessidade de tais discussões nos ambientes escolares. De acordo com o texto, esse cenário contribui para a “hipervalorização silenciosa do branco, pois reflete sobre a posição de vantagem estrutural que a branquitude assume, associada a valores de poder construídos historicamente, ou seja, o branco é retratado como o ideal dentro de uma sociedade”.

Fechando a lista de artigos, em *Quem participa do jogo da branquitude? Do privilégio ao perigo amarelo*, Aline Chima Komino, Gabriel do Carmo Yamamoto e Elisa Yoshie Ichikawa apresentam uma reflexão teórica sobre a noção de *amarelitude*, defendendo a ideia de que é essencial incluí-la na análise das relações raciais no Brasil. Nesse sentido, discutem o que chamam de “metamorfose do amarelo”, problematizando como pessoas oriundas do leste asiático e seus descendentes foram (ainda que de forma diferenciada a depender do país de origem) consideradas como um “perigo amarelo” ou uma “minoridade modelo”, mas, em ambos os casos, sendo nomeadas e inventadas como um *outro* a partir do referencial ocidental da branquitude. É sob essa chave conceitual que discutem a relação das pessoas amarelas com o discurso da branquitude, e em particular com um discurso meritocrático da minoridade modelo. “Há um pacto narcísico limitado com



a branquitude em que as pessoas amarelas acabam se aliando para ainda obter acesso a alguns privilégios. Entretanto, é preciso também lembrar que esse privilégio racial amarelo possui aspas ocultas, pois quando é necessário e preciso, a branquitude sempre nos lembrará que não somos brancos”, afirmam.

Finalmente, como última peça do dossiê, temos a entrevista com a professora Lia Vainer Schucman, referência nos estudos de branquitude, e que tem desenvolvido pesquisas sob diferentes perspectivas acerca das relações raciais no Brasil sob o enfoque da branquitude e da teoria crítica de raça. A entrevista começou a ser esquematizada ainda em meados de 2023, quando realizamos uma primeira versão, e a segunda ocorreu neste ano, no mês de maio. O título escolhido (*A branquitude não pode ser antirracista...*) prioriza a problemática do *antirracismo*, que vem sendo utilizada sob inúmeras matrizes dentro dos movimentos sociais e dos trabalhos acadêmicos atualmente, a exemplo de “letramento antirracista” e “branquitude e antirracismo”. A professora Lia Vainer expõe, de forma bastante didática, algumas de suas opiniões e críticas acerca dos usos e interpretações da branquitude, derivando delas propostas que podemos considerar como ações concretas para o desmantelamento do racismo. É crucial que nos questionemos se um indivíduo branco pode ser antirracista e, excepcionalmente, o que é ser antirracista em uma sociedade racista? E ainda, em termos conceituais, é possível falar em branquitude antirracista?

A conversa prosseguiu revelando a diversidade de pesquisas em andamento no país e as conexões entre elas. A entrevistada explorou como seus trabalhos de mestrado e doutorado, juntamente com sua trajetória pessoal, se entrelaçam com as questões raciais brasileiras.

Discutimos temas, como antirracismo, racismo estrutural, formação do campo de estudos, interseccionalidade entre psicologia e ciências sociais, equidade e relações de poder. A autora também compartilhou informações sobre seu mais recente livro *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*, lançado pela editora Fósforo em 2023. Nessa obra, ela analisa como as dinâmicas raciais influenciam as relações familiares, abordando questões como cotas e bancas de heteroidentificação, que têm sido objeto de intensos debates.



Visando ampliar o alcance das produções nacionais sobre o tema, a entrevista estará disponível em duas versões: português e inglês, esta última traduzida pela socióloga Mariana Soares Melo Pires e revisada pelo professor Terry Mulhall. A conversa com a professora Lia Vainer Schucman, uma das principais pesquisadoras brasileiras sobre o tema deste dossiê, representa uma contribuição fundamental para os estudos sobre branquitude e relações raciais no país.

Cabe ainda, antes de fecharmos esta apresentação, dedicarmos alguns comentários sobre a escolha da capa, pois ela revela aspectos ligados à branquitude: reflete as dinâmicas raciais que permeiam as condições da produção artística no Brasil. A pintura, feita em um muro de um bairro popular da cidade de São Luís, é do jovem artista maranhense Gabriell Lopez, de 19 anos, morador da Liberdade, um dos bairros que compõem o primeiro e maior quilombo urbano da América Latina. Gabriell se define como negro, e relata que a pintura retrata as relações entre beleza negra, empoderamento e as influências do rap a partir de uma criança, cujo rosto estampa o futuro, chamado Brasil. Por acaso, pudemos passar naquela rua e fotografar a obra, antes que ela fosse completamente obnubilada pela propaganda política das eleições de 2024. O artista nos contou que seu processo criativo é intuitivo, mas carrega algumas influências da negritude, do cotidiano e da cultura maranhense. Em suas obras, Gabriell exalta a beleza da pele negra e seus traços fenotípicos, desafiando os padrões de beleza eurocêntricos. Para ele, suas pinturas soam como “uma ofensa ao sistema branco”, um ato de resistência contra o sistema que marginaliza artistas negros e periféricos, confinando-os a espaços limitados. Gabriell ainda nos relatou que no dia em que fez a pintura no muro, estava voltando de um “trampo”, realizado numa loja para duas mulheres brancas. Ao se acidentar durante a realização do trabalho, caindo da escada fornecida pelas donas da loja, ele refletiu sobre as dificuldades e os perigos que os profissionais negros e periféricos enfrentam. Instigado por suas “descobertas”, com o restante da tinta nas mãos, diante do muro branco, decidiu pintá-lo. A imagem que vemos na capa, teria outras características, mas, na hora, Gabriell pensou que a imagem deveria representar o que outrora deveria ser a experiência coletiva da negritude, esperança em sua brasilidade (título da pintura). Vale destacar que, para compor a capa, em acordo com o autor, ocultamos alguns elementos a



fim de evitar confusão com o título do dossiê, como a expressão *Brasileiragem* e a sua bio do Instagram.³

Este dossiê reafirma nosso compromisso em desconstruir o racismo e seus dosséis, e nos convida a uma profunda reflexão sobre as múltiplas faces da branquitude, visando um futuro mais justo e igualitário. Convidamos os/as leitores/as a se aprofundarem nessa reflexão.

Referências

ALVES, Dina; SANTOS, Tiago Vinícius André dos; DUARTE, Evandro Piza. Prefácio: racismo institucional, branquitude e sistema judicial. **Revista Direito.UnB** Brasília, v. 5, n. 2, p. 16-20, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/issue/view/2331>. Acesso em: 07 nov. 2024.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional. Curitiba: Appris, 2020.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. **Branquitude**: dilema racial brasileiro. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

DIONÍSIO, Dejair. Relações étnico-raciais: branquitude e os efeitos. **Revista Raído**, Dourados, MS, v. 15, n. 37, p. 9-10, 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/Raido/article/view/15510>. Acesso em: 07 nov. 2024.

DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

FERNANDES, Alexandre; PASSOS, Ana Helena Ithamar; SANTOS, Richard. Branquitude e suas interfaces: recusar e constranger privilégios, brancos. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 21, n. 230, p. 1-2, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60707/751375152613>. Acesso em: 07 nov. 2024.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

FERREIRA, Maria de Fátima de Andrade; VERÁSTEGUI, Rosa de Lourdes Aguilár; SANTANA, José Valdir Jesus de. Relações Étnico-raciais, branquitude e decolonialidade na educação: apresentação do dossiê. **Revista ODEERE**, Jequié, BA, v. 07, n. 2, p. 1-4, 2022.

³ O/a leitor/a pode ter acesso à pintura original e outras obras suas no Instagram: @vgabrielpz.



Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/issue/view/516>. Acesso em: 07 nov. 2024.

GATO, Matheus. W. E. B. Du Bois: made in Brazil. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 69, p. 518-537, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/63483>. Acesso em: 07 nov. 2024.

MORRIS, Aldon. W. E. B. Du Bois no centro: da ciência, do movimento dos direitos civis, ao movimento Black Lives Matter. **Inter-legere**, Natal, v. 1, n. 23, p. 150-170, jul./dez.2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/15766>. Acesso em: 6 mar. 2022.

OLIVEIRA, Daniele; GONÇALVES, Clézio Roberto. Branquitude e racismo estrutural na universidade. **Revista Abatirá**, Eunápolis, BA, v. 2, n. 4, p. 477-485, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13343>. Acesso em: 07 nov. 2024.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, S. (org.). **O pensamento nacionalista e “Os Cadernos de Nosso Tempo”**. Brasília: Câmara dos Deputados: Editora da Universidade de Brasília, 1982. p. 39-69.

RUOSO, Carolina; LIMA, Joana D’Arc de Sousa; PEREIRA, Marcele Regina Nogueira. Apresentação dossiê. **Revista PerCursos**, Florianópolis, v. 20, n. 44. P. 3-10, 2019. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1984724620442019003/pdf>. Acesso em: 07 nov. 2024.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. São Paulo: Fósforo, 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer; CARDOSO, Lourenço. Apresentação dossiê branquitude. **Revista da ABPN**, [S. l.] v. 6, n. 13, p. 5-7, 2014. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/146>. Acesso em 07 nov. 2024.

SCHUCMAN, Lia Vainer; CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. Branquitude. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos; RATTTS, Alex. **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 68-77. Ebook.

SCHUCMAN, Lia Vainer; IBIRAPITANGA. **Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo**. São Paulo: Fósforo, 2023.



SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Imagens da branquitude: a presença da ausência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. *In: Müller, Tânia M. P.; LOURENÇO, C. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. p. 19-32.

THEODORO, Mário. *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

Recebido em: /11/2024.

Aceito em: /11/2024.

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes/Brasil) pelo apoio financeiro concedido a um dos organizadores deste dossiê: Anderson dos Santos Cordeiro, bolsista de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do professor Aristeu Portela Júnior.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.72350.p14-26>

**“AUTOCRÍTICA DA BRANQUITUDE” NO INSTAGRAM:
limites e possibilidades de um movimento**

***THE “SELF-CRITICISM OF WHITENESS” ON INSTAGRAM:
limits and possibilities of a movement***

Geísa Mattos *

Euvaldo Barros **

Resumo

A grande mobilização motivada pelos assassinatos brutais de negros nos Estados Unidos e no Brasil no ano de 2020, em plena pandemia de Covid-19, virou uma chave importante de compreensão das lutas antirracistas. Nos discursos de ativistas negros e negras, não só os perpetradores diretos da violência racista estavam no alvo da luta por justiça racial, mas toda a branquitude de modo geral passou a ser acusada de demonstrar solidariedade apenas nas aparências, mas sem engajamento efetivo e comprometido. Sob efeito dessas pressões, jovens pessoas brancas criaram, naquele ano, perfis públicos antirracistas no Instagram para divulgar conteúdo autocrítico sobre sua própria branquitude. Em 2021, analisamos o conteúdo das publicações de sete destes perfis, realizamos entrevistas com seus criadores e participamos de rodas de conversa sobre o tema, organizadas por eles e elas de modo remoto. Em março de 2024, voltamos aos perfis no Instagram para analisar se a sua atuação havia tido continuidade ou se teria sido somente efeito momentâneo das pressões sofridas mais fortemente entre 2020 e 2022. Concluímos que houve uma diminuição sensível de atividade ou interrupção total, enquanto perfis de negros e negras se mantiveram ativos e ampliaram seguidores. Se, por um lado, isso evidencia que são de fato as pessoas negras que realmente mantêm constância e compromisso com as lutas antirracistas, por outro, procuramos trazer neste artigo alguns dos aprendizados que o engajamento em rede da branquitude (auto)crítica produziu para as pessoas brancas envolvidas no letramento racial em rede.

Palavras-chave: branquitude; movimentos antirracistas; ativismo digital; redes sociais digitais.

Abstract

The massive mobilization motivated by the brutal murders of black people in the United States and Brazil in 2020, amid the COVID-19 pandemic, became an important turning point for the understanding of the focus of anti-racist struggles. In the speeches of black activists, not only were the direct perpetrators of racist violence targeted in the fight for racial justice, but all white people in general began to be accused of demonstrating solidarity only in appearance, but without effective and committed engagement. Under the effect of these pressures, young white people created public anti-racist profiles on Instagram to share self-critical content about their own whiteness. In 2021, we analyzed the content of the posts of seven of these profiles, conducted interviews with their creators

* Professora de Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. Doutora em Sociologia pela UFC, Brasil. E-mail: geisamattos@ufc.br.

** Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. E-mail: euvaldobarros@gmail.com.



and participated in discussion groups on the topic, organized by them remotely. In March 2024, we returned to the Instagram profiles to analyze whether their activity had continued or whether it had been just a momentary effect of the pressures they had suffered more intensely between 2020 and 2022. We concluded that there had been a significant decrease in activity or a complete interruption, while black profiles remained active and increased their followers. If, on the one hand, this shows that it is in fact black people who truly maintain constancy and commitment to anti-racist struggles, on the other hand, we sought to bring in this article some of the lessons that the network engagement of “(self)critical whiteness” produced for white people involved in online racial literacy.

Keywords: whiteness; anti-racist movements; digital activism; digital social networks.

Introdução

A pandemia de covid-19 não impediu que milhares de pessoas fossem às ruas nos Estados Unidos, em protesto contra a violência policial racista que vitimou o afro-americano George Floyd em maio daquele ano. Em meio às mobilizações, surgiu a ideia da campanha *Blackout Tuesday*, pela qual usuários do Instagram em todo o mundo publicaram telas pretas em protesto. No entanto, o que parecia ser um *grande ato de solidariedade* acabou dando lugar a uma virada de chave no discurso ativista antirracista, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil. Acusada de hipocrisia por atitudes como essas que, na realidade, não geravam um engajamento efetivo e responsável (Belchior, 2020), a branquitude *que se diz solidária* começava a receber fortes chamados de ativistas negros e negras nas mídias sociais nas Américas.

Pessoas brancas estavam sendo convocadas a assumir responsabilidades concretas e deixar sua condição de omissão e cumplicidade com o sistema racista do qual se beneficiam, mesmo que não fossem perpetradores diretos da violência que humilha e mata. Branquitude, palavra nova na gramática antirracista do Brasil, começava a se popularizar naquele momento e se tornava objeto de um desvendamento crítico profundo, gerando grandes incômodos e chacoalhando o modo como, até então, as relações raciais eram, em geral, descritas no país e na América Latina, com base no mito da mestiçagem. Enquanto o velho argumento de que “aqui ninguém é branco” (Sovik, 2009) voltava a ser acionado fortemente, algumas sensibilidades eram tocadas, especialmente as de jovens que começavam compreender que ter nascido branco numa sociedade racista é um privilégio que pode definir o próprio direito à vida, e essa consciência os levava a assumir autorresponsabilidades nas lutas antirracistas.



Em 2020, o surgimento de estatísticas ainda mais impressionantes sobre as mortes violentas de negros por policiais tornava a realidade do racismo inegável na abordagem policial no Brasil. Relatório do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2020) apontava que das 5.088 pessoas assassinadas por policiais no ano de 2019, 79,1% (4.024) eram negras. Muitos destes crimes eram *flagrantes de racismo* obtidos por meio de câmeras de vigilância e dispositivos móveis que, ao circularem nas redes sociais, geravam indignação e protestos nas mídias digitais (Mattos, 2017), como foi o caso de João Alberto Freitas, *espancado até a morte por seguranças do supermercado Carrefour em Porto Alegre, às vésperas do Dia da Consciência Negra*, ainda em novembro daquele ano.

Pesquisando movimentos antirracistas no Instagram no decurso dos anos de 2020 e 2021, marcados pela pandemia de covid-19, identificamos o fenômeno emergente de jovens pessoas brancas que criaram redes e perfis naquela rede social exclusivamente para se dedicar ao combate ao racismo, tendo como base o que chamaremos aqui de *autocrítica da branquitude*. Nosso objetivo neste artigo é apresentar alguns aprendizados advindos deste movimento, bem como verificar em que medida ele se mostra consistente enquanto atuação antirracista com continuidade e persistência.

Em consequência de fortes pressões de ativistas negros e negras nas redes sociais digitais, algumas jovens pessoas brancas passaram a se interessar por cursos e leituras sobre letramento racial, rodas de conversas e debates em torno do assunto e, por fim, criaram perfis no Instagram exclusivamente para divulgar conteúdo antirracista. No ano de 2021, identificamos e analisamos sete perfis públicos antirracistas no Instagram criados por brancos e brancas, individual ou coletivamente. Em março de 2024, voltamos a estes perfis para analisar se a sua atuação havia tido continuidade ou se teria sido somente efeito momentâneo das pressões sofridas com maior intensidade de 2020 a 2022.

No decorrer de 2021, foram conduzidas entrevistas com três autores desses perfis, todas em profundidade, sendo duas mulheres na faixa etária de 30 anos e um homem na faixa etária de 40 anos, todos cisgênero. Participamos também de rodas de conversas sobre branquitude organizadas por dois desses perfis de modo remoto, reunindo pessoas de diferentes regiões do país, entre junho de 2020 e maio de 2021. Trilhar um caminho a partir desses agrupamentos que observamos nos levou a um entrecruzamento de pessoas



brancas ativas nas lutas antirracistas, majoritariamente jovens de classe média e nível superior, entre 25 e 40 anos de idade, mulheres feministas, LGBTQIA+ e homens que passaram a se reconhecer como parte do patriarcado e da branquitude e que se viam em processos de questionar perspectivas e comportamentos herdados de gerações anteriores.

Embora esse número possa ser considerado pequeno, e suas reverberações restritas a certas “bolhas de informação” (Pariser, 2011), consideramos qualitativamente importante reconhecer que, então, surgia um movimento novo no que tange ao modo de enfrentamento ao racismo no Brasil, pelo qual percebemos a agência de pessoas brancas de modo inédito no país, pois passam a não apenas desaprovar o racismo publicamente, mas a assumir suas responsabilidades pelas lutas antirracistas, deixando de atribuir o problema do racismo a *outros brancos e brancas* ou a *outro lugar*. Seriam estes sujeitos parte de uma *branquitude crítica* que, de acordo com Lourenço Cardoso, são “aqueles que desaprovam o racismo publicamente” (Cardoso, 2010). Tradicionalmente, no Brasil, a grande maioria sempre reconheceu que o preconceito racial existia, mas ninguém reconhecia ser racista, então o problema nunca era admitido em si mesmo, e sim nos outros. Pesquisas realizadas desde a década de 1980 e até o começo dos anos 2000 no Brasil mostram que entre 89% e 98% das pessoas reconheciam que existia racismo no país, mas, nas mesmas proporções, afirmavam eles próprios não serem racistas, “outros” é que seriam (Schwarcz, 2012, p. 30-31).

O momento em que o movimento que analisamos aqui emerge, nos anos de 2020 e 2021, com grande intensidade da pandemia de covid-19, e durante o governo de extrema direita de Jair Bolsonaro (2019-2022), era, por um lado, de muito pessimismo para os setores progressistas no país. Por outro lado, se a pandemia restringia as possibilidades de manifestações públicas nas ruas, possibilitava a criação de conexões online inéditas sobre essas questões, com frequentes reuniões utilizando plataformas como Google Meet e Zoom, repletas de brasileiros e brasileiras de distintas regiões do país e também fora dele.

Em uma primeira parte da pesquisa da qual este artigo é resultante, visamos detectar que compreensões estas pessoas expressavam sobre si como brancas, os fatores que as incentivaram a se envolver de forma mais incisiva no enfrentamento ao racismo e como enxergavam seus lugares nessa causa (Mattos; Barros, 2021). Ao voltarmos ao



campo em 2024 para a escrita do artigo atual, buscamos perceber se o movimento havia tido continuidade no Instagram, e analisar quais os seus legados em termos de letramento racial das pessoas brancas que dele participaram.

Nota sobre nossas posicionalidades

Julgamos fundamental a identificação de nossas posições na qualidade de autores, em termos de raça, classe, gênero, sexualidade e geração. Considerando que partimos de um lugar particular que, por sua vez, não é neutro, da mesma forma que Kilomba (2019), tecemos crítica ao suposto neutralismo e rigor de autores brancos e brancas que reduzem *o outro* a objetos de pesquisa. Neste trabalho, assumimo-nos tanto como sujeitos quanto objetos à procura da apreensão de nós mesmos em processos de racialização, na medida em que da mesma maneira somos engajados no ativismo antirracista, e nosso aprendizado tem se dado em simultaneidade com estes interlocutores em redes de pesquisa e ativismo.

1) Sou mulher cis, hetero, branca, na faixa etária de 50 anos, classe média alta. Moro em Fortaleza, onde sou professora de sociologia na Universidade Federal do Ceará (UFC). Meu processo de racialização como mulher branca está descrito em outro artigo e faz parte do contexto de minha atuação como pesquisadora de movimentos antirracistas a partir de 2015 (Mattos; Accioly, 2023). Em 2020, bem como os interlocutores desta pesquisa, igualmente passei a ter uma conta no Instagram com a finalidade de promover conversas sobre racismo e branquitude. O intuito inicial desse perfil era, principalmente, veicular, no decorrer da pandemia, uma série de *lives* criada em conjunto com outras três mulheres brancas e uma negra — influenciadoras digitais com dezenas de milhares de seguidores cada uma. Conheci uma dessas mulheres em uma roda de conversa sobre branquitude em perspectiva autocrítica — a primeira que participei, ainda em maio de 2020. Foi a partir daí que me inseri no movimento que analisamos aqui.

2) Sou um homem cisgênero, bissexual e branco de 29 anos, mestrando em sociologia e membro do Núcleo de Estudos em Raça e Interseccionalidades (NERI), que tem entre suas iniciadoras a professora Geísa Mattos. Venho de família interracial, cujas referências de raça e identidade são confundidas pelo fator mestiçagem. Com ausência de debate racial em minha formação escolar, meu raciocínio sobre raça foi construído de forma confusa. Ao aprender bastante com movimentos antirracistas e a vivência



universitária, aprofundi-me no debate racial e observei minha própria experiência. Além da participação em movimentos sociais e diálogos com ativistas negros, desenvolvi, sob orientação da professora Geísa, uma série de pesquisas sobre o racismo, antirracismo e os estudos críticos da branquitude. Destaco cursos ofertados, na Universidade Federal do Ceará, pela referida professora sobre racismo e branquitude como centrais no avanço de reflexões pessoais acerca de minha identidade racial e suas implicações dentro de uma sociedade estruturalmente marcada pelo racismo, como a brasileira.

Contexto da introdução do debate no Brasil: pressões e resistências

Branquitude entra como uma espécie de luz no debate antirracista das redes sociais digitais pela janela do mundo acadêmico, mas é pela porta do ativismo político de intelectuais negros e negras, pós-ações afirmativas no Brasil, que se expande. Enquanto conceito analítico ela se caracteriza por voltar a atenção aos grupos de indivíduos beneficiados pela estrutura racista e que contribuem, de modo consciente ou não, para seu reforço e manutenção. Embora Du Bois (1920) seja o primeiro nos Estados Unidos a centrar suas análises sobre racismo na crítica da *supremacia branca*, e, no Brasil, Guerreiro Ramos (1995) seja considerado o pioneiro, é somente na década de 1990 que o debate ganha um pouco mais de espaço em alguns círculos acadêmicos de universidades norte-americanas (Roediger, 2007; Morrison, 1992; Frankenberg, 1993). Inspirados nessa literatura, pesquisadores brasileiros também desenvolvem análises pioneiras no Brasil já no início do século XXI (Schucman, 2012; Cardoso, 2010; Sovik, 2009; Piza, 2016; Bento; Carone, 2016), mas, ainda assim, restritas a um menor número de institutos de pesquisa e universidades.

No contexto de formação de negros e negras que ingressam nas universidades públicas do país com a chamada *lei de cotas*, Lei 12.711/2012 (Brasil, 2012), debates mais amplos sobre raça começam a acontecer promovendo conexões entre leituras acadêmicas na universidade e o ativismo digital. Em 2020, *branquitude* passa a ser gradativamente considerada uma “categoria nativa” (Guimarães, 2003) ou êmica, pelo menos em círculos progressistas, ou seja, entrava para a nova linguagem política usada pelos ativistas dos movimentos negros, no dia a dia e em cenários problemáticos para identificar de maneira crítica os privilégios de pessoas brancas na estrutura social racista.



O conceito analítico de *branquitude* mais difundido nos primórdios deste debate no século atual é o de Ruth Frankenberg, que define a branquitude como “localização de vantagem estrutural e de privilégio racial, um ponto de vista a partir do qual pessoas brancas olham a si próprias, aos outros e à sociedade” (Frankenberg, 1993, p. 1).

Uma das atribuições é a própria ideia de raça, que para pessoas brancas seria “neutra”. Nomear *branquitude* nesse sentido significa racializá-la, desmascarar sua pretensa neutralidade.

Frankenberg, como autora que pesquisa sobretudo mulheres brancas, torna-se referência importante, uma vez que uma das portas pelas quais esse debate acadêmico chega primeiramente ao Brasil é por intermédio dos movimentos feministas, nos quais as perspectivas supostamente universais sobre *ser mulher* se baseiam em problemas e perspectivas tipicamente de mulheres brancas, e estas começam a ser cada vez mais desafiadas pelas feministas negras (Marcinik, 2018).

Também nos partidos políticos ditos progressistas e nos sindicatos, a centralidade da questão racial — sempre apontada pelo movimento negro historicamente no Brasil (Domingues, 2007) — começa finalmente a ganhar mais espaço de discussão e tensionamentos à medida que se avolumam os debates sobre cotas raciais para ingresso nas universidades, em concursos públicos e para as próprias candidaturas aos poderes legislativos.

Soma-se ao debate, o crescimento dos dados que apontam enormes diferenças em termos de renda e escolaridade entre trabalhadores negros e brancos. O rendimento médio de brancos supera em mais do que o dobro o de negros, e embora os pretos e pardos componham 53,8% dos trabalhadores no país, apenas 29,5% estavam em cargos de gerência em 2021 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022). Fazer parte da *branquitude* é evidentemente um privilégio, mesmo dentro das classes populares.

Branquitude vai se convertendo, no debate público das redes sociais digitais, em categoria acusatória, produtora de muitos incômodos como o de que *estaria dividindo a classe trabalhadora* e que seria uma categoria *identitária*, termo que tem forte conotação pejorativa entre os que se opõem ao debate em que brancos e brancas são colocados na berlinda. No entanto, ativistas negros e negras, cada vez mais articulados tanto intelectualmente quanto em nível dos debates transnacionais, vão fazendo cada vez mais

pressões dirigidas diretamente às pessoas brancas progressistas, indicando de modo concreto e veemente as formas como elas, mesmo as ditas progressistas, são cúmplices do racismo, e assim trabalham pelo reforço e manutenção, na estrutura social, de suas posições de poder.

Expandindo o debate crítico sobre branquitude no Instagram

Entre 2020 e 2021, acompanhamos os conteúdos publicados em sete perfis no Instagram, criados para discutir (auto)criticamente a branquitude. Todos estavam em atividade e eram geridos por pessoas brancas que, em suas jornadas de autopercepção racial, propuseram-se não apenas a compreender seus próprios processos de racialização, mas assumir também responsabilidades nas lutas contra o racismo.

A fim de entender essa procura de pessoas brancas por consciência racial, a antropóloga France Winddance Twine (2004, 2006) conceituou o *racial literacy* que, traduzido por Lia Vainer Schucman (2012), chamamos de *letramento racial*. Este, por sua vez, compreende a percepção dos privilégios da branquitude, da estrutura da sociedade atravessada pelo racismo e como isso repercute sobre as pessoas. Twine propõe como fundamental para a desconstrução do racismo, e transformação das identidades brancas, a autopercepção desses sujeitos como racializados. Twine apresenta o letramento racial como *prática diária*: “uma postura analítica que facilita a autoeducação contínua e permite que os membros de famílias inter-raciais traduzam códigos raciais, decifrem estruturas raciais e administrem o clima racial em suas comunidades locais e nacionais” (Twine, 2006, p. 344, tradução nossa).

Ainda que a passagem supracitada se refira a famílias interraciais, Twine observa que letramento racial não é resultado direto de envolvimento em relações interraciais, mas um aspecto que se desenvolve:

Letramento racial é um conjunto de práticas. Pode ser melhor caracterizada como uma “prática de leitura” — uma maneira de perceber e responder ao clima racial e às estruturas raciais que os indivíduos encontram [...] e incluem o seguinte: 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) uma compreensão de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; 4) a posse de gramática racial e um vocabulário que facilita uma discussão sobre raça, racismo e antirracismo;



5) a capacidade de traduzir — interpretar — códigos raciais e práticas racializadas; e 6) uma análise das maneiras pelas quais o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade. (Twine, 2006, p. 344, tradução nossa)

Destacamos, entre os pontos assinalados por Twine (2006), o fato de que as pessoas brancas que encontramos em atuação antirracista no Instagram reconhecem o valor simbólico e material de sua branquitude; caracterizam o racismo como questão contemporânea e não restrita ao histórico, tem vocabulário e gramática racial facilitando o debate racial. Analisando os conteúdos veiculados nestes perfis, todos se empenham a divulgar essa gramática racial, com o propósito de fornecer recursos para compreender e desenvolver tais debates e transmitir alternativas de conteúdos sobre o assunto.

Rayssa Kirinus, autora do @*minhabranquitude* no Instagram e jornalista, implica-se pessoalmente em suas publicações, vídeos e lives, admitindo os desafios que isso acarreta:

Percebi que ia precisar me expor, relutando muito com a ideia [...] porque pra mim é muito fácil cair nesse lugar de querer ser a estrela. Sempre tento trazer pro “eu também estou aprendendo”. Pra que daí as pessoas se sintam mais à vontade pra assumir isso também, porque senão paralisa, eu não quero ver pessoas brancas paralisadas, quero ver pessoas brancas que se movimentam (Rayssa Micalosky Kirinus, entrevistada para esta pesquisa em 02 de março de 2021)

Rayssa demonstra um esforço para deixar de ser o centro da narrativa ou *estrela*, que é parte do nosso habitus incorporado de pessoas brancas, acostumadas que estamos ao conforto da fala. Há um paradoxo implícito aí entre a necessidade de agência e o reconhecimento de que pessoas brancas sempre ocuparam um lugar central no mundo e que agora precisam conscientemente abrir mão dele. Também admite que está (estamos) em processo de tomar consciência do mundo racista em que vivemos e do qual nos beneficiamos. Admite que seu principal intuito é mobilizar outras pessoas brancas a se reconhecerem como parte do problema do racismo, e a fazerem algo a respeito. Mas o protagonismo envolve riscos, como, por exemplo, de ser acusada de ser *branca salvadora*, categoria nativa com a qual ativistas negros e negras acusam os brancos e as brancas recém-chegados nas lutas antirracistas de superestimarem os seus poderes de agência.

Uma das educadoras/ativistas negras com a qual Rayssa fez um curso sobre branquitude, que a inspirou a criar seu perfil no Instagram, foi Tatiana Nascimento. No entanto, ela tinha receio de como sua iniciativa seria vista pela mentora: “Sabendo também que eu não ia esperar muito do tipo “ah parabéns”, não era isso que estava esperando, é um diálogo que eu tenho muito cuidado [...]”. O risco percebido aqui era por ter em mente algo aprendido nos cursos de letramento racial: são as pessoas negras as protagonistas das lutas antirracistas. E, assim, como branca, precisava pisar com cuidado num terreno escorregadio, experimentando como poderia contribuir sem querer estar no centro do palco.

Já as reações das pessoas brancas à iniciativa de Rayssa variavam conforme estas fossem mais próximas a ela em seu círculo de amigas – as quais, em geral, compreendiam-na melhor quando ela trazia questionamentos – e aquelas que reagiam contra, utilizando o discurso de que *somos todos iguais*. Rayssa também se utilizou da estratégia de responder a comentários racistas postados em outras páginas, de modo a provocar reflexões, embora buscando fazê-lo também de maneira cuidadosa, procurando chamar para o diálogo, mais do que enfrentamentos.

Para os criadores de outros perfis, os incômodos causados pelas suas iniciativas entre pessoas brancas são descritos como inevitáveis. Rodrigo Moraes aponta que pautar a branquitude entre brancos, inevitavelmente irá gerar incômodos, mas é ao compreender a importância da disseminação desse assunto que ele se propõe a fazê-lo, mesmo que vá incomodar. “A gente foi dar a cara a tapa mesmo, a gente queria mesmo que tivesse aquele incômodo’, que quem estivesse assistindo ali e fosse branco ficasse incomodado, para o bem ou para o mal, mas que incomodasse” (entrevista para esta pesquisa realizada em 11 de março de 2021). Rodrigo também menciona as dificuldades de abordar o assunto e as tensões que geram entre os brancos, e relata até rompimento de relações de longa data com amigo branco. Mariana Cabeça relata experiência difícil com os brancos na Universidade, um esforço de “tirar o corpo fora” da conversa e evitar tocar no assunto (entrevista para esta pesquisa realizada em 11 de março de 2021).

Bancar o risco de serem criticados tanto pelas pessoas negras quanto pelas brancas e ainda assim agir, e seguirem dispostos ao aprendizado, é ir contra a paralisia que tradicionalmente marcou o comportamento da branquitude no Brasil. Dessa forma,



Rayssa detalha as suas buscas para construir redes de ativismo em coletivos que a ajudassem a seguir ativa no debate e enfrentamento ao racismo:

Acho que eu vi a Izabel [Accioly, influenciadora digital que no Instagram é @afroantropologa] compartilhando e fui seguir, fui escrever “oi, sou Rayssa, conta comigo, tá aí”. Pra me inserir no contexto eu fui pegando as indicações que uma pessoa marcava ou outra pessoa marcava. E entre as pessoas brancas, é meio que isso, eu estou tentando estar atenta ao que rola e vou me apresentando, e quero muito construir no coletivo. (Rayssa Micalosky Kirinus, entrevistada para essa pesquisa em 02 de março de 2021)

Enfatiza-se a busca pela construção coletiva em Rayssa, a conversa com quem vive inquietações parecidas, o estabelecimento de redes colaborativas de aprendizado. Tais redes possuem influência locais e globais ao mesmo tempo, sendo atravessadas pelo grande alcance das discussões acerca da morte violenta de George Floyd nos EUA e situações de grande alcance no Brasil. Partilham histórias de grande fluxo na internet, como o *Blackout Tuesday*, e discussões críticas em torno dessa campanha que é identificada como marco nessa *virada de chave*, pela qual jovens pessoas brancas, como ela, passam a se autorresponsabilizar pelo racismo. Manifestam conexões em identidades raciais e de gênero, e examinam outras discriminações como interligadas.

O autor do perfil @mentirinhabranca, Rodrigo Moraes, insere-se no debate antirracista em razão de sua participação em grupos de “paternidades ativas” (Moura, 2022), em que pais têm procurado romper com padrões estabelecidos de paternidade de homens brancos, como Rodrigo, e têm desenvolvido, nesse percurso, conhecimento sobre desigualdades em relação à raça, gênero e sexualidade:

A gente queria uma coisa que tivesse algum significado, elegemos temas mais politizados, fizemos uma mesa sobre paternidade preta, tinha só pais negros conversando sobre a experiência deles que é diferenciada, fizemos uma de branquitude, tentamos colocar uma variedade grande de pessoas, dentro do possível, de pais que a gente foi encontrando pra fazer as discussões. (Rodrigo Moraes, entrevistado para esta pesquisa, em 11 de março de 2021).

Na era digital, como aponta Castells, os movimentos são voluntários e encorajados por “centelhas de indignação” (2017, p. 194). No entanto, esta branquitude traz, em seus movimentos, um aspecto de maior complexidade que movimentos nos quais o enfrentamento é contra um *outro*. Nessa circunstância, o próprio grupo racial branco

tem em suas ideologias e padrões, incorporadas pelos sujeitos, o alvo da indignação, resultando em maior complicação, uma vez que gera reflexões e conflitos internos.

Em conversas informais, boa parte de nossos interlocutores afirmaram, durante este processo, buscar acompanhamento terapêutico e instrução, solo ou em grupo, para lidar com o racismo incorporado. Foi o caso de Mariana Cabeça, psicóloga e cocriadora de duas importantes iniciativas no Instagram: o Núcleo de Estudos da Branquitude (NEB) e do Jornalzine Branquitudes. Ao refletir sobre como vivenciou raça em sua vida, ela reconhece *moralidades sufocantes* como núcleos centrais da branquitude. Aborda a necessidade de questionar e se distanciar para romper com o seu racismo incorporado, contando também com terapia.

Eu via quem era colocado em holofote, quem era colocado à margem. E eu tentava seguir o holofote porque eu sempre fui comunicativa [...] e estava muito interessada em sempre seguir isso. Sempre seguir coisas que eram bem vistas, seguir formas de viver que eram bem vistas por essa comunidade. Tem suas éticas e seus valores específicos, essa ética e valor da racionalidade acima do sentimento, de buscar ser sempre mais, de alguma forma não estar no presente, acho que não estar no presente é algo que resume bem, esse adoecimento. [...] Como é sufocante a ética e a moral branca (Mariana Cabeça, entrevistada para esta pesquisa, em 23 de março de 2021)

Letramento racial da branquitude para a branquitude?

Ao analisarmos os conteúdos dos perfis do que identificamos como *branquitude (auto)crítica*, notamos a recorrência de questões do tipo “sou branco, e agora?” ou “todo branco é racista?”, “eu, branco, posso falar de racismo?”. Porém, eles não falam a partir de si próprios; suas fontes de inspiração, sobretudo, vêm de mulheres negras, intelectuais e feministas, que compõem a maior parte das referências que são ofertadas por esses perfis para a compreensão e aprofundamento do debate sobre branquitude. Nomes recorrentemente citados são Djamilia Ribeiro, Lélia Gonzales, Sueli Carneiro e Aparecida Bento, além de autoras estrangeiras, como Angela Davis, Audrey Lorde e bell hooks. Indicações de leituras, vídeos, filmes e *podcasts* de autoria negra também estão presentes, bem como ilustrações e artigos didáticos sobre conceitos centrais para esse debate, tais como branquitude como uma categoria analítica.

Além disso, ativistas e intelectuais negras, como Izabel Accioly, Tatiana Nascimento e Bruna Santiago, que, nos anos de 2020 e 2021, ministraram formações



sobre branquitude, de modo remoto, tornam-se, nesse período, bastante influentes. Os cursos delas inspiraram a produção de conteúdo em perfis antirracistas no Instagram, por parte de pessoas brancas. Rodrigo Moraes foi um dos alunos de Izabel Accioly (@afroantropologa). Ela possui mestrado em antropologia social (UFSCAR), e nos informou que entre 2020 e 2021, no curso *Branquitude e relações raciais no Brasil*, teve número superior a mil alunos em trinta turmas. Ainda que seja fortemente crítica da branquitude em suas publicações, o perfil @afroantropologa cresceu de 15,9 mil seguidores, em 2021, para 61,6 mil em 2024. Ainda mais rigorosa e pessimista com a branquitude, Tatiana Nascimento (@tatiananascivento), artista e escritora negra de literatura antirracista e autora do perfil *Branquitude e seus silêncios* (@branquitude), também cresceu em influência no período analisado, passando de 31 mil seguidores, em 2021 para 41,6 mil em 2024.

Quando o assunto são os perfis antirracistas para discutir branquitude criados por pessoas brancas, de forma geral, a quantidade de seguidores não ultrapassa, em 2021, o número de 2 mil, alguns com número de seguidores inferior a mil. As instigações de gente branca sobre a branquitude compõem, majoritariamente, as publicações desses perfis, abrangendo desde as responsabilidades em relação ao racismo até dúvidas comuns que surgem no percurso de se pensar racializado.

No perfil @alobranquitude, somos recepcionados com uma bio que diz "desmistificar a subjetividade branca". Samara Simas, a autora, critica o racismo observando momentos do dia a dia ou filmes e seriados. O perfil não identifica a autora nem compartilha sua imagem, e em 2021, contava com 1465 seguidores. Majoritariamente, eram textos e ilustrações, acompanhados de um debate provocativo sobre branquitude, que compunham as publicações. Em uma dessas, o perfil pergunta: "o que é decoração para a branquitude?". Samara traz essa reflexão por meio de uma experiência pessoal, assistindo a uma famosa série de televisão, na qual aparece rapidamente, no cenário, um homem africano animalizado em formato de máscara ornamental: "não é normal que se tenha diversos quadros, ditos 'decoração', que romantizam a escravização de povos indígenas e africanos". Um *detalhe* facilmente ignorado pela branquitude gerou uma reflexão na autora que a expôs pedagogicamente: "olhe para as decorações [...] de literalmente todos os lugares, se você viu algo de cunho

racista, reporte isso a quem é responsável pelo lugar, use seu privilégio, é importante”. Quando voltamos a analisar esse perfil em 2024, constatamos que o número de seguidores foi reduzido a 1249, provavelmente em razão do perfil ter sua última publicação datada de novembro de 2020 e já não estar mais em atividade, nem mesmo em *stories* ou interações via comentários.

Criado em 2020, o *@minhabranquitude*, contava com, em 2021, 911 seguidores. Rayssa Kirinus produziu e transmitiu ao vivo entrevistas com negros e brancos, ativistas antirracistas. A morte violenta de João Alberto Freitas pelo segurança da rede de Hipermercados Carrefour, nas vésperas do dia da consciência negra, causou grande comoção e o perfil produziu uma semana inteira de transmissões ao vivo para discutir o assunto. Nelas, Rayssa foi acompanhada por contatos que estabeleceu, formando uma rede de ativismos de *branquitude (auto)crítica*: advogados de direitos humanos, psicólogos e jornalistas e outros produtores de conteúdo. As supracitadas Samara Simas e Mariana Cabeça participaram dessas lives, nomeadas de forma provocativa como *A responsabilidade de pessoas brancas no extermínio de vidas negras*. Em 2 de junho de 2021, um ano após as *telas pretas no Instagram*, Rayssa recebeu Izabel Accioly em *live* que questionava: “quais os efeitos práticos do ‘apagão virtual’ na luta antirracista?”

Rayssa segue ativamente nesse perfil, tendo crescimento no número de seguidores para 1090. A pouca repercussão do perfil pode ocorrer em razão dos intervalos de meses entre as publicações, mas vale destacar a atuação contínua da jornalista em seu desempenho antirracista, que não se reduz ao Instagram, fazendo formações e conduzindo encontros online (Google Meet) e presenciais em São Paulo, em parceria com Mariana Cabeça, o que impulsiona trocas teóricas e práticas sobre antirracismo e branquitude.

Com apenas 436 seguidores em 2021, o *@jornalzine* se propunha a ser “um jornal periódico para apontar nossas branquitudes” e um espaço para fazer isso de forma coletiva. Consiste num coletivo com desempenho fortemente marcado pela articulação da rede, principalmente no desenvolvimento de rodas de conversa. Em 2020, o grupo organizou sua segunda roda de conversa e contou com *@minhabranquitude* e *@nebbranquitudes*. Motivavam o debate com a provocação: “como decodificar nossos racismos?”, e se apresentavam no título de uma “roda de conversa para nos mobilizar”. A expressão do *Jornalzine* melhor se consolidou quando ele se expandiu e, em 2021,



tornou-se também um blog, como um espaço de compartilhamento, vivências e enfrentamentos aos racismos. Em abril de 2024, a página mudou de nome para *@sobrebranquitude*, e apresentava crescimento para 967 seguidores, também disponível no LinkedIn.

Uma das principais articuladoras do Jornalzine, Mariana Cabeça, continuava bastante ativa nos movimentos antirracistas, tendo criado também o blog *Branquitudes*, (<https://branquitudes.org/>) com uma equipe de colaboradores que atuam produzindo colunas para o *website*, bastante provocativas para as pessoas brancas repensarem suas práticas cotidianas. Por meio do perfil atual no Instagram, vem promovendo a série de seminários *Diálogos sobre branquitude*, em parceria com Rayssa e com outras pesquisadoras do assunto. Como parte desse projeto, Mariana ministrou o curso *Introdução aos estudos críticos sobre branquitude*, com Amanda Coelho. A abordagem crítica da branquitude na clínica psicanalítica também se tornou tema de sua dissertação de mestrado na Universidade de São Paulo, onde está como mestranda em psicologia em 2024.

A definição de que “a virada de chave neste assunto está em falar de branquitude a partir das nossas próprias histórias” marcava a página inicial do Jornalzine. Criado em 2020, por Mariana Cabeça, com a finalidade de encontrar semelhantes e trabalhar angústias sobre desigualdade racial que, segundo ela, iniciaram de um jeito solitário, na graduação em psicologia na Universidade de São Paulo, com dúvidas e perguntas que lhe vinham à cabeça. Em seu último ano de graduação, 2019, relata que suas inquietações não ecoavam nos demais estudantes e professores brancos e brancas.

Desde 2018 trabalho na clínica pública [...] a gente tem que atender a população [...] E começar a perceber essas discrepâncias de quem acessava o sistema público, quem acessava o sistema privado, quais eram as demandas das pessoas brancas, que eram a maioria que acessavam a faculdade, quais eram as demandas das pessoas negras. O debate racial inexistente entre pessoas brancas que ainda eram a maioria da faculdade, (Mariana Cabeça, entrevistada para esta pesquisa, em 23 de março de 2021)

Mariana participou da criação do Núcleo de Estudos sobre Branquitudes, (*@nebbranquitudes*) que, em 2021, tinha 1153 seguidores. Esse perfil é fruto de um movimento de diversos estudantes de graduação e pós-graduação no campo das humanidades, de diversas universidades, majoritariamente de São Paulo; no entanto,



também contava com pessoas não acadêmicas. Apresentava-se como um coletivo de pessoas brancas com as quais o “horizonte ético-político é a luta contra as opressões”. Não se utilizava da linguagem acadêmica formal, o que era parte do projeto de expandir esse debate para públicos mais amplos e de produzir novas epistemologias que questionem a hegemonia branca ocidental nos espaços acadêmicos institucionalizados. Promoviam também rodas de conversa sobre branquitude que agregavam, desta rede, diversos setores e pessoas. Ao voltarmos a analisar esse perfil em 2024, notamos uma falta de atividade no perfil, que se encontra sem conteúdo novo desde 2021. Mesmo tendo parado de veicular novos conteúdos, ainda tem 1055 seguidores. Os seus principais articuladores, como a própria Mariana, continuavam ativos desenvolvendo diversos tipos de projetos de pesquisa e intervenção sobre o tema.

O perfil *@mentirinha.branca*, administrado por Rodrigo Morais, o único homem dos perfis analisados, apresenta 757 seguidores em 2024 e continua ativo. Citações de ativistas negros e intelectuais que abordam a branquitude compõem as publicações do perfil, junto com pequenos vídeos de intelectuais antirracistas. Carla Akotirene, doutora em estudos feministas e professora da Universidade Federal da Bahia, é mencionada criticando a “Corte, tradicionalmente masculina e branca”, para quem é “muito difícil compreender a identidade interseccional e criminalizar o racismo e o sexismo”. Para Rodrigo, atuar de modo antirracista sendo branco, “é sobre uma prática de se pôr no lugar do outro”, e fazer isso desconstruindo o próprio lugar hegemônico como homem, heterossexual, cisgênero e branco, ainda que procure não se expor de forma direta. A página não exibe seu rosto ou foto: “É algo que não quero o foco em mim, quero que seja centrado no assunto”, disse a esta pesquisa em março de 2021.

O núcleo de branquitude crítica, *@nubrac_UFMG*, contava, em 2021, com 913 seguidores. Vinculado à Universidade Federal de Minas Gerais, desenvolvia, desde 2019, grupos de estudos a respeito do tema. Cida Bento, Lia Schucman e Toni Morrison estavam entre as indicações de autores. As publicações giravam em torno de dicas “para uma branquitude antirracista”, em que abordavam ações a serem incentivadas e a serem evitadas. O conteúdo é creditado de forma coletiva como Nubrac. O perfil continua ativo, tendo publicado pela última vez em novembro de 2023. Em 2024, ampliou seu número de seguidores para 1590.



O @*branquitude.empauta*, em 2021, contava com 1106 seguidores. Beatriz Almeida, autora, trazia a proposta de um lugar “de letramento racial feito por uma branca para repensar privilégios e responsabilidades”. Ainda que siga disponível no Instagram, o perfil está, desde 2021, sem atualizações, mesmo que apresente 1219 seguidores em 2024. Conceitos como necropolítica e provocações de autoras negras eram divulgados no perfil. Beatriz publicou citação de Tatiana Nascimento, em que alguns desafios que se apresentam a pessoas brancas ao ingressar nas lutas antirracistas podem ser observados. Tatiana aponta como delírio branco a ideia de que ser antirracista te desloca desse lugar de branco ou te aproxima do lugar de negro, chegando a usar termos como oportunismo ou cinismo racista. Isso demonstra como, por mais bem intencionado que seja, uma pessoa branca ainda encontrará ativistas que não creem no engajamento de pessoas brancas na pauta racial.

Limites da atuação da *branquitude* (auto)crítica no Instagram

Voltando ao campo em 2024 para verificar a atuação dos perfis criados em 2020, percebemos pouca alteração no pequeno alcance dos perfis administrados por pessoas brancas no Instagram. Para além de alguns deles já não possuírem atividade, aqueles ainda ativos em 2024 têm pouca regularidade de publicação, havendo espaços como semanas ou meses entre as publicações. Isso definitivamente impacta a consolidação das atividades em um contexto no qual “o rápido processo de automação e robotização faz parte, [...] de um cenário mais amplo de mudanças sociais significativas” (Paraná, 2020, p. 23) e o algoritmo das redes sociais recomenda perfis com maior atividade em detrimento daqueles com pouca atuação.

Tal declínio pode especialmente ser percebido quando comparamos com os perfis de ativistas e intelectuais negras, que possuem, além da maior regularidade — com publicações com apenas dias de distância uma da outra —, um maior crescimento de seus alcances. Por exemplo, Izabel Accioly cresceu de 15 mil para 60 mil seguidores nesse mesmo espaço de tempo, enquanto perfis criados por pessoas brancas, nesta rede de *branquitude* (auto)crítica, tiveram apenas algumas dezenas de crescimento ou ficaram praticamente estagnados.



A falta ou diminuição de atividade de perfis criados por pessoas brancas, quando comparamos as atividades deles no Instagram entre anos de 2021 e 2024, também evidencia que são, de fato, as pessoas negras as que realmente mantêm constância e compromisso com as lutas antirracistas. Foram poucos os perfis que se mantiveram ativos, coincidentemente os de nossos interlocutores nesta pesquisa, que permaneceram não só com posts de divulgação antirracista no Instagram, mas com outras atividades, como promoção de cursos e eventos para o letramento racial de pessoas brancas. Todavia, como nossa pesquisa se restringiu às atividades no Instagram, é possível que os criadores desses perfis continuem ativos em movimentos antirracistas de outros modos, como foi o caso de Mariana Cabeça e Rayssa Kirinus, citadas aqui, das quais acompanhamos mais de perto suas atuações consistentes ao longo destes anos, mesmo que não estejam mais tão ativas em seus perfis no Instagram.

O processo de comprometimento intenso de pessoas brancas no antirracismo nos confronta com dificuldades, e fazemos uso do pronome *nós* para ressaltar que igualmente estamos lidando com elas. De um lado, a desconfiança de ativistas negros, tal qual Tatiana (citada acima), que desacreditam do potencial de existirem pessoas brancas efetivamente compromissadas com as práticas antirracistas. Quando observamos que o engajamento público pode ser apenas pontual como no caso das *telas pretas* em resposta à morte de George Floyd, essa desconfiança acaba se confirmando. Por outro lado, observamos em diversos círculos, mesmo os acadêmicos, a resistência da branquitude — ainda que do campo progressista — quanto a esse debate. Muitos se recusam em se pensar como sujeitos brancos no contexto brasileiro, e como beneficiados por privilégios, tendo responsabilidades que não se reduzem a se afirmar *não racistas*.

A despeito do relativo desengajamento que observamos nos perfis no Instagram em atuação em 2021, é fundamental refletirmos aqui sobre os efeitos que a atuação (auto)crítica da branquitude teve e continua a ter nos nossos interlocutores que se mantiveram engajados após esses anos. Exploraremos esses aprendizados como base na análise das entrevistas feitas com nossos interlocutores na última sessão deste artigo.



Considerações finais

A partir dos depoimentos e de nossas observações nas rodas de conversa da rede de que participamos, chegamos a algumas conclusões que nos permitem analisar o aprendizado adquirido nas redes de ativismo da *branquitude (auto)crítica* para além dos números que indicam, de fato, um declínio de suas atividades como perfis públicos antirracistas no Instagram. Mesmo que haja descontinuidades e desengajamentos, percebemos a formação de uma nova geração de pessoas brancas conscientes da desigualdade racial e eticamente comprometida com sua transformação no Brasil, ainda que sejam minoria neste momento, e que isso coexista com o avanço do racismo e da extrema direita.

Para essas pessoas, há uma ênfase no aprendizado contínuo por meio de redes e coletivos, que leve à ação política concreta e a uma produção teórica que não abstraia a raça como central às vivências autorais. Elas reconhecem que o que de fato as tocou para a conscientização sobre o racismo foi a experiência concreta, traduzida em uma linguagem menos conceitual e teórica e mais afetiva, ética e existencial. Notamos que um efeito central desses aprendizados é que a *branquitude* é percebida enquanto uma *categoria totalizante*, que ao ser acessada de modo (auto)crítico obriga os sujeitos a repensarem suas práticas pessoais, acadêmicas e a compreendê-las como politicamente atravessadas por nossos pertencimentos raciais.

Um aspecto em comum em todos os depoimentos é a percepção de como somos impactados em todos os aspectos de nossas vidas ao experienciar processos de racialização. A relevância dada por esses interlocutores e interlocutoras à ideia de repensar suas histórias de vida reflete o desejo de um engajamento antirracista de forma autêntica e coerente em suas/nossas vidas, tal como nos é cobrado de ativistas negros. Em virtude da grande riqueza do que temos aprendido e experienciado com esta rede de *branquitude (auto)crítica*, partilhamos aqui reflexões, dos interlocutores, que nos encorajam a pensar no desenvolvimento de novos padrões no engajamento de brancos em movimentos antirracistas, antes de esboçarmos algumas conclusões.

Eu tenho um amigo que [...] fala uma coisa assim “a gente não muda o mundo pela gente, a gente muda o mundo através dos nossos filhos”, o que a gente passa pra eles é o que vai mudar o mundo lá na frente, eu tento fazer isso.



Tentando criar um menino branco que não vai ser um menino branco típico, vai crescer com mais conhecimento, com mais vontade de ver as coisas melhores. (Rodrigo Morais, entrevistado para essa pesquisa, em 11 de março de 2021)

Já vivi muita vergonha em relação as minhas ações ou o que eu acabava percebendo que eu pensava ou que eu reproduzia em relação às minhas amigas não brancas. Eu acho que foram pessoas que dispararam isso sensivelmente muito forte em mim, porque eu via que o que elas estavam falando que viviam eram coisas que não estavam muito distantes do que eu reproduzia. (Mariana Cabeça, entrevistada para essa pesquisa, em 23 de março de 2021)

Eu fico pensando sempre, eu posso ficar três meses sem postar porque não interfere na minha vida, mas isso ao mesmo tempo que me incomoda é também o que está sempre ali martelando. Você quer que as coisas se transformem ou não quer? É meu lembrete constante. (Rayssa Micalosky Kirinus, entrevistada para essa pesquisa em 02 de março de 2021)

Enfim, este movimento da *branquitude(auto) crítica*, pós-2020, pode ser analisado como um modo coletivo, em rede, de letramento racial que tem reverberações muito mais profundas nos sujeitos que nele se engajaram. Mesmo que nem sempre esteja visível de modo público no Instagram, mostra ter sido bem mais do que *telas pretas* em protesto, embora ainda seja bem menos do que o movimento negro espera de nós pessoas brancas no Brasil.

Referências

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA 2020. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020. ano 14.

BELCHIOR, Douglas. Comoção antirracista da branquitude ou vira prática ou hipocrisia. **Folha de São Paulo online**, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/06/comocao-antirracista-da-branquitude-ou-vira-pratica-ou-hipocrisia-diz-articulador-de-manifesto.shtml?origin=folha>. Acesso em: 14 jun. 2021.

BENTO, Maria Aparecida; CARONE, Iray (org.). Psicologia social do racismo. **Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2016.

BRASIL. **Lei 12.711/2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm. Acesso em: 16 nov. 2024.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociais**, Colombia, v. 8, n. 1, p. 607-630, jan./jun. 2010. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1692-715X2010000100028&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 29 ago. 2024.



CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23., p. 100–122, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 29 ago. 2024.

DU BOIS, W.E.B. The souls of white folk *In*: DU BOIS, W.E.B. **Dark water**. New York: Harcourt, Brace and Howe, 1920. p. 29-52.

FRANKENBERG, Ruth. **White women, race matters**: the social construction of whiteness. Minnesota: University of Minnesota, 1993.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pessoas pretas e pardas continuam com menor acesso a emprego, educação e saneamento. **Agência de Notícias do IBGE**, postado em 11 de novembro de 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/35467-pessoas-pretas-e-pardas-continuam-com-menor-acesso-a-emprego-educacao-seguranca-e-saneamento>. Acesso em: 29 ago. 2024.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Como trabalhar com raça em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93–107, jan-jun. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/DYxSGJgkwVyFJ8jfT8wxWxC/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 29 ago. 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARCINIK, Georgia. **Branquitude nos movimentos feministas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

MATTOS, Geísa. Flagrantes de racismo: imagens da violência policial e as conexões entre o ativismo no Brasil e nos estados. **Revista de Ciências Sociais: RCS**, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 185-217, 2017. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/19498>. Acesso em: 19 nov. 2024.

MATTOS, Geísa; ACCIOLY, Izabel. ‘Tornar-se negra, tornar-se branca’ e os riscos do ‘antirracismo de fachada’ no Brasil contemporâneo. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, [Flórida], v. 18, n. 2, p. 244-255, 2023.

MATTOS, Geísa; BARROS, Euvaldo. “Branquitude consciente” no Instagram e as novas formas de ativismo antirracista. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 20., 2021, Belém. **Anais [...]**. Belém: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2021. p. 1-19. Disponível em: <https://www.sbs2021.sbsociologia.com.br/site/anaisarquivoresumo>. Acesso em: 19 nov. 2024.

MORRISON, T. **Playing in the dark**: whiteness and the literary imagination. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.

MOURA, Tuany. **Paternidades contemporâneas**: um estudo sobre paternidade “ativa” e “positiva” nas redes sociais. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022.



PARANÁ, Edemilson. **Bitcoin**: a utopia tecnocrática do dinheiro apolítico. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

PARISER, Eli. **O filtro invisível**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. *In*: BENTO, Maria Aparecida; CARONE, Iray. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 59-90.

RAMOS, Guerreiro. Patologia social do “branco” brasileiro. *In*: RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 215-240.

ROEDIGER, David R. **The wages of whiteness**: race and the making of the american working class. London; New York :Verso, 2007.

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

SCHWARCZ, Lilia. **Nem Preto nem branco, muito pelo contrário**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2009.

TWINE, Francis; STEINBUGLER, Amy C. The gap between whites and whiteness: interracial intimacy and racial literacy. **Du Bois Review: Social Science Research on Race**, [Cambridge, UK], v. 3, n. 2, p. 341-363, 2006.

TWINE, France Winddance. A white side of black britain: the concept of racial literacy. **Ethnic and Racial Studies**, [Surrey, UK], v. 27, n. 6, p. 878-907, 2004.

Recebido em: 28/06/2024.

Aceito em: 20/09/2024.



DAR À LUZ: fotografia de parto e invisibilidade da mulher e da família negras no Instagram***GIVING BIRTH: birth photography and invisibility of the black woman and the black family on Instagram***

Carolina Figueiredo *

Resumo

A partir da observação de que há uma sub-representação de mulheres e famílias negras em fotografias de parto postadas na rede social Instagram, o presente artigo realizou um levantamento das imagens indexadas nesta rede com a hashtag #fotografiadeparto com o objetivo de verificar as cores dos sujeitos fotografados observando a existência efetiva desta sub-representação. Para isso, usou-se um levantamento quantitativo de 249.863 publicações indexadas com a hashtag #fotografiadeparto, feita com o suporte da plataforma Gephi na etapa de coleta das imagens, acompanhado de uma análise qualitativa dessas imagens, organizadas em mosaico para melhor visualização. Chegou-se ao resultado de que a grande maioria das imagens postadas se refere a mulheres e famílias brancas. Como conclusão ficou observado que a sub-representação de mulheres e famílias negras em fotografias de parto invisibiliza o parir dessas mulheres e reforça estereótipos de raça e processos de violência obstétrica que são ao mesmo tempo causa e resultado desta sub-representação.

Palavras-chave: Instagram; parto; fotografia; mulher negra.

Abstract

Based on the observation that there is an underrepresentation of Black women and families in birth photographs posted on the social network Instagram, this article conducted a survey of images indexed with the hashtag #fotografiadeparto, aiming to verify the racial composition of the photographed subjects and confirm the existence of this underrepresentation. For this purpose, a quantitative analysis of 249,863 posts indexed with the hashtag #fotografiadeparto was conducted, with the support of the Gephi platform during the image collection stage. This was accompanied by a qualitative analysis of the images, organized into a mosaic for improved visualization. The results revealed that the vast majority of the images featured white women and families. The study concludes that the underrepresentation of Black women and families in birth photography contributes to their invisibility, reinforces racial stereotypes, and perpetuates processes of obstetric violence, simultaneously a cause and a consequence of this underrepresentation.

Keywords: Instagram; childbirth; photography; black woman.

* Doutora em Comunicação Social pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. Professora do Departamento de Comunicação Social e membra do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFPE, Brasil. E-mail: carolina.figueiredo@ufpe.br.



A vagina também pode. Pode sofrer por nós e se abrir por nós, morrer por nós e nos trazer sangrando, sangrando a este incrível e difícil mundo
(Enslar, 2018, p. 54-55)

Fotografia, memória e humanização: produção de imagens e o sujeito na contemporaneidade

Fotografia, em termos estritamente etimológicos, significa escrever com luz. Mais do que isso, do ponto de vista simbólico, fotografar é estabelecer recortes e dar visibilidade a determinados aspectos da experiência humana, seja ela individual ou coletiva, em detrimento de outros. Para além de questões técnicas ou artísticas, a fotografia se impõe como forma de aprovisionar a experiência, projetando-a para o futuro para que o tempo vivido seja reaccessado por aqueles que o experienciaram diretamente ou por terceiros. Esse aspecto da fotografia como artefato da memória é amplificado quando consideramos a fotografia familiar. Kossoy (1999) lembra que a associação imediata da fotografia à realidade é algo tão normalizado que existe na contemporaneidade uma predisposição para se acreditar que ela é um substituto imaginário e, por vezes único, do real, como se a própria memória fosse condicionada à existência do registro fotográfico. Deste modo, a história individual e familiar é mediada pela imagem fotográfica que passa a ancorar as relações entre os sujeitos e as experiências vividas.

Sontag (2004), ao tratar da relação entre fotografia e memória familiar, explica que cada família constrói “uma crônica visual de si mesma” a partir dos momentos fotografados que, entre outras coisas, atestam, ao longo do tempo, o pertencimento do indivíduo a determinado grupo familiar. Para a autora, é no exato momento em que a industrialização remodela a noção de família e a vida familiar na Europa e nas Américas que as imagens são configuradas como “rito familiar” para afirmar a própria existência da família nuclear e sua perpetuação ao longo do tempo, indicando os membros de uma família, suas celebrações, marcos temporais, ampliação com o surgimento de novos membros e de novos núcleos familiares, o nascer e o morrer. É por isso que, ainda na segunda metade do século XIX passam a ser recorrentes (West, 1996), de acordo com as condições materiais dos sujeitos, as fotografias de casamento, de crianças pequenas e mesmo a fotografia de mortos (fotografia *pós-mortem*), sendo esta último recurso para



registrar a imagem dos entes queridos, em especial de bebês e crianças falecidos precocemente, antes que suas feições fossem permanentemente perdidas.

As fotos de indivíduos mortos, que se popularizam no período vitoriano, muitas vezes exigindo a remoção do morto para estúdios fotográficos e um cuidadoso trabalho de limpeza, vestimenta, preparação de penteados e maquiagem, indica a importância desses registros que, muitas vezes, eram as únicas imagens produzidas dos sujeitos fotografados, especialmente das crianças, cujos corpos eventualmente eram inseridos em contextos da dinâmica familiar, com irmãos e pais integrando as imagens ou mesmo cercados com seus brinquedos e outros objetos queridos. Contudo, cabe lembrar que estes, como quaisquer registros fotográficos, estiveram — e estão ainda — condicionados às condições materiais e tecnológicas dos sujeitos e do seu tempo.

Demora quase um século para que a outra ponta da vida, o nascer, seja atada à fotografia. É a popularização dos estúdios fotográficos e depois o advento das câmeras domésticas que permitem que crianças cada vez menores sejam fotografadas. Se as técnicas primitivas de fotografia exigiam longos minutos de exposição — isto é, além de serem custosas do ponto de vista material, exigiam que o sujeito fotografado permanecesse imóvel, o que dificultava o registro de crianças¹ —, o avanço tecnológico que ocorre na primeira metade do século XX e a popularização das câmeras portáteis, na segunda metade deste século, tornou possível captar imagens de crianças mais precocemente, por vezes nos seus momentos iniciais de vida e mesmo no parto.

De mãos dadas com os avanços tecnológicos — considerando-se a produção de imagens digitais na primeira metade do século XXI e a possibilidade de registro fotográfico feito também a partir de dispositivos móveis (telefones celulares e outros) —, são as mudanças culturais que colocam a fotografia dos nascimentos na centralidade do debate que realizamos aqui. Ainda no final dos anos de 1980, o termo “parto humanizado” surge tanto como resposta ao número excessivo de partos cesarianos sem indicação adequada (Duarte, 2019) quanto a questões relativas ao feminismo, que colocam a mulher como protagonista no momento de parir, seja qual for a via de parto possível a cada contexto (parto via cesariana ou vaginal).

¹ Isto fez com que, ainda no período vitoriano, tenha surgido um tipo particular de fotografia (*hidden mother photography*) em que as mães seguravam as crianças para o registro, mas permaneciam ocultas ao fotógrafo, escondidas por meio de cortinas e outros recursos (Bathurst, 2013).

A humanização do parto implica em assistência integral à mulher e à família no momento de parir. Considera que todos envolvidos no processo — mulher, acompanhante(s) e bebê — têm participação ativa e merecem ser acolhidos e respeitados em suas particularidades e necessidades. Assim, o parto não deve ser tratado meramente como um evento médico, mas como um acontecimento estruturador e estruturante da vida da mulher e da família e momento em que o nascituro ganha status de cidadão. No Brasil², o artigo 7º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) afirma:

A criança e o adolescente têm direito a proteção à vida e à saúde, mediante a efetivação de políticas sociais públicas que permitam o nascimento e o desenvolvimento sadio e harmonioso, em condições dignas de existência. (Brasil, 1990).

Assim, a criança deveria ter assegurado por lei o seu direito à dignidade em todas as etapas do seu desenvolvimento, o que inclui o nascer. Embora o ECA não trate da construção da memória do indivíduo em formação, ele explicita a necessidade de se proporcionar desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social com dignidade. Em adição, a Política Nacional de Humanização (PNH), adotada pelo Sistema Único de Saúde (SUS) desde 2003, com base nas diretrizes de humanização da Organização Mundial de Saúde (OMS), estimula:

(...) a comunicação entre gestores, trabalhadores e usuários para construir processos coletivos de enfrentamento de relações de poder, trabalho e afeto que muitas vezes produzem atitudes e práticas desumanizadoras que inibem a autonomia e a corresponsabilidade dos profissionais de saúde em seu trabalho e dos usuários no cuidado de si (Brasil, 2013).

Cabe ressaltar que uma perspectiva humanizadora é

Uma aposta ético-estético-política. É uma aposta ética porque envolve a atitude de usuários, gestores e profissionais de saúde comprometidos e corresponsáveis. É estética porque se refere ao processo de produção da saúde e de subjetividades autônomas e protagonistas. É política porque está associada à organização social e institucional das práticas de atenção e gestão na rede do SUS (Brasil, 2010).

² Chama-se atenção para a conversão do nascituro em cidadão, considerando-se as especificidades da legislação brasileira. Embora durante todo o início deste texto a questão do registro fotográfico e do nascer tenha sido tratada de forma mais geral, porque o nosso recorte analítico recaí sobre o Brasil, os países-membros da Organização das Nações Unidas legislam de formas diferentes sobre os direitos de crianças e adolescentes.



De modo que a questão estética é contemplada e implica na produção de subjetividades. A perspectiva de Sontag sobre fotografia, já clássica, considera o aspecto da subjetividade quando a autora afirma que “a fotografia se tornou um dos principais instrumentos capazes de nos fazer conhecer determinada experiência, dando-nos a impressão de dela participar” (Sontag, 2004). A autora diz “impressão” porque a fotografia remonta o acontecimento vivido, mas não corresponde ao acontecimento em si. Trata-se de um olhar ou recorte sobre o evento que é também algo em si e que pode ter múltiplos significados em momentos distintos e a partir de múltiplos observadores.

Fotografia, linguagem e sentidos

Isso é reforçado pelo fato de a fotografia ser uma espécie de escrita — escrever com a luz — ou de linguagem. Especificamente sobre a linguagem, Agamben (2005, p. 56) afirma que “é na linguagem que o sujeito tem sua origem e seu lugar próprio, e que apenas na linguagem e através da linguagem é possível configurar a percepção transcendental como um eu-penso”. Sobre a questão da linguagem, e nos ancoramos aqui neste termo, pois não fomos capazes de localizar textos e pesquisas específicas sobre fotografia de parto, Szejer e Stewart (1997, p. 38) afirmam que “a mulher grávida se situa numa rede de palavras, de atos e de sintomas que vão, em parte, determinar não só o modo como ela vai viver, mas também os sentidos que a criança carregará ao nascer”. Mais especificamente sobre o momento em que a criança nasce, os autores afirmam que é necessário entronizar a criança na ordem da linguagem (Szejer; Stewart, 1997), falar com ela, nomeá-la, porque a linguagem, para além dos aspectos físicos envolvidos no parto e nas relações parentais, situa a criança recém-nascida na ordem da família.

Toda criança vem ao mundo precedida de um “banho de linguagem”, isto é, de “uma história no seio da qual sua existência começou e se inscreve” (Szejer; Stewart, 1997, p. 43). Essa história, de acordo com os autores, é expressa por palavras, mas aqui estendemos a noção postulada por eles para a linguagem fotográfica, para a grafia em imagens que buscam representar o nascer e, ao fazê-lo, podem situar a criança na vida familiar. Deve-se considerar, certamente, o desejo individual do registro e a escolha legítima de não se fotografar ou expor determinado momento de foro íntimo, contudo,



trata-se aqui de indicar a impossibilidade compulsória desse registro, levando-se em conta a prevalência da imagem fotográfica nas sociedades ocidentais contemporâneas. A ausência ou presença de registro fotográfico contribui — embora não seja determinante — para situar a criança recém-nascida na ordem da família, e a ausência de registros fotográficos do parto obscurecem o próprio momento do nascer na contemporaneidade.

Não se trata de sobrevalorizar a fotografia de parto, mas entendê-la no contexto ao qual a noção de *hiper-registro* se refere. Trata-se, naturalmente, de uma entre múltiplas linguagens e experiências que ajudam a criança recém-nascida a se inscrever na história familiar. Isso, obviamente, considerando o desejo dos envolvidos em fazer esse registro. Se há o desejo, algo que não se buscou analisar nesta pesquisa, pois exigiria uma abordagem etnográfica, e ele não é cumprido, obscurece-se um momento que deveria ser de dar à luz, tanto no sentido de nascer, quanto no de se permitir que haja a fotografia enquanto *escrita com luz* sobre esse momento. A partir da leitura de Didi-Huberman, Pereira e Coêlho (2021, p. 81), afirma-se que fotografias são “testemunhos, atos de fala, que nos revelam muito sobre as condições nas quais essas imagens foram produzidas [ou não]”.

Entender as precariedades que impedem o registro do ato do nascimento permite enxergar as estruturas sociotécnicas que dificultam a representação desses corpos parturientes e paridos. Sobre a intimidade, Sibilia (2008 p. 86-87) afirma que os depoimentos, e aqui tratamos de registros imagéticos que ao serem compartilhados em rede têm o potencial de depoimento, são valorizados como preciosos tesouros de sentido. Diante disso e considerando essa noção de “tesouros de sentido”, a partir da análise das imagens de parto publicizadas na rede social Instagram, busca-se apontar para a ausência do registro de mulheres e famílias negras, especulando sobre a relação entre esta ausência e dos dados relativos à violência obstétrica. Relacionando a análise das imagens e a questão da violência obstétrica no SUS e dirigida a mulheres negras, seria inadequado supor, mesmo em face da ausência de uma pesquisa etnográfica que aprofunde a questão do desejo de registro fotográfico por parte das parturientes e famílias, que não há uma correlação entre imagens publicizadas (e possivelmente do registro não realizado) e do sistema em que o parto foi realizado (SUS ou saúde suplementar), estabelecendo essa

correlação um recorte étnico, econômico e social que vai além do desejo individual dos sujeitos.

Sobre o acesso à fotografia de parto no Brasil

Ao inscrever a criança no seio da família, a questão da fotografia de parto parece ser restrita a decisões de âmbito familiar, isto é, dos diferentes registros que a família decide fazer a respeito dos seus. Esta seria (e essencialmente deveria ser) uma decisão de ordem particular se o acesso à fotografia e aos meios de fotografar fosse igual para todos. Não é. A fotografia foi, ao longo de sua história, acessível a indivíduos e a grupos economicamente privilegiados, daí, entre outras coisas, os esforços materiais e simbólicos empenhados no período vitoriano para o registro dos entes queridos falecidos. Contudo, na pós-modernidade, o acesso a dispositivos móveis com câmeras amplia a possibilidade de registro, torna a fotografia parte da vida cotidiana, derruba muito dos seus rituais — podendo também criar outros — e viabiliza, através das redes sociais digitais, a circulação em massa das imagens.

Em 2024, há cerca de 258 milhões de aparelhos celulares em uso no Brasil (Correio de Minas, 2024). Não podemos falar em democratização do acesso a dispositivos móveis — e por extensão a mecanismos de registro fotográfico —, mas, pelo menos, podemos inferir que há uma facilidade de acesso à fotografia através desses dispositivos. Desse modo, seria possível inferir também que haveria uma facilitação da fotografia de parto em função do acesso aos dispositivos. Porém há um conjunto de outros fatores relacionados ao atendimento da parturiente e da sua família e da humanização dos procedimentos médicos relacionados ao parto que acabam por inviabilizar o registro desse momento quando há o desejo da família em fazê-lo. Isto é, além da disponibilidade de um dispositivo para registro (câmera, celular ou outro) há de se considerar, no contexto da medicalização do parto, algumas outras possibilidades que impedem a fotografia, tais como: proibição de acesso ao lugar do parto com o dispositivo de captação; proibição do registro; parto em local com condições inadequadas ou mesmo insalubres ou proibição de entrada no local do parto de acompanhante, entre outros.

Não há nenhuma lei ou norma que trate especificamente de fotografia ou de qualquer forma de registro antes, durante ou após o parto. Porém a Lei Federal nº 11.108



(Brasil, 2005) trata do acompanhamento durante o trabalho de parto, parto e o pós-parto imediato, o que pode incluir alguém designado a fazer os registros de parto, caso desejado. Não há, ainda em 2022, uma lei federal específica que tipifique e puna violência obstétrica. Apenas oito estados brasileiros possuem legislações que mencionam o termo (Distrito Federal³, Goiás, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rondônia, Santa Catarina e Tocantins). Outros dez estados (Acre, Alagoas, Amazonas, Ceará, Mato Grosso, Paraíba, Piauí, Rio de Janeiro, Roraima e São Paulo) possuem legislações que tratam de parto humanizado sem mencionar *violência* ou *violência obstétrica*. Em ambos os casos, as legislações incluem questões de ordem física e ações ou omissões que causem sofrimento psicológico à gestante ou cerceiem a sua liberdade, o que inclui a liberdade de produzir quaisquer registros sobre o parto.

Argumentamos aqui que a possibilidade de fotografar o parto, quando há o desejo disso, é absolutamente legítima e se inscreve numa perspectiva humanizada, lembrando-se que a violência obstétrica é uma forma de violência contra a mulher. Quaisquer proibições durante o parto que violem os desejos da parturiente, inclusive a proibição injustificada do registro fotográfico, atentam contra sua individualidade e podem ter consequências físicas ou psíquicas. Segundo a OMS (apud Brasil, 2019), o termo violência obstétrica refere-se à

Apropriação do corpo da mulher e dos processos reprodutivos por profissionais de saúde, na forma de um tratamento desumanizado, medicação abusiva ou patologização dos processos naturais, reduzindo a autonomia da paciente e a capacidade de tomar suas próprias decisões livremente sobre seu corpo e sua sexualidade, o que tem consequências negativas em sua qualidade de vida.

Segundo recomendação do Conselho Nacional de Saúde, de 2019, em que se indica manter no Brasil o uso do termo violência obstétrica, deve-se considerar

[...] que os direitos reprodutivos se desenvolveram no âmbito dos direitos humanos a partir da perspectiva dos direitos individuais; [...] o direito da mulher de passar pelo período de gestação, parto e pós-parto de forma segura e digna; [e ainda, para a finalidade deste artigo], os recortes raciais e regionais da violência obstétrica, haja vista que a maior incidência dos casos de violência

³ As leis que tratam deste tema nos estados acima mencionados são: Lei nº 7.461/2024 (Distrito Federal); Lei nº 19.790/ 2017 (Goiás); Lei nº 5.491/2020 (Mato Grosso do Sul); Lei nº 19.207/2017 (Paraná); Lei nº 16.499/2018 (Pernambuco); Lei nº 4173/ 2017 (Rondônia); Lei nº 17.097/2017 (Santa Catarina); Lei nº 3674/2020 (Tocantins).

obstétrica ocorrem contra mulheres negras, provenientes das periferias e regiões mais pobres do país (Brasil, 2019).

Assim, partimos aqui da argumentação que, embora a ausência de fotografia de parto não configure em si violência obstétrica, ela é provocada por um sistema de violência que restringe a autonomia da mulher no momento do parto, limitando ou impossibilitando suas escolhas das mais diversas naturezas (fotografar o parto ou não, por exemplo). Em amplo estudo sobre violência obstétrica, realizado por Marrero e Brüggemann (2018), evidencia-se que a violência do tipo psicológica, na qual proibições injustificadas, ameaças ou violência verbal podem se inscrever, foi a mais recorrente (87%):

[...] sendo a ausência do acompanhante o principal motivo do sentimento de violação. Para aquelas atendidas em maternidades públicas, o impedimento da presença do acompanhante de sua escolha durante o trabalho de parto e parto também gerou insegurança, medo e solidão, transformando a experiência em violenta, desagradável e sofrida. (Marrero; Brüggemann, 2018, p. 1224)

Em pesquisa realizada por Diniz e colaboradores (2014), demonstrou-se que cerca de 24,5% das parturientes não tiveram direito a acompanhante durante o parto, o que fere a Lei 11.108/2005 (Brasil, 2005), que define a obrigatoriedade da presença de acompanhante indicado pela parturiente. Os autores apontam ainda que 56,7% das mulheres contaram com a presença parcial do acompanhante durante todo o período de internação relacionado ao parto, sendo o acompanhamento “ainda um privilégio das mulheres com maior renda e escolaridade, brancas, usuárias do setor privado e que tiveram cesarianas como opção de parto” (Pontes; Soares, 2018, p. 5). Assim, ao tratarmos de fotografia de parto, nos dirigimos não apenas à questão da violência obstétrica, mas a sistemas de privilégio de classe e raça, expressos pela supressão da liberdade de escolha da parturiente. Efetivamente, quando tratamos da fotografia no contexto do parto, a violência é indicada justamente pela supressão da liberdade de escolha da parturiente e da sua família em fotografar ou não o momento.

Leal e colaboradores (2017) realizaram ampla investigação sobre o atendimento no pré-natal e no parto oferecido às mulheres negras. A pesquisa indica que em comparação às brancas, puérperas de cor preta possuíram maior risco de receberem atendimento pré-natal inadequado, falta de vinculação à maternidade onde o parto ocorreu



e ausência de acompanhante — segundo os autores, 33,8% das mulheres negras relataram ausência de acompanhantes durante a hospitalização, número superior à média nacional —, peregrinação para o parto e ausência de anestesia local para o procedimento de episiotomia. De um modo geral, esses dados apontam para experiências de parto potencialmente mais traumáticas e, pensando-se especificamente na questão da fotografia, com menos margem para registro, uma vez que variáveis como, ausência de acompanhante, múltiplos deslocamentos até admissão na maternidade e a dor física da parturiente parecem apresentar-se como empecilhos para a fotografia no momento do nascimento. A ausência de humanização no atendimento é apontada aqui como a ausência de opções e de oportunidades para que o registro fotográfico ocorra, mas não se restringe a isso, pelo contrário a violência obstétrica pode se manifestar de múltiplas formas, de acordo com o contexto.

Aqui, contudo, é necessária uma ressalva: como não localizamos outras pesquisas que associem a produção de registros (fotográficos ou não) à humanização do nascer, para finalidade deste artigo, consideramos que a possibilidade de registro fotográfico do parto pode ser inserida num contexto mais amplo de experiência positiva de parto, contribuindo, como mencionamos, para a memória familiar e para situar o recém-nascido na história da família que o recebe.

Voltando mais especificamente para a questão da mulher negra, considera-se aqui que, por serem as vítimas mais recorrentes da violência obstétrica no país, as mulheres negras têm também menos chances de terem seus partos fotografados. Comprovar essa hipótese apresenta um entrave metodológico: como a fotografia familiar é um evento de foro íntimo, apenas indagando diretamente o público teríamos acesso adequado não só a esse dado, mas à compreensão dos motivos pelos quais não houve fotografia no parto e os impactos afetivos da ausência dessas imagens na vida das famílias. Contudo, a circulação de imagens de cunho privado nas redes sociais se apresenta como um caminho interessante para fins deste artigo, já que fotografias de parto são espontaneamente postadas em diversas redes sociais, compondo uma espécie de registro coletivo dos acontecimentos e vivências afetivas de nosso tempo.

A esse respeito, Manovich (2017) volta sua atenção para o Instagram. O autor argumenta que as ferramentas e plataformas digitais são utilizadas para a criação e



compartilhamento de artefatos digitais sofisticados. Por esse motivo, ele considera que o Instagram é a plataforma perfeita para se estudar fotografia popular ao redor do mundo (Manovich, 2017, p.1), isso porque essa rede social digital tem sido usada — segundo dados coletados entre 2012 e 2015 — majoritariamente para a publicação de momentos nas vidas “ordinárias” — e por ordinário, o autor entende “comum” ou “cotidiano” — de milhões de pessoas. Cabe aqui um alerta feito pelo próprio autor (Manovich, 2017, p. 2): a noção de “ordinário” assim como os assuntos tratados, técnicas fotográficas e estilos variam de acordo com o local, grupo demográfico e subcultura (Manovich, 2017, p. 2), e isso deve ser levado em consideração nas pesquisas que tratam dessa plataforma.

O Instagram conta com 134,6 milhões de usuários ativos no Brasil em 2024, o que coloca o país atrás apenas da Índia (230 milhões) e dos Estados Unidos (159 milhões) em termos de utilização da rede (Statista, 2022). Dos usuários brasileiros, 58,5% são mulheres, de modo que diferentes momentos das vidas dessas mulheres e de suas famílias são registrados e ganham visibilidade através do Instagram, como indica Manovich (2017). Seguindo-se a lógica do autor, temos que parto ou nascimento podem entrar no rol dos temas tratados pelos usuários da rede nas imagens postadas. As redes sociais compõem, a partir dos conteúdos produzidos e postados por seus usuários, bancos de dados (Manovich, 2001) que permitem analisar o comportamento, interesses e tendências dos usuários, entre outras variáveis. Para recuperar conteúdos postados, as redes sociais mais populares (Instagram, Facebook e Twitter⁴) usam o sistema de *hashtags*, o que implica na utilização do símbolo de *hashtag* (#) seguida de números, palavras ou conjuntos de palavras que permitam a indexação de conteúdo e sua posterior localização.

Procedimentos metodológicos, resultados e análise

Ao estabelecermos uma correlação entre violência obstétrica e ausência de registros fotográficos de parto, implicamos que, por serem vítimas mais recorrentes de violência obstétrica, as mulheres negras têm seus partos menos fotografados. Implicação verificada aqui através do Instagram basicamente por três motivos: (1) como indica Manovich (2017, p. 2), o Instagram serve de plataforma de publicização de imagens de

⁴ Utilizamos aqui o nome antigo da plataforma, pelo qual ela ainda é conhecida, contudo, desde julho de 2023, o nome foi modificado para “X”.

caráter pessoal, feitas por pessoas comuns e não apenas celebridades e empresas; (2) o uso de hashtags viabiliza a recuperação de imagens de acordo com a temática com a qual foram categorizadas; (3) o Instagram permite a extração de imagens postadas no modo público, isto é, cuja visualização é permitida por seus usuários para todos que acessam à rede. Entendemos que a apresentação dos dados quantitativos das fotografias de parto através de *hashtags* demonstra a desproporção de postagens de imagens de parto das mulheres pelo recorte de cor, mas não comprova, necessariamente, as causas desta assimetria. Contudo, os dados sobre violência obstétrica e cor da parturiente anteriormente mostrados parecem indicar uma correlação entre viabilidade do registro fotográfico e cor da parturiente/família.

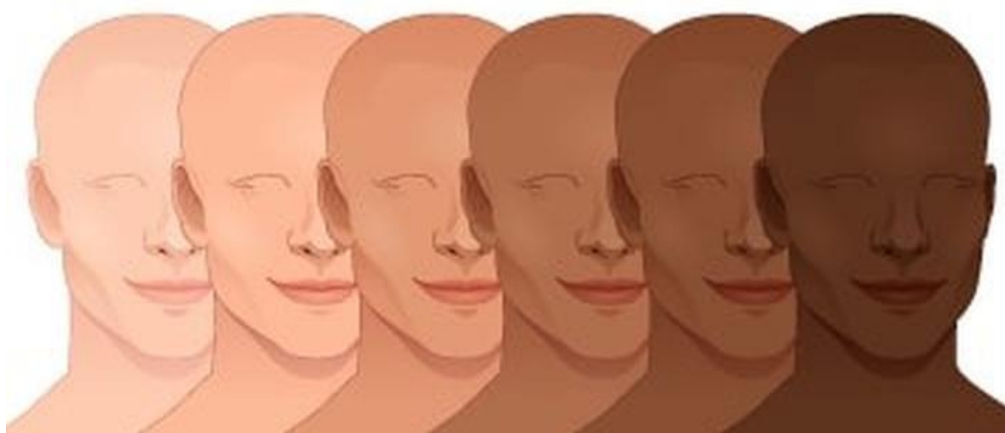
Para operacionalizar a pesquisa, optamos por extrair exclusivamente imagens que usassem a *hashtag* #fotografiadeparto. A escolha deste termo se deu para que houvesse um foco nas imagens de parto registradas sem finalidades médicas ou de estudo. Isso porque, numa análise preliminar, percebeu-se que o termo #parto inclui em sua categorização no Instagram imagens postadas por profissionais de saúde a respeito da fisiologia do parto, analgesia e outros temas correlatos. Optamos também por esse termo para que fosse possível incluir igualmente imagens de cesáreas e de partos via vaginal, já que quando utilizadas as *hashtags* #partohumanizado ou #partonatural, as imagens, em sua maioria, referem-se a partos via vaginal. De todo modo, já ao aplicarmos essas *hashtags* na etapa preliminar da pesquisa, notamos uma prevalência de imagens de mulheres e famílias brancas. Indica-se aqui, então, que os outros termos e *hashtags* podem ser tratados em pesquisas futuras sobre o tema.

Estabelecida a *hashtag* para o recorte das imagens a serem analisadas, decidiu-se utilizar o Gephi, programa que permite a visualização e organização de dados de redes sociais, para a extração das imagens utilizando a *hashtag* #fotografiadeparto no Instagram. Efetivamente, o Gephi permite a visualização de interações entre os usuários de diversas redes sociais, criando mapas que indicam os fluxos entre usuários de determinada rede a partir da sua relevância ou relevância do conteúdo tratado. Para fins desta pesquisa, adaptou-se o uso do programa através de *plugins* (Ognyanova, 2014) para a extração das imagens indexadas com a *hashtag* #fotografiadeparto e sua justaposição de forma horizontal, isto é, sem o estabelecimento de redes entre os usuários que utilizam

a *tag* ou indicação de prevalência (relevância) de usuários, de modo que ficasse evidente apenas a predominância de cor dessas imagens quando justapostas. Ao lançarmos a *hashtag* #fotografiadeparto no Instagram apareceram (dados coletados em março de 2022) 249.863 imagens. Entre elas foram encontradas também fotografias de gestantes e/ou de recém-nascidos, assim como imagens em preto e branco. Notou-se, entretanto, que o resultado final da pesquisa não teria sido alterado se tais imagens tivessem sido excluídas.

A partir do levantamento, foram montados diferentes mosaicos justapondo as imagens extraídas. Do mero agrupamento das imagens, partimos para sua análise qualitativa. Como optamos por tratar da cor predominante das imagens (Gouveia, 2018), tomamos como referência visual os fototipos de pele conforme indicados pela Sociedade Brasileira de Dermatologia, reproduzida abaixo na imagem 1:

Imagem 1 – Fototipos de pele



Fonte: Sociedade Brasileira de Dermatologia.

Embora seja uma representação simplificada, a imagem acima serve, nesta pesquisa, como parâmetro para a indicação de diferentes tonalidades de pele, permitindo uma análise comparativa com o mosaico produzido para este artigo. Como foram levantadas cerca de 200.000 imagens, e diante da impossibilidade de reproduzir aqui mosaicos com todas elas, optamos por montar um quadro com imagens publicadas entre os meses de janeiro e fevereiro de 2022 e coletadas em março do mesmo ano, indexadas

com a *hashtag* #fotografiadeparto. O mosaico foi montado por meio do recurso de captura (*print*) de tela a partir dos resultados obtidos na pesquisa, resultando na imagem 2:

Imagem 2 — Mosaico representativo composto a partir de imagens indexadas com a *hashtag* #fotografiadeparto



Fonte: elaboração da autora, 2024.

O mosaico acima é uma justaposição de um recorte ínfimo das imagens coletadas, porém trata-se de tomar a parte pelo todo. Quando confrontado com a imagem 1, fica evidente a ausência quase que total de pessoas negras nas fotografias. De um modo geral, as fotografias que utilizam a *hashtag* #fotografiadeparto registram mulheres e famílias brancas, e há pouca representatividade de mulheres negras e de outras etnias. No caso específico das mulheres negras, isso reforça os dados de violência obstétrica, da qual elas são as principais vítimas, mas também aponta para um recorte de renda, no qual as mulheres e famílias que têm mais acesso a serviços e equipes particulares de saúde têm

seus partos, seja qual for a via, mais respeitados e por extensão mais registrados fotograficamente.

Considerações finais

Tomando-se como referência os fototipos de pele da Sociedade Brasileira de Dermatologia, vemos que há uma sub-representação, se não a total ausência, de mulheres e famílias negras no mosaico criado para o presente artigo. Trata-se de um mosaico que ilustra uma quantidade imensa de imagens (cerca de 200.000). Contudo, ao produzirmos outros mosaicos a partir das imagens coletadas, o resultado é absolutamente o mesmo. A predominância de fotografias de mulheres e famílias brancas indexadas com *hashtag* #fotografiadeparto é tão gritante que não é nem necessário o uso de softwares de extração de dados para que seja feita esta observação, basta usar a *hashtag* #fotografiadeparto e outras associadas (#parto; #partohumanizado, #partonatural etc.) na ferramenta de busca do Instagram (identificada com o ícone de uma lupa) para que a sub-representação de pessoas negras no contexto do parto seja percebida. Praticamente todas as imagens reveladas através desta ferramenta serão de pessoas brancas.

Sobre a questão da raça, Thompson-Spires (2021, p. 48) afirma que “microagressões permeiam a vida de pessoas negras desde muito cedo; ainda criança nos deparamos com a violência racista”. A autora trata especificamente da questão do “racismo cotidiano” (Thompson-Spires, 2021) relacionado ao ensino nessa passagem, contudo esta lógica pode ser extrapolada para o objeto em questão neste texto. O recém-nascido negro e sua família são alvos de violência simbólica por não terem possibilidade de registro fotográfico durante o parto. Sem a imagem fotográfica, sem o registro através da linguagem fotográfica, por assim dizer, fica faltando a origem através da linguagem de que Agamben (2005) fala ou o banho de linguagem do qual Szejer e Stewart (1997) tratam.

Questões que são invisibilizadas pela sociedade — ou por parecerem menores ou de foro íntimo, como a fotografia de parto — deixam marcas visíveis (Thompson-Spires, 2021). Essas questões, para Thompson-Spires, são aquelas vivenciadas em “espaços” físicos ou simbólicos destinados a sujeitos brancos. Ao se representar majoritariamente fotografias de parto de mulheres brancas é dado um lugar privilegiado para essas mulheres



e suas experiências em detrimento das mulheres negras. Sobre o parir de mulheres negras permanecem marcadores sociais e a interseccionalidade, o que provoca sofrimento em múltiplos níveis, como os dados sobre violência obstétrica entre mulheres negras e a presente pesquisa revelam.

É necessário compreender que a ausência de memória, expressa pela ausência de registro fotográfico, retira, na contemporaneidade, visibilidade e memória do sujeito. As dificuldades e impedimentos do registro de mães e bebês negros, que nos parecem ser resultado de sistemas de acolhimento ao parto precários e de violência obstétrica, inscrevem-se, no campo das imagens, num cenário maior de empecilhos encontrados ao tentar-se fotografar pessoas negras. Desde as fotos analógicas, com seus filmes e métodos de revelação projetados para favorecer pelas claras, até os atuais dispositivos digitais de captura e processamento de imagens, que *clareiam* pelas escuras na tentativa de *embelezá-las* e mostram dificuldades em reconhecer rostos negros como humanos, a história da fotografia é marcada pelo apagamento de características físicas que não sejam lidas como brancas e ocidentais (Pereira; Coêlho, 2021), e nisso se inclui também a inacessibilidade do registro fotográfico.

Grada Kilomba (2019) explica que para que alguém seja considerado “sujeito” é preciso que alguns níveis sejam contemplados. São eles, o político, o social e o individual que integram o campo da subjetividade. Sendo assim, ela conta que

Ter o status de sujeito significa que, por um lado, indivíduos podem se encontrar e se apresentar em esferas diferentes de intersubjetividade e realidades sociais, e por outro lado, podem participar em suas sociedades, isto é, podem determinar os tópicos e anunciar os temas e agendas das sociedades em que vivem. (Kilomba, 2019, p. 74)

Quando tomamos a fotografia de parto como objeto de análise, fica evidente que este tópico é representado amplamente pelo viés da branquitude, isto é, da experiência de famílias brancas. Naturalmente, isso tem outras implicações que podem ser exploradas em pesquisas posteriores. As famílias retratadas não são apenas brancas, mas possivelmente economicamente privilegiadas, pois a fotografia de parto — conforme a análise das imagens feitas no Instagram — parece ser mais recorrente em hospitais privados e mesmo num contexto domiciliar, o que exige contratação de equipes particulares. Do mesmo modo, é necessário um equipamento mínimo para fotografar,



nem que seja um dispositivo móvel, e em muitas das fotografias coletadas fica evidente o olhar de fotógrafos profissionais, contratados para o registro. Assim, há, para além da raça, uma assimetria econômica na assistência ao nascer que, possivelmente, inclui mulheres brancas de baixa renda, mulheres pardas e de origem nativo-brasileira, além de outras etnias. Isso, contudo, não exclui — pelo contrário, apenas reforça — a questão racial implicada na assimetria dos registros publicizados na rede social em questão.

A esse respeito, Kilomba (2019, p. 130) afirma que “o racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalentes”. A cadeia de imagens acessadas, quando tratamos de fotografia de parto, refere-se quase exclusivamente a pessoas brancas, o que gera um regime discursivo específico a respeito do tema. O parir da mulher branca com acesso a meios — em sua imensa maioria privados — de suporte e acompanhamento de parto é belo, situa o bebê discursivamente na família e romantiza o próprio ato de nascer. Para as mulheres negras, parece, pelo menos através dos registros fotográficos extraídos do Instagram com a *hashtag* #fotografiadeparto, que não há esse lugar.

O nascer das crianças negras é invisibilizado, seguindo a lógica do racismo cotidiano de que Thompson-Spires (2021) fala. É preciso, então, dentro do conjunto de múltiplas e incessantes ações que devem ser tomadas para se combater o racismo, pensar que o próprio nascer das crianças negras deveria ser visibilizado e celebrado, que a violência obstétrica, que acaba por inviabilizar esse registro, deve ser combatida veementemente e que a vida de mulheres e bebês negros deve ser valorada. Por fim, gostaríamos de lembrar que a ausência de fotografias de partos de famílias negras é apenas uma de múltiplas violências sofridas por mulheres e crianças negras no parto, que tem como sua mais dolorosa implicação um índice maior de óbitos de mães e bebês negros no Brasil (Cerquetani, 2021).

Nota-se que corpos negros e, observando-se para além da hipótese este artigo, corpos não normativos em geral, são invisibilizados por sua condição social, algo que se reflete nas postagens do Instagram com a *hashtag* #fotografiadeparto. Com a ausência de corpos negros, cria-se um vácuo representacional dentro de uma determinada ideia de parir. Se não há representatividade da mulher negra na lógica do parir registrado em imagens e publicizado em rede social, então, qual é o espaço dessa mulher? Como ela



deve parir? Ampliando-se essa lógica, a falta de representação pode tornar esses corpos ainda mais suscetíveis à violência. Tratamos da mulher negra neste artigo porque é fundamental tratar dessas mulheres e do racismo estrutural por elas sofrido no momento do parto, é importante sublinhar ainda mais uma vez que os dados apontam que a maioria dos casos de violência obstétrica no Brasil se dirige a elas.

Embora não tenhamos feito uma pesquisa indagando diretamente os sujeitos e suas vontades no que se refere à fotografia, parece-nos um absurdo analítico inferir que haja mais fotos de parto de mulheres brancas do que de mulheres negras no Instagram por uma mera questão de escolha. Sobretudo, ao fazer tal suposição, corre-se o risco de repetir a mesma lógica racista que supõe que mulheres negras sentem menos dor ao parir. Dentro da proposta metodológica endereçada por Manovich (2017), devemos considerar que, até certo ponto, o volume de imagens coletadas fala por si. Outras pesquisas e de naturezas distintas desta podem propor uma metodologia etnográfica no sentido de verificar o que apontamos aqui a partir das imagens. Em adição, embora a experiência de parto seja individual e englobe uma diversidade de variáveis, não podemos negar o papel das imagens nas sociedades contemporâneas.

A análise das imagens feita aqui indica que, para além da mulher negra, há uma inviabilização de um modo geral do parto de mulheres não brancas e corpos não normativos, como um todo. Temos aí, pelo menos, duas questões paralelas, mas que podem e devem ser tratadas interindividualmente a partir de coletas mais robustas, considerando-se, inclusive, outras metodologias: 1) a ausência de fotografias de parto ou menor incidência de fotografias de parto realizados no SUS, em função da ausência de uma perspectiva humanizada na prática; 2) a violência obstétrica em si — que acaba por impedir a fotografia de parto — ter mais recorrência sobre as mulheres negras; 3) a necessidade de se tratar de humanização do parto e de acesso/direito ao registro fotográfico no parto como um todo e como parte da humanização do nascer de modo amplo, já que, como vimos, a fotografia ajuda a elaborar, como forma de linguagem específica, a memória da família, da criança e de situá-la na vida familiar.

Alijar a criança de seu registro fotográfico, em uma sociedade na qual as imagens possuem relevância na vida cotidiana, é alijá-la de um rito familiar, como propõe Sontag (2004), é roubar dela e da sua família o direito à memória e à cidadania. Por fim,



destacamos que este trabalho busca indicar que a ausência de uma lei federal sobre parto humanizado ou violência obstétrica cria lacunas como esta da fotografia. Fotografar o parto quando desejado pela família faz parte da humanização do nascer? Ao longo deste texto defendemos que sim. Se a vontade de fotografar for manifestada pela parturiente, ela deve ser acolhida e, sobretudo, deve haver condições adequadas no momento de nascer para que a vontade da gestante seja respeitada, para que não haja qualquer tipo de violência e para que o bebê possa integrar a ordem do discurso do seu núcleo familiar a partir das formas de registro que sejam significativas para sua família.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BATHURST, Bella. The lady vanishes: victorian photography's hidden mothers. **The Guardian**. 2 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2013/dec/02/hidden-mothers-victorian-photography>. Acesso em: 16 jun. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Recomendação n. 024, de 16 de maio de 2019. **Site do Conselho Nacional de Saúde**. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/assuntos/noticias/2019/maio/violencia-obstetrica-cns-se-posiciona-contr-extincao-do-termo-proposta-pelo-ministerio-da-saude>. Acesso em: 16 jun. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política nacional de humanização**. Brasília: [Editora do Ministério da Saúde], 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_humanizacao_pnh_folheto.pdf. Acesso 16 jun. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. **Humaniza SUS**: documento base para gestores e trabalhadores do SUS 4. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humanizasus_documento_gestores_trabalhadores_us.pdf. Acesso 16 jun. 2022.

BRASIL. **Lei n. 11.108, 07 de abril de 2005**. Altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para garantir às parturientes o direito à presença de acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato, no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS. Brasília: Presidência da República, 2005. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/111108.htm. Acesso em: 16 jun. 2022.

BRASIL. **Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acesso em: 16 jun. 2022.

CERQUETANI, Samantha. Vidas negras importam? Racismo institucional afeta saúde e diminui expectativa de vida dos negros ao dificultar acesso a tratamentos. **Viva Bem UOL**, 18 de



fevereiro de 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/reportagens-especiais/saude-da-populacao-negra/#page3>. Acesso em: 16 jun. 2022.

CORREIO DE MINAS. Brasil tem mais smartphones do que pessoas, segundo pesquisa. Belo Horizonte, 4 de julho de 2024. Disponível em: <https://correiodeminas.com.br/2024/07/04/brasil-tem-mais-smartphones-do-que-pessoas-segundo-pesquisa/>. Acesso em: 04 nov. 2024.

DINIZ, Carmen et al. Implementação da presença de acompanhantes durante a internação para o parto: dados da pesquisa nacional nascer no Brasil. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 30, p. s140-s153, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/YwCMB4CMGHxLtbMtzgnhJjx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 jun. 2022.

DUARTE, Ana Cristina. A visão brasileira sobre o parto humanizado está desajustada. **Veja Saúde**. Publicado em 02 de setembro de 2019. Disponível em: <https://saude.abril.com.br/coluna/com-a-palavra/a-visao-brasileira-sobre-o-parto-humanizado-esta-desajustada/>. Acesso em: 16 jun. 2022.

ENSLER, Eve. **Monólogos da vagina**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2018.

GOUVEIA, Fábio. Análise das imagens de #mariellepresente: memórias entre a dor e a esperança. **Labic**. Postado em 15 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.labic.net/cartografia/analise-das-imagens-de-mariellepresente-memorias-entre-a-dor-e-a-esperanca/>. Acesso em: 16 jun. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & história**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1999.

LEAL, Maria do Carmo et al. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 1-17, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/LybHbcHxdFbYsb6BDSQHb7H/>. Acesso em: 16 jun. 2022.

MANOVICH, Lev. **Instagram and contemporary image**. [Seoul] 2017. Disponível em: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image>. Acesso em: 16 jun. 2022. Formato PDF.

MANOVICH, Lev. The Database. In: **The language of new media**. Massachusetts: MIT Press, 2001.

MARRERO Lihsieh, BRÜGGEMANN, Odaléa Maria. Violência institucional durante o processo parturitivo no Brasil: revisão integrativa. **Revista Brasileira de Enfermagem**. v. 71, n. 3, p. 1219-1228, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/QG37BFxdvgr6dvj5JtXvRtq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 jun. 2022.

OGNYANOVA, Katherine. **Facebook data collection and photo network visualization with Gephi and R**. 2014. Disponível em: <https://kateto.net/facebook-data-collection-and-photo-network-visualization-with-gephi-and-r/>. Acesso em: 6 ago. 2024.

PEREIRA, Pedro Augusto; COELHO, Tamires. Testemunhos revelados por tecnologias racistas: fotografias de família e ressignificação de precariedades no Youtube. **Contemporanea – Revista de Comunicação e Cultura**, Salvador, v. 19, n. 3, set./dez., p. 79-100, 2021. Disponível em:



<https://periodicos.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/45894>. Acesso em: 16 jun. 2022.

PONTES, Thaís; SOARES, Hector. Um olhar sobre a violência obstétrica no cenário dos partos brasileiros. *In: VII SEMINÁRIO DE CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE*, 7., 2018, Rio Grande. **Anais** [...]. Rio Grande: Editora Furg, 2018, p. 354-362. Disponível em: <https://7seminario.furg.br/images/arquivo/354.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2022.

SIBILIA, Paula. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DERMATOLOGIA. Qual é o seu fototipo de pele. **Site da SBDRJ**. Disponível em: <https://sbdj.org.br/qual-e-seu-fototipo-de-pele/>. Acesso em: 22 set. 2024.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

STATISTA. **Leading countries based on Instagram audience size as of January 2022**. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/578364/countries-with-most-instagram-users>. Acesso em: 6 ago. 2022.

SZEJER, Myriam; STEWART, Richard. **Nove meses na vida da mulher: uma abordagem psicanalítica da gravidez e do nascimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

THOMPSON-SPIRES, Nafissa. **A cabeça das pessoas negras**. São Paulo: Editora Nacional, 2021.

WEST, Nancy M. Camera fiends: early photography, death, and the supernatural. **The Centennial Review**, East Lansing, v. 40, n. 1, p. 170-206, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23740730>. Acesso em: 5 ago. 2024.

Recebido em: 10/04/2024.

Aceito em: 16/10/2024.



O AVESSE DA PELE: o pacto da branquitude e a censura como estratégia de silenciamento e manutenção de poder

UNDER THE SKIN: the pact of whiteness and censorship as a strategy of silencing and power maintenance

Eliane da Silva *

Júlia Batista Alves **

Resumo

O presente estudo objetiva examinar as manifestações contemporâneas do pacto narcísico da branquitude no Brasil, com ênfase na censura ao livro *O avesso da pele* de Jeferson Tenório (2020), ocorrida em escolas de alguns estados brasileiros em 2024. A metodologia fundamenta-se em dois eixos: o conceito de pacto narcísico da branquitude, definido por Cida Bento (2022) e a análise do episódio de censura à obra de Tenório. Adicionalmente, foram realizadas análises de trechos do livro, relacionando-os com questões de estruturação e perpetuação do racismo no Brasil. A fundamentação teórica inclui contribuições de Jessé Souza (2017), Silvio Almeida (2019), Kabengele Munanga (2005) e Lélia Gonzalez (2020), proporcionando uma base para a compreensão das complexidades do racismo no contexto brasileiro. As discussões sobre o papel da literatura na educação antirracista foram embasadas por Bárbara Carine Pinheiro (2023), Chimamanda Ngozi Adichie (2019) e Conceição Evaristo (2009), ao destacar a importância de narrativas diversificadas e representativas na formação de uma consciência crítica e inclusiva. Este artigo pretende contribuir para a compreensão das dinâmicas raciais e sociais, promovendo um diálogo inclusivo e transformador atendendo ao apelo para a construção de novos pactos civilizatórios, conforme proposto por Bento (2022).

Palavras-chave: pacto narcísico da branquitude; censura literária; educação antirracista; Jeferson Tenório.

Abstract

This study aims to examine contemporary manifestations of the narcissistic pact of whiteness in Brazil, with an emphasis on the censorship of the book *O avesso da pele* by Jeferson Tenório (2020), which occurred in schools in some Brazilian states in 2024. The methodology is based on two axes: the concept of the narcissistic pact of whiteness, defined by Cida Bento (2022) and the analysis of the episode of censorship of Tenório's work. Additionally, analyses of excerpts from the book were carried out, relating them to issues of structuring and perpetuation of racism in Brazil. The theoretical foundation includes contributions from Jessé Souza (2017), Silvio Almeida (2019), Kabengele Munanga (2005) and Lélia Gonzalez (2020), providing a basis for understanding the complexities of racism in the Brazilian context. Discussions on the role of literature in anti-racist education were supported by Bárbara Carine Pinheiro (2020), Chimamanda Ngozi Adichie (2019) and Conceição Evaristo (2009), who highlighted the importance of diverse and representative

* Mestra em Literatura Comparada pela Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA), Brasil. E-mail: elirodriguesedu@gmail.com.

** Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), Brasil. Professora da Universidade Federal da Integração Latino-americana (Unila), Brasil. E-mail: julia.alves@unila.edu.br.



narratives in the formation of a critical and inclusive consciousness. This article aims to contribute to the understanding of racial and social dynamics, promoting an inclusive and transformative dialogue in response to the call for the construction of new civilizing pacts, as proposed by Bento (2022).

Keywords: narcissistic pact of whiteness; literary censorship; anti-racist education; Jeferson Tenório.

1 Introdução

Até o fim você acreditou que os livros poderiam fazer algo pelas pessoas. No entanto, você entrou e saiu da vida, e ela continuou áspera.
(Jeferson Tenório, 2020, p. 13)

Refletir sobre as dinâmicas de poder na sociedade, especialmente no contexto das relações étnico-raciais, demanda uma análise sensível a uma questão de grande relevância, o pacto narcísico da branquitude. Esse fenômeno, intrinsecamente ligado às estruturas de poder dominantes, desempenha um papel crucial na perpetuação das desigualdades e na manutenção de hierarquias sociais. Cida Bento (2022) define o pacto da branquitude como uma “herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente” (Bento, 2022, p. 19).

Segundo Bento (2022), o pacto narcísico da branquitude é um acordo tácito imposto às novas gerações com o compromisso de ampliar e transmitir o legado acumulado, beneficiando o grupo privilegiado e perpetuando a ideia de mérito. Esse pacto exclui outros grupos e oculta o intolerável, resultando em esquecimento e suprimindo lembranças dolorosas da escravidão. Discutir essa herança ajuda novas gerações a reconhecer suas realidades, marcadas por desigualdades sociais e raciais. A reflexão permite o debate e a resolução de questões históricas, promovendo novas narrativas e pactos civilizatórios (Bento, 2022).

Ao discutir o tema do pacto narcísico da branquitude e suas manifestações, é fundamental considerar casos que ilustram a persistência das estruturas de poder e a resistência à abordagem crítica das questões raciais. Um exemplo é a tentativa de censura ao livro *O avesso da pele*, do escritor Jeferson Tenório (2020). Este caso evidencia os mecanismos de silenciamento e negação que permeiam as discussões sobre raça e identidade no país.



A censura à obra reflete não apenas uma tentativa de reprimir vozes dissidentes, mas também de preservar uma narrativa hegemônica, controlando a produção de ideias, ocultando desigualdades e injustiças sociais e raciais na estrutura da sociedade brasileira. A manutenção de poder concentrada nas mãos da elite branca também pode se relacionar a essa dinâmica da produção de ideias dominantes, como afirma Jessé Souza:

Quem controla a produção das ideias dominantes controla o mundo. Por conta disso também, as ideias dominantes são sempre produto das elites dominantes. É necessário, para quem domina e quer continuar dominando, se apropriar da produção de ideias para interpretar e justificar tudo o que acontece no mundo de acordo com seus interesses. (Souza, 2017, p. 30)

Ao explorar o conceito do pacto narcísico da branquitude, é imperativo contextualizá-lo em eventos contemporâneos, que evidenciam os desafios enfrentados na promoção de uma discussão franca sobre as questões raciais, principalmente no que diz respeito à manutenção de poder da elite branca.

O objetivo deste artigo é analisar as manifestações do pacto narcísico da branquitude na sociedade brasileira através da tentativa de censura ao livro *O avesso da pele* (Tenório, 2020), ocorrido em escolas de alguns estados brasileiros. Essa censura exemplifica a perpetuação desse pacto e suas implicações para as discussões sobre raça, racismo, identidade e poder, colocando a censura como ferramenta político-ideológica utilizada pela elite branca para perpetuar seus privilégios e continuar se beneficiando deles.

A metodologia da pesquisa baseia-se em dois pilares: discutir o pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022) e sua relação com a censura ao livro *O avesso da pele*; e analisar a literatura como ferramenta antirracista. Inclui na análise passagens do livro e referências a teóricos como Jessé Souza (2017), Silvio Almeida (2019), Kabengele Munanga (2005), Lélia Gonzalez (2020), entre outros.

Primeiro, analisamos a obra, abordando o racismo na sociedade e suas representações sobre a situação de homens e mulheres negras no país sob as reflexões de Osmundo Pinho (2014) e Lélia Gonzalez (2020). Kabengele Munanga (2005) e Jessé Souza (2017) enriquecem a análise, destacando o pacto narcísico da branquitude nas relações sociais, políticas e culturais. Em seguida, foram incorporadas discussões sobre o papel da literatura na educação antirracista embasadas por Bárbara Carine Pinheiro



(2020), Chimamanda Ngozi Adichie (2019) e Conceição Evaristo (2009), ao destacar a importância de narrativas diversificadas e representativas na formação de uma consciência crítica.

A censura ao livro de Tenório revela o silenciamento de experiências raciais e a repressão histórica a materiais impressos no Brasil e América Latina. Como observado por Carneiro (2002), os regimes autoritários utilizam esse método para conter o progresso das ideias contrárias que ameaçam sua autoridade. A censura no Brasil, apesar de constante, não segue uma trajetória linear. A história do país é marcada pelo controle cultural em diferentes períodos e por meio de diversas formas de atuação (Carneiro, 2002).

Este estudo pretende contribuir para a compreensão das dinâmicas raciais e sociais, bem como para o fomento de um diálogo inclusivo e transformador sobre essas questões na contemporaneidade, respondendo ao chamado para a construção de um novo pacto civilizatório, proposto por Cida Bento (2022).

2 O Averso da pele: uma narrativa sobre identidade e resistência

Jeferson Tenório é graduado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestre em Literaturas Luso-africanas pela mesma universidade e doutor em Teoria Literária pela PUC do Rio Grande do Sul. Pesquisa temas como colonialismo, pós-colonialismo, identidade e diáspora africana na pós-modernidade. Suas obras exploram identidade, raça, violência e desigualdades.

Destacou-se com contos em antologias e revistas literárias. Seu primeiro romance, *O beijo na parede* (2013), foi eleito *livro do ano* pela Associação Gaúcha de Escritores. O livro *Estela sem Deus* (2018) também marcou sua carreira. *O avesso da pele* (2020) aumentou sua visibilidade, abordando racismo e violência policial, recebendo prêmios como o *Jabutí*, em 2021. Em suas obras, o autor apresenta uma narrativa que provoca reflexões sobre a sociedade brasileira e suas complexidades. Além de sua carreira como escritor, Tenório atua como professor de literatura e realiza palestras e debates sobre literatura, cultura e questões sociais em universidades pelo Brasil.



No cerne do romance *O avesso da pele*, encontra-se uma narrativa que aborda de maneira profunda a condição humana diante das complexidades existentes nas relações étnico-raciais na sociedade brasileira. Nas primeiras linhas, Tenório faz uma reflexão sobre como o pai do protagonista — Pedro — acreditava no poder transformador dos livros: “Até o fim você acreditou que os livros poderiam fazer algo pelas pessoas. No entanto, você entrou e saiu da vida, e ela continuou áspera” (Tenorio, 2020, p. 13).

Através de personagens complexos, o autor oferece uma representação vívida da diversidade da experiência humana no Brasil, como é observado no diálogo entre Pedro e sua tia Luara sobre as experiências de homens e mulheres negras na sociedade.

Minha tia Luara pediu o cardápio e, enquanto esperávamos a comida, eu perguntei como ela suportava tudo aquilo. Tudo o quê?, ela perguntou. *Tudo isso, de ser sempre julgada pela cor da pele*. Minha tia me olhou com tristeza e disse que a gente se acostuma. *A gente se acostuma com tudo. A gente se acostuma quando você caminha na rua e as pessoas recolhem as bolsas e mochilas, a gente se acostuma quando os próprios homens preferem as negras mais claras, a gente se acostuma a ser só. A gente se acostuma a chegar numa entrevista de emprego e fingir que não percebeu a cara desapontada do entrevistador. Mas não estou reclamando, porque com o passar dos anos eu aprendi a me defender bem. Aprendi a inventar estratégias de sobrevivência. Seu pai também teve de inventar estratégias. Mas isso não significa que sejamos sempre bem-sucedidos. Quero dizer que nós, às vezes, falhamos. E falhar, no nosso caso, pode resultar num erro fatal. Ainda assim, Pedro, ainda assim a gente segue. O que você tem que compreender é que os homens negros sofrem suas violências. E que as mulheres negras sofrem outras. Algumas são parecidas. Mas, veja, somos diferentes. Nem sempre as causas são iguais.* (Tenório, 2020, p. 181)

Segundo Lélia Gonzalez (2020), as mulheres negras enfrentam dupla discriminação: racismo e machismo, que se entrelaçam criando uma experiência única de opressão. Essa interseccionalidade é distinta das vividas por mulheres brancas e homens negros. No estereótipo da mulher negra, o racismo cria e perpetua imagens prejudiciais, desumanizando e desvalorizando-as, reforçando a estrutura racista da sociedade. Gonzalez (2020) aborda como o racismo estereotipa a mulher negra:

Não é raro que uma dona de casa negra de classe média, quando atende a porta, seja surpreendida por um vendedor que insiste em falar com sua patroa. Ou, ainda mais comum, quando porteiros de prédios de classe média alta ou burguesa impeçam mulheres negras de usarem a entrada principal, insistindo para que usem a porta de serviço. Em ambos os exemplos, o estereótipo estabelece a relação: mulher negra = trabalhadora doméstica. O ditado “Branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” é exatamente como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha e é



superexplorado economicamente, ela é a faxineira, arrumadeira e cozinheira, a “mula de carga” de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do “erótico-exótico”. (Gonzalez, 2020, p. 170)

Esses estereótipos não apenas limitam as oportunidades das mulheres negras, mas também perpetuam uma visão distorcida de suas identidades e papéis sociais. Gonzalez, ao discutir a interseccionalidade entre racismo e machismo, ressalta como essas formas de opressão se entrelaçam de maneira única na vida das mulheres negras.

Em particular, o protagonista, Pedro, emerge como uma figura central, cuja jornada pessoal nos leva a uma reflexão sobre o que significa ser negro em uma sociedade marcada pela discriminação e pela desigualdade. Ao mesmo tempo, Tenório também nos apresenta com personagens que acrescentam complexidade e significado à narrativa, que assim como a tia Luara também contribuem para as reflexões sobre racismo na sociedade. Ao relatar sobre um relacionamento interracial de Henrique na juventude, o autor apresenta Juliana, a namorada branca. Em meio ao cotidiano dessa relação, surgem discussões, como a estereotipação do homem negro, o mito da democracia racial e o racismo recreativo.

Foi com Juliana que você começou a desconfiar da sua situação como homem negro no sul do país. Foi caminhando de mãos dadas com ela, pela Rua da Praia, no centro de Porto Alegre, que você começou a notar os olhares, às vezes acompanhados de piadas racistas. Vendedores ambulantes diziam, à boca pequena, que ela só poderia estar com você por dinheiro. Pois *uma branquinha daquelas com um neguinho desses, ha ha, não, não podia ser*. (Tenório, 2020, p. 28)

Osmundo Pinho (2014) oferece uma análise da condição do homem negro e explora hipóteses sobre as possíveis formas de masculinidade. Ele argumenta que, mesmo entre homens negros, essa construção de identidade é fluida e diversificada.

Antes de tudo, o homem negro é representado como um corpo negro, o seu próprio corpo. Paradoxalmente, esse corpo é configurado de forma alienada, como se fosse separado da autoconsciência do negro. O corpo negro é outro corpo, lógica e historicamente deslocado de seu centro. Como suporte ativo para a identidade, é o lugar de uma batalha pela reapropriação de si do negro como uma reinvenção do self negro e de seu lugar na história. Uma reapropriação do corpo como plataforma ou base política revolucionária. Ora, essa base é contraditória porque tem sido definida pelas discursividades racializantes ou puramente racistas que justamente aprisionam o negro na “geografia da pele e da cor”. Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu.



Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado. (Pinho, 2014, p. 67)

Nesse cenário, o afeto não é considerado relevante, pois corpos negros enfrentam violência e racismo estrutural, o que complica a ressignificação das relações humanas, sejam elas familiares, de amizade ou amorosas.

Além de explorar temas complexos, Tenório destaca-se pela escrita crítica, expondo injustiças enfrentadas por personagens negros e iluminando sua resiliência e esperança. *O avesso da pele* é reconhecido pela sua relevância, oferecendo reflexões sobre questões sociais e raciais no Brasil. A obra desafia os leitores a confrontarem seus preconceitos, promovendo empatia pelas experiências das pessoas negras. No capítulo *A barca*, Tenório aborda a violência policial contra homens negros, narrando a morte de Henrique, durante uma abordagem policial:

Era uma abordagem. Sua cabeça ainda estava na sala de aula, ainda estava em Dostoiévski. Ele gritou para você parar. Gritou para você ir para a parede. Mas você não escutou ou não quis escutar. Ele e os outros policiais estavam nervosos, era só para ser mais uma abordagem de rotina. Só isso, vamos, porra, colabora. Mas você não estava se importando mais com a rotina deles. Ele gritou novamente para você ir para a parede, ele já estava te apontando a arma. Mas para você já não fazia diferença, porque daquela vez eles não iam estragar tudo. Vocês tinham de estar lá. Vocês tinham que ver a cara deles quando comecei a ler, vocês tinham que ver o silêncio deles, vocês tinham que vê-los prestando atenção. Vocês tinham de conhecer o Peterson, tinham de ouvir o que ele tinha para dizer sobre o livro. Então, você abriu a pasta, ignorando os gritos do policial, os gritos de larga a pasta, porra. Você ignorou porque agora era a sua vez. Era a sua vez de ditar as regras. E a regra, agora, era seguir seu movimento, colocando a mão dentro da pasta. O primeiro tiro pegou no seu ombro, e foi como se você tivesse levado uma pedrada forte. O segundo foi no peito, dilacerante, uma dor difícil, não tão forte como as outras dores que tocaram seu corpo, mas ainda uma dor difícil. O terceiro foi dado por ele, pelo policial que vinha tendo pesadelos com homens negros invadindo a sua casa. Um tiro certeiro na tua cabeça. Os outros vieram simultaneamente. E a última imagem que você viu, foi a lua-gema-de-ovo-no-copo-azul-lá-do-céu. (Tenório, 2020, p. 176-177)

Por meio dessa narrativa, o autor denuncia a violência policial e humaniza suas vítimas, enfatizando a história de quem foi silenciado pela brutalidade. Ele força o leitor a confrontar a realidade do racismo estrutural e suas consequências, promovendo uma reflexão sobre a urgência de mudanças sociais e políticas para proteger e valorizar vidas negras.



3 Encobrendo realidades: censura, pacto da branquitude e consciência racial

A tentativa de censura ao livro *O avesso da pele* aconteceu em escolas nos estados do Paraná, Mato Grosso do Sul e Goiás (Santos, 2024). As secretarias de educação desses estados solicitaram, de forma arbitrária, a retirada do livro das escolas alegando que ele contém “expressões impróprias” para menores de 18 anos. No Rio Grande do Sul, a tentativa de retirada partiu de uma diretora de escola, entretanto, sua solicitação foi negada pelo governo estadual. O argumento moral e de “proteção às crianças” foi o que predominou na decisão de retirar o livro das escolas. Tal argumentação visa evitar que conteúdos considerados prejudiciais por alguns grupos, impactem negativamente o desenvolvimento infantil. A problemática desse tipo de argumento é que ele é subjetivo, geralmente parte de um viés religioso, variando entre diferentes grupos, e pode levar à censura de materiais que poderiam enriquecer o aprendizado. Além disso, pode limitar a liberdade acadêmica e o acesso a diversas perspectivas importantes para a formação crítica dos estudantes. No entanto, é válido questionar se o livro é realmente impróprio para esses estudantes ou se as questões abordadas na obra, sobretudo as raciais, causaram desconforto a essas pessoas.

A censura da obra traz à tona reflexões sobre liberdade de expressão, desigualdade racial e as dinâmicas de poder. Ao analisarmos esse evento à luz dos conceitos discutidos por teóricos como Cida Bento (2022) e Jessé Souza (2017), podemos compreender os seus significados e implicações. O caso repercutiu nas mídias brasileiras, conforme apresentado pelo jornal eletrônico *O Globo*:

A obra foi retirada das escolas de diversos estados após vídeo gravado pela diretora da Escola Ernesto Alves, Janaina Venzon. Segundo ela, o livro teria usado “palavras de baixo calão” e apresentaria situações envolvendo atos sexuais. 'O Avesso da Pele' faz parte do Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD), que avalia, seleciona e disponibiliza obras didáticas e literárias para escolas públicas das esferas federal, estadual e municipal. O livro foi selecionado para ser trabalhado no Ensino Médio e qualquer obra do programa teve de passar por avaliação de especialistas do PNLD e por educadores das próprias escolas. (Vista, 2024)

O pacto da branquitude, conceituado por Cida Bento (2022), emerge como elemento para analisar esse caso. Esse pacto, que busca preservar o privilégio branco ao ocultar as realidades desconfortáveis do racismo, pode ser identificado na decisão de



censurar uma obra que confronta o racismo estrutural. A narrativa explora as complexidades das relações raciais, mostrando como o racismo se manifesta em diferentes aspectos da vida cotidiana, desde a infância até a vida adulta. Ao aprofundar-se nas experiências e na subjetividade dos personagens, o autor revela como o racismo não é apenas um ato isolado, mas um sistema que afeta oportunidades e direitos, problematizando a realidade social e a necessidade de mudança.

Ao suprimir uma narrativa que expõe as injustiças do sistema, as autoridades escolares reforçam a hierarquia racial e tentam perpetuar o *status quo*, alegando que o livro contém “palavras de baixo calão”. No entanto, a obra é recomendada para aulas de literatura do ensino médio, em que a idade mínima dos alunos é adequada para o conteúdo. Além disso, o livro já foi avaliado e aprovado pelo Ministério da Educação e Cultura.

Os trechos da obra apontados como inadequados abordam experiências sexuais que são essenciais para o crescimento e a descoberta pessoal dos personagens jovens. Essa censura ocorre porque a sexualidade jovem ainda é um tabu em vários contextos culturais, percebido através de uma perspectiva moralizante que desconsidera a naturalidade e a importância dessa exploração na formação da identidade. Profissionais da educação que censuram essas passagens argumentam que são inadequadas para certos públicos, sem levar em conta o contexto da obra e a mensagem que o autor deseja transmitir.

Tenório utiliza essas narrativas para mostrar como os personagens enfrentam sua identidade, emoções e relações em um ambiente, muitas vezes, hostil e discriminatório. A censura a esses trechos foi questionada pelos pareceristas do PNLD e pelo próprio autor (Rádio Senado, 2024), pois ignora a realidade desses jovens em comunidades marginalizadas. Em vez de proteger o público, essa prática pode contribuir para a estigmatizar e silenciar questões sexuais e relacionais importantes para o desenvolvimento dos jovens.

O parecer do PNLD sobre a obra reconhece sua importância na promoção de reflexões sobre diversidade e direitos humanos, reforçando que a literatura juvenil deve abordar temas relevantes e contemporâneos. Há uma menção sobre palavras e termos que



podem ser inapropriados para o ambiente escolar, no entanto, justifica-se que elas fazem parte do contexto da obra e não uma apologia aos termos:

Há, portanto, trechos com expressões vulgares, de cunho sexual, e referência à violência e drogas. Contudo, fazem parte da lógica da narrativa, trazendo uma coerência interna para o narrado. Há uma coerência narrativa que procura revelar as tensões sobre a vida e suas reflexões e não fazer uma apologia ao uso de drogas, à violência contra a mulher, ao uso de expressões vulgares e sexuais. (Brasil, 2021, p. 1-2)

A obra, ao provocar reflexões sobre as estruturas de poder, pode ser considerada perigosa para aqueles que ocupam esses espaços de poder. Isso ocorre porque, como afirma Souza (2017), “a questão do poder é a questão central de toda sociedade. A razão é simples. É ela que nos irá dizer quem manda e quem obedece, quem fica com os privilégios e quem é abandonado e excluído” (Souza, 2017, p. 15). Dessa forma, reprimir o contato com essa obra é uma das estratégias da branquitude para evitar tais reflexões, que poderiam influenciar um levante dos oprimidos contra a elite branca e burguesa, reivindicando seus direitos a esses espaços de poder e não mais aceitando a violência como resposta às suas demandas.

Para discutir a censura, é necessário abordar como ela começou a ser instituída no Brasil como um instrumento de controle por parte daqueles que detêm o poder e desejam mantê-lo. A censura representava uma estratégia legal de controle social, instituída pelo Ato Institucional nº 5 (AI-5), promulgado em 1968, por meio do qual muitos artistas, músicos, escritores e cineastas tiveram suas obras restringidas ao público durante a ditadura militar no Brasil, sob o pretexto de conter a *subversão*. Borges e Barreto (2016) explica como essa dinâmica de censura ocorria e com base em quais argumentos:

Visando ao estabelecimento de uma visão positiva de si e de enfraquecimento ou interdição a discursos adversários (FOUCAULT, 1997 e 1999), os governos militares lançam mão de extenso repertório de medidas ancoradas em duplo propósito: conter as investidas do “inimigo” no plano ideológico e fortalecer a visão de que a “revolução” foi feita para o engrandecimento da pátria, em defesa da paz, da democracia, da família e em nome de princípios morais e “bons costumes”. Neste cenário de disputas simbólicas e por representações legítimas (BACZKO, 1985; GRAMSCI, 2002; CHARTIER, 1971), a censura, assim como a propaganda, tem lugar sinalizado na própria doutrina de segurança nacional, que prescrevia o entrelaçamento entre política cultural e segurança nacional (BUCCI e KEHL, 2004). Tratava-se, nesse front, de unificar o país em torno das narrativas elaboradas pelos e para os militares e, como contraface do mesmo processo, silenciar e deslegitimar as narrativas adversárias. (Borges; Barreto, 2016, p. 123-124)



As ações de controle incluíram revisão de livros, regulação de músicas, filmes e peças teatrais. Televisão, cinema, teatro e eventos culturais foram supervisionados pelo Departamento de Censura de Diversões Públicas (DCDP), garantindo *a moral e bons costumes*. Nesse contexto, ocorreram proibições como a de gravuras eróticas de Picasso, censura de sátiras políticas, e a imposição de componentes curriculares, como *Educação Moral e Cívica* e *Estudos de Problemas Brasileiros*, para promover a ideologia dos governos militares.

Durante a ditadura, os centros populares de cultura (CPCs), criados pela União Nacional de Estudantes (UNE) para promover uma cultura crítica e progressista, foram desmantelados. Isso refletiu o controle dos censores sobre a cultura, enquanto os críticos temiam o uso cultural para contestar o regime. A UNE, que defendia uma reforma universitária nacionalista, também foi reprimida, com sua sede atacada e incendiada (Alves, 1985; Reis; Ridenti; Motta, 2004; Brasil, 2014).

Quando consideramos a censura ao livro *O avesso da pele* em relação à censura estabelecida durante a ditadura militar, é possível notar semelhanças entre os cenários políticos e ideológicos da época e os discursos atualmente proferidos pelos representantes estatais que tentaram remover a obra das escolas. Isso inclui a similaridade dos discursos morais utilizados por ambos os períodos. Comparar esses contextos pode oferecer um melhor entendimento sobre como os detentores do poder se mantêm no controle em relação àqueles que são reprimidos por eles.

A censura do livro em escolas também pode ser analisada à luz do conceito de racismo institucional proposto por Silvio Almeida (2019). Este conceito se refere às práticas das instituições que, de maneira sutil e inadvertida, perpetuam a discriminação racial e a desigualdade:

No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas – o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. – e instituições privadas – por exemplo, diretoria de empresas – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade



racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos. (Almeida, 2019, p. 27)

Censurar obras que abordam racismo e identidade racial revela um viés institucional que suprime discussões sobre questões raciais, refletindo o racismo institucional. As estruturas educacionais marginalizam narrativas não hegemônicas, contribuindo para a invisibilização das comunidades negras. Essa prática perpetua desigualdades ao moldar currículos escolares para reforçar uma única narrativa, excluindo vozes não hegemônicas.

Nesse sentido, a censura do livro de Tenório pode ser analisada a partir da teoria do perigo de uma única história, de Chimamanda Ngozi Adichie. Segundo Adichie (2019), essa prática simplifica e distorce realidades, perpetuando estereótipos incompletos. Ela mesma, ao crescer lendo literatura europeia, viu-se incapaz de se identificar com personagens estrangeiros que não refletiam sua própria realidade: “Como eu só tinha lido livros nos quais os personagens eram estrangeiros, tinha ficado convencida de que os livros, por sua natureza, precisavam ter estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar” (Adichie, 2019, p. 13).

O avesso da pele, por abordar questões de racismo, identidade e violência policial, oferece uma perspectiva marginalizada na mídia. A censura desse livro pode ser vista como uma tentativa de suprimir vozes e experiências que desafiam a narrativa dominante, mantendo assim a “história única” sobre o que significa ser negro no Brasil. Essa censura reflete o medo e a resistência contra a pluralidade de histórias que podem desestabilizar o *status quo*. A obra de Tenório apresenta uma contranarrativa, revelando as injustiças enfrentadas pelas pessoas negras, algo que a “história única” tende a ignorar.

A resistência à censura de livros representa uma forma de enfrentamento ao racismo institucional. Movimentos sociais e educadores têm lutado para garantir uma educação mais inclusiva, que reconheça e valorize a diversidade racial e cultural do Brasil. Essa luta não se restringe apenas à defesa da liberdade de expressão, mas também à promoção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde todas as vozes e experiências são respeitadas e representadas.



4 Literatura e educação antirracista no enfrentamento ao pacto da branquitude

Kabengele Munanga (2005) oferece reflexões que contribuem de maneira sólida sobre a forma de como a censura de *O avesso da pele* reflete os desafios enfrentados na promoção da educação antirracista. Em vez de confrontar as questões raciais e estimular um diálogo crítico sobre o tema, esse tipo de censura perpetua o silêncio e a invisibilidade das vozes não-brancas, dificultando a compreensão e o combate ao racismo. A falta de *letramento racial* dos educadores e o comprometimento insuficiente do Estado em capacitar esses profissionais, somados aos princípios racistas nas estruturas da sociedade, criam um terreno fértil para esse tipo de censura. Segundo Munanga (2005):

Alguns dentre nós não receberam na sua educação e formação de cidadãos, de professores e educadores o necessário preparo para lidar com o desafio que a problemática da convivência com a diversidade e as manifestações de discriminação dela resultadas colocam quotidianamente na nossa vida profissional. Essa falta de preparo, que devemos considerar como reflexo do nosso mito de democracia racial, compromete, sem dúvida, o objetivo fundamental da nossa missão no processo de formação dos futuros cidadãos responsáveis de amanhã. (Munanga, 2005, p. 16)

Na jornada pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária, a literatura desempenha um papel crucial na educação antirracista, fornecendo reflexões e emoções que ressoam para além do livro literário.

Carla Akotirene (2019) enfatiza a necessidade de empoderar as identidades negras no ambiente educacional, principalmente através da aplicação da interseccionalidade, que é uma forma sensível de pensarmos a identidade em sua multiplicidade e sua relação com o poder. Isso nos permite perceber o encontro, a interação e a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e do cisheteropatriarcado (Akotirene, 2019). Em outras palavras, diante das articulações das questões raciais, de gênero, classe, sexualidade, entre outras formas de enunciação e diferenciação, que constituem as principais formas de opressão, torna-se possível compreender que diferentes formas de opressão interagem entre si e se reforçam mutuamente, de forma que considerar tais intersecções permite uma compreensão menos fragmentada, mais ampla e fiel sobre as desigualdades sociais.

Ao utilizar a literatura como uma ferramenta de empoderamento, os alunos negros encontram espelhos literários que refletem suas próprias experiências e desafiam os



estereótipos impostos pela sociedade. Através da identificação com personagens e narrativas que refletem sua realidade, os alunos são capacitados a desenvolver uma autoestima positiva e resistir ao racismo internalizado. Ao integrar obras literárias como *O avesso da pele* no currículo escolar, os alunos são convidados a explorar e confrontar as complexidades do racismo brasileiro de uma forma acessível e envolvente. A literatura se torna, assim, um instrumento para a conscientização e transformação social.

Desafiando normas estabelecidas, desconstruindo estereótipos e promovendo o respeito mútuo entre todas as identidades raciais, a literatura se torna uma aliada na luta contra o pacto narcísico da branquitude. Com um compromisso coletivo pela justiça racial e a transformação dos sistemas educacionais, podemos construir um futuro no qual a igualdade racial seja uma realidade concreta, e não apenas um ideal distante. Para alcançar esse objetivo, é fundamental também contar com o papel dos/das professores/as como agentes mediadores.

Em *Como ser um educador antirracista*, Pinheiro (2023) pauta o debate sobre raça, racismo, branquitude e poder, convocando os educadores a serem antirracistas na prática e demonstrando que é possível, sim, repensarmos nossas práticas pedagógicas e pensar práticas antirracistas em sala de aula, principalmente valendo-se de uma perspectiva afrocentrada, de reforço positivo, que é justamente o que propõem as leis 10.639/03 e 11.645/08, isto é, a história e cultura africana, afro-brasileira e indígena como centro do processo de ensino e aprendizagem; o reconhecimento e a valorização dessas histórias e culturas:

Mais do que uma opção, deve ser um compromisso histórico, um dever da escola, ser antirracista. A escola e, por sua vez, a professora e o professor precisam pautar a equidade racial em toda a sua estrutura: no corpo profissional, principalmente na ocupação dos espaços de poder escolares; na construção curricular, pautando os conhecimentos ancestrais africanos e indígenas fora de um lugar de estereotipagem e de rebaixamento; representar graficamente as pessoas negras e indígenas na estética da escola a partir de um lugar de posituação; **fomentar a leitura de literatura negra e indígena nas proposições didáticas escolares**; organizar na escola programas de formação de professores/as a partir da óptica do letramento racial; apresentar intelectuais e personalidades negras e indígenas aos/às estudantes, objetivando ressignificar a noção de humanidade e inteligência ainda hoje. (Pinheiro, 2023, p. 147-148, grifo nosso)

Fomentar a leitura de literatura negra e indígena nas proposições didáticas, assim como outras questões e temas que confrontam e questionam o currículo hegemônico



eurocentrado, pressupõe uma descolonização dos currículos, movimento que já vem acontecendo há algum tempo, mas que sempre gera resistências, tensões e conflitos, já que se relaciona aos interesses de grupos dominantes, portanto, ao poder, e configura-se como um território em disputa. Superar a perspectiva eurocêntrica é essencial para uma ruptura epistemológica e cultural na educação brasileira, da qual tanto necessitamos (Gomes, 2012).

Pela temática e toda a discussão ensejada na obra *O avesso da pele*, podemos considerá-la como uma grande contribuição ao processo de ruptura epistemológica e cultural na educação brasileira, bem como para a luta antirracista. Podemos considerá-la, portanto, como uma literatura afro-brasileira e antirracista que, pode e deve ser apreciada, do ponto de vista estético e literário, e utilizada em sala de aula como um material para a (re)educação das relações étnico-raciais, do ponto de vista político e pedagógico. Como características de uma literatura afro-brasileira, Evaristo (2009) destaca que:

Sem pretensão de esgotar a temática sobre o que seria a literatura afro-brasileira, as considerações aqui levantadas apenas buscam situar a existência de um discurso literário que, ao erigir as suas personagens e histórias, o faz diferentemente do previsível pela literatura canônica, veiculada pelas classes detentoras do poder político-econômico [...]. Pode-se dizer que um sentimento positivo de etnicidade atravessa a textualidade afro-brasileira. Personagens são descritos sem a intenção de esconder uma identidade negra e, muitas vezes, são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira. Esses processos de construção de personagens e enredos destoam dos modos estereotipados ou da invisibilidade com que negros e mestiços são tratados pela literatura brasileira, em geral (Evaristo, 2009, p. 19-20)

Nesse sentido, a obra de Tenório, ainda nas palavras de Evaristo (2009), como um texto afro-brasileiro que afirma um “contra-discurso à literatura produzida pela cultura hegemônica” está pautado “pela vivência de sujeitos negros/as na sociedade brasileira trazendo experiências diversificadas” (Evaristo, 2009, p. 27). A obra diz o que querem calar, revela o que querem ocultar, desnuda o que querem encobrir ao tratar, sobretudo, da exclusão que as pessoas negras sofrem na sociedade brasileira em diversos aspectos da vida humana, se não, em todos. A obra denuncia, característica do antirracismo (Pinheiro, 2023), mas também anuncia um porvir mais promissor por meio do potencial sensibilizador que possui e que pode contribuir para despertar mentes e corações e promover mudanças importantes.



Conclusão

A censura ao livro *O avesso da pele*, constitui-se, como discutido ao longo do trabalho, como mais uma manifestação do pacto da branquitude para a manutenção do *status quo* no que diz respeito à questão racial no país. Também se insere nas discussões sobre os “processos de ensinar e aprender em meio a relações étnico-raciais, no Brasil” (Gonçalves e Silva, 2007, p. 489).

Embora a diversidade seja algo que está presente na nossa sociedade de forma inerente e não algo a ser construído, mas sim a ser celebrado, como aponta Pinheiro (2023), a sua negação é prática comum e, no ambiente escolar, não poderia ser diferente. Esse ocultamento da diversidade no Brasil, que não é fenômeno recente, traz prejuízos de toda ordem e contribui para reforçar mitos como o da democracia racial e o da cordialidade do povo brasileiro, bem como reforçar o sentimento de inferioridade e de não pertencimento por parte de grupos subalternizados. E são estes mesmos grupos, aliados a movimentos sociais, na maioria das vezes, que vão reagir ao ocultamento, fazendo-se enxergar, como nos apontam Gonçalves e Silva (2007).

A obra de Tenório é uma reação por meio da literatura, para a promoção da discussão sobre diversidade, de maneira geral, e da diversidade étnico-racial, de maneira específica. Ademais, a obra contribui, ao nosso ver, para a tentativa de implementação, de fato, da lei 10.639/03 relativa à obrigatoriedade do ensino de história e culturas africanas e afro-brasileira no sistema educativo brasileiro. Apresenta-se como um material político-pedagógico a ser trabalhado em sala de aula, pois fornece uma descrição de como se dão as relações raciais entre negros e brancos no Brasil, bem como da situação de negros e negras no que diz respeito a gênero, raça, classe, condições psíquicas etc. a partir dos impactos do racismo nas suas vidas. Uma melhor compreensão dessas relações aliada a um debate responsável sobre suas causas e consequências pode contribuir para a educação das relações étnico-raciais e, por conseguinte, para o combate ao racismo e às desigualdades raciais.

Como uma das dificuldades apontadas para a implantação de uma gestão voltada para a diversidade e para a implementação da referida lei nas escolas brasileiras, e que podemos considerar como mais um motivo para a censura da obra de Tenório, Gomes



(2011) ressalta a tendência de hierarquização das desigualdades por muitos gestores de escolas, que acabam dando pouca importância à desigualdade racial, que é frequentemente vista como subordinada à desigualdade socioeconômica.

A partir dos estudos de diversos(as) intelectuais negros(as) sobre raça, racismo e relações raciais no Brasil, presentes ao longo deste trabalho, é possível depreender que a tendência de hierarquização das desigualdades também configura-se como uma estratégia da branquitude, para tentar justificar as mazelas sofridas pela população negra como fruto, apenas, de condições socioeconômicas precárias, desconsiderando e camuflando os impactos causados pelo racismo estrutural em todas as esferas da vida dessa população.

A ressignificação de raça, assim como a sua politização, contribuições do Movimento Negro no Brasil e de outros movimentos ao redor do globo, resultando em vários estudos e teorias, foram essenciais para a visibilização da questão étnico-racial e para o reconhecimento de direitos, como o direito à diversidade. Segundo Gomes (2012),

Ao politizar a raça, esse movimento social desvela a sua construção no contexto das relações de poder, rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, sua cultura, práticas e conhecimentos; retira a população negra do lugar da suposta inferioridade racial pregada pelo racismo interpreta afirmativamente raça como construção social; coloca em xeque o mito da democracia racial. (Gomes, 2012, p. 731)

Considerando que mudanças podem gerar incômodo, quando as mudanças de paradigmas colocam em xeque determinados aspectos, como tirar as pessoas de suas zonas de conforto, convocá-las para as suas responsabilidades, fazê-las repensar sobre suas crenças e atitudes diárias, bem como levá-las a questionar-se sobre os seus privilégios e os de seu grupo, incômodo e desconforto podem (e devem) fazer parte do processo, se não há abalo das estruturas atuais, não há mudanças reais e efetivas.

Nesse sentido, considerando todo o potencial estético da literatura aliado ao potencial de transformação social de realidades, o livro *O avesso da pele* se inscreve como escrituras da população negra brasileira, e sobre isso, Evaristo (2020) chama a atenção para que “a nossa escritura não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa-grande’, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2020, p. 54). A branquitude não só se incomoda como se vê ameaçada pela contação de histórias e pela construção de contranarrativas a partir das experiências vividas pelas pessoas negras



sobre raça e racismo, já que estas podem sensibilizar e conscientizar negros e não negros a partir da compreensão mais aprofundada das relações raciais no Brasil e de como o racismo opera, promovendo mudanças de atitudes em relação ao combate ao racismo e a outras formas de discriminação.

Ao trazer as experiências vividas pela população negra, Tenório vai de encontro às narrativas hegemônicas contadas e impostas pelas pessoas brancas e que oferecem uma visão única da(s) realidade(s). Sobre o perigo de uma história única, Adichie (2019) alerta que “é assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (Adichie, 2019, p. 22). A autora relaciona a história única ao poder que detêm determinados grupos em relação a outros, reforçando estereótipos, visões preconceituosas e reducionistas: “o poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva” (Adichie, 2019, p. 23). Por fim, a autora valoriza a pluralidade de ideias, pensamentos, visões de mundo, conhecimentos e culturas por meio de múltiplas histórias-realidades:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. (Adichie, 2019, p. 32)

Ao trazer as escrevivências da população negra brasileira através de múltiplas vozes, experiências e vivências, Tenório desafia o sistema e o pacto da branquitude não só politizando a raça, como contribuindo, também, para a racialização das pessoas brancas, algo tão necessário para o entendimento do que é a branquitude e para combatê-la (Bento, 2022).

É necessário que o indivíduo branco se perceba racialmente, saindo da invisibilidade, da neutralidade, para que possa enxergar a si mesmo, os seus privilégios e encare suas responsabilidades, engajando-se no combate ao racismo, já que “não temos um problema negro no Brasil, temos um problema nas relações entre negros e brancos. É a supremacia branca incrustada na branquitude [...]” (Bento, 2022, p. 14-15).

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70667.p70-89>

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALVES, Maria H. Moreira. **Estado e oposição no Brasil (1964-1984)**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BORGES, Arleth Santos; BARRETO, Renata Caldas. Ditadura, controle e repressão: revisitando teses sobre os governos militares do Brasil. **Revive - Revista de Ciências do Estado**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 107-129, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revive/article/view/e5010>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Selo Negro, 2022.
- BRASIL. Ministério da Educação. Programa Nacional do Livro Didático. **Parecer sobre a obra O avesso da pele**. Brasília, DF: MEC, 2021. Disponível em https://drive.google.com/drive/folders/1OzWbVCF7gIkKMxJkP4kqFL_AelFxfj4wO. Acesso em: 18 set. 2024.
- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório Final**. Brasília: CNV, 2014. v. 1. Disponível em: https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/volume_1_digital.pdf. Acesso em: 11 nov. 2024.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Livros proibidos, ideias malditas: o Deops e as minorias silenciadas**. 2. ed. São Paulo, Ateliê, 2002.
- EVARISTO, Conceição. **Escrevivências: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. E-book. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2024.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, Portugal, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. **RBPAAE**, Brasília, v. 27, n. 1, p. 109-121, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/rbpae/article/view/19971>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 3, n. 63, p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/2745>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- MUNANGA, Kabengele (org.) **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, 2005.
- PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.



PINHO, Osmundo. Um enigma masculino: interrogando a masculinidade da desigualdade racial no Brasil. **Universitas Humanística**, Bogotá, v. 77, n. 77, p. 227-250, 2014. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5945>. Acesso em 12 jun. 2024.

RADIO SENADO. Jeferson Tenório fala de "O avesso da pele", de racismo e de censura de livros. Entrevistado: Jeferson Tenório. Entrevistador: Anderson Mendanha. [S. l.]: Radio Senado, 05 abr. 2024. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/autores-e-livros/2024/04/05/autores-e-livros-314-6-e-7-04-2024>. Acesso em: 11 nov. 2024.

REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **O golpe e a ditadura militar: 40 anos depois (1964-2004)**. Bauru: Edusc, 2004.

SANTOS, Emily. "O Averso da pele": livro que debate racismo é censurado em escolas de 3 estados por reação equivocada ao conteúdo, alertam especialistas. **Portal G1 Educação**, postado em 03 de março de 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2024/03/08/o-avesso-da-pele-livro-que-debate-racismo-e-censurado-em-escolas-de-3-estados-por-reacao-equivocada-ao-conteudo-alertam-especialistas.ghtml>. Acesso em: 11 nov. 2024.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

VISTA, Isa Morena. Livro "O avesso da pele" retorna a escolas do Paraná e de Goiás após censura. **O Globo**, Rio de Janeiro, 9 de abril de 2024. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/04/09/livro-o-avesso-da-pele-retorna-a-escolas-do-parana-e-de-goias-apos-censura>. Acesso em: 10 maio 2024.

Recebido em: 29/06/2024.

Aceito em: 16/10/2024.



“DESCULPA, É QUE VOCÊ NÃO TEM CARA DE...”: a branquitude e o privilégio da normalidade em ambientes corporativos***“I’M SORRY, IT’S THAT YOU DON’T LOOK LIKE...”: whiteness and the privilege of normality in corporate environments***

Marllon do Nascimento Conceição *

Resumo

O presente artigo propõe discussão acerca das relações entre raça, trabalho e poder a partir do entendimento que Bento (2002) e Schucman (2012) apresentam sobre o conceito de branquitude. Para as autoras, tal conceito tem sido determinante na estrutura das relações raciais, sobretudo no contexto brasileiro. Por isso, é de suma importância que seja tomado como referência também para as relações trabalhistas. Verifica-se, portanto, que, no Brasil, assim como em outras sociedades forjadas na exploração escravagista, trabalho e raça estão imbricados e seus desdobramentos permanecem produzindo marcações sociais hierarquizadas. Observa-se ainda que a principal delas está ligada ao estereótipo de ocupação de cargos subalternos e de liderança. Qualquer perfil que subverta tal pressuposição é encarado com surpresa — aqui denominada *susto racial* — geralmente através da linguagem, evidenciando o que Carneiro (2023) avalia como “dispositivo de racialidade”. A branquitude, apoiada no privilégio da normalidade, perpetua valores e práticas excludentes, fomentando a estrutura racista (Almeida, 2019) que organiza a sociedade. Desse modo, buscou-se investigar, por meio de revisão bibliográfica e reflexão teórica, os modos de organização e ação do racismo nas relações trabalhistas brasileiras, sobretudo em cargos de liderança, comumente associados a perfis brancos, além de suas implicações pessoais e sociais. Concluiu-se que a meritocracia não se sobrepõe às questões raciais, agindo apenas como mais um fator que desvirtua o foco sobre a influência racial nas relações de poder. Observando-se também que, mesmo após os muitos anos que separam a escravidão das ações afirmativas, pessoas negras permanecem como figuras não reconhecidas em postos de relevância, posições de destaque, decisão e poder, sobretudo em ambientes corporativos.

Palavras-chave: linguagens; branquitude; trabalho; relações raciais.**Abstract**

This article proposes a discussion about the relationships between race, work and power based on the understanding that Bento (2002) and Schucman (2012) present about the concept of whiteness. For the authors, this concept has been decisive in the structure of racial relations, especially in the Brazilian context. Therefore, it is extremely important that it is also taken as a reference for labor relations. It is confirmed, therefore, in Brazil, as in other societies forged in slavery exploitation, that work and race are intertwined and their developments continue to produce hierarchical social markings. It is also observed that the principal one is linked to the stereotype of occupying subordinate positions and of leadership. Any profile that subverts this assumption is met with

* Mestre em Relações Étnico-Raciais pelo CEFET-RJ, Brasil. Professor da Educação Básica dos municípios do Rio de Janeiro e de Nova Iguaçu, Brasil. E-mail: marllon0109@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

surprise, here called racial scare, generally through language, highlighting what Carneiro (2023) evaluates as a “raciality device”. Whiteness, supported by the privilege of normality, perpetuates exclusionary values and practices, fostering the racist structure (Almeida, 2019) that organizes society. In this way, we sought to investigate, through bibliographical review and theoretical reflection, the modes of organization and action of racism in Brazilian labor relations, especially in leadership positions commonly associated with white profiles, in addition to their personal and social implications. Concluding that meritocracy does not overlap with racial issues, acting as just another factor that distorts the focus on racial influence in power relations. It should also be noted that, even after the many years that separate slavery from affirmative action, black people remain unrecognized figures in positions of relevance, prominent positions, decisions and power, especially in corporate environments.

Keywords: languages; whiteness; work; race relations.

Introdução

O presente artigo pretende discutir como operam os critérios da branquitude em contextos profissionais, apresentando o conceito de *susto racial* como produto de tais critérios e, ao mesmo tempo, fator estruturante das subjetividades. Importa dizer que se entende *susto racial* como o impacto ocasionado pela presença da pessoa negra em um espaço de liderança e poder, acontecendo todas as vezes em que se quebra a expectativa de que determinada função deveria ser realizada por uma pessoa branca, dadas as inúmeras qualificações exigidas para exercê-la, além da total naturalização dos perfis correspondentes a cada cargo. Tal *susto* se dá de inúmeras formas: olhares arregalados ou enviesados, sobrancelhas levantadas, desconfiança sobre a capacidade profissional, costas viradas em sinal de não reconhecimento daquela figura como autoridade ou simplesmente a frase: *Ah, é você?*

Além disso, este artigo pretende discutir de que modo a questão racial permeia as relações de poder quanto à ocupação de espaços considerados *ilegítimos* para pessoas negras na sociedade brasileira, como cargos de chefia, gerência, liderança, presidência, ou qualquer outro que simbolize poder e tomada de decisão. Além de poucos ou nenhum representante da população negra nesses espaços, quando há, é quase sempre para corroborar o discurso do mérito e de um antirracismo *pró-forma*, especialmente em ambientes corporativos, nos quais o racismo se revela muitas vezes de forma sutil, mas sem deixar de apresentar seu aspecto violento e desumano.



As relações de trabalho no Brasil estão desde sempre diretamente ligadas às questões étnico-raciais. Historicamente, essas relações sempre foram atravessadas por uma orientação racista que direcionava quem ocuparia determinados postos. Pela conjuntura escravocrata, naturalizou-se que pessoas negras deveriam estar em papéis sociais subalternizados, sempre em posição de subserviência diante de pessoas brancas. A perspectiva eugenista, por meio da associação entre brancura e progresso, colaborou para a fundamentação de tal pensamento. Com o fim da escravidão, herdou-se, entre outras atrocidades, o hábito de não oportunizar de maneira equânime a inserção, permanência e ascensão de pessoas negras em espaços de liderança, poder, tomada de decisões e prestígio social.

Qualquer mudança que ressignifique essa lógica é, minimamente, estranhada por todos, brancos e negros, uma vez que a perversidade sistêmica e estrutural do racismo faz com que pessoas negras, também, não se vejam como capazes de ocupar aqueles espaços, sintam-se desconfortáveis ou vejam como algo estranho o fato de alguém com seus mesmos traços fenotípicos ocupando-os. Esse desconforto pessoal e social causado pela quebra de expectativa se evidencia de muitas formas, pois o racismo brasileiro é o que se pode chamar, paradoxalmente, de agressividade sutil. Olhares enviesados, meias palavras, aparência de surpresa, espanto, medo, decepção podem representar muito bem o pensamento racista tanto quanto atos, palavras ou expressões verbais.

Nesse contexto, cabe observar que a origem das relações trabalhistas no Brasil está diretamente ligada ao projeto exploratório de colonização. Ou, ainda, como afirma Holanda (1995, p. 48), “pode dizer-se que a presença do negro representou sempre fator obrigatório no desenvolvimento dos latifúndios coloniais”. Desde a chegada dos primeiros europeus, o trabalho foi utilizado como mecanismo de dominação, em que a força intelectual era ditada pelos brancos enquanto o trabalho braçal era exercido pelas demais raças, a princípio os indígenas e, em seguida, os africanos escravizados. Desses povos, foram retirados os saberes, práticas e tecnologias que garantiam a perpetuação do poder dos colonizadores. E assim também se construiu o imaginário social de quais são os corpos que têm o perfil para mandar e para obedecer.

Atualmente, anos após a abolição, ainda em uma sociedade que visa o lucro acima de quaisquer outros valores, colhemos os frutos da ideologia escravocrata, segundo a



qual, pessoas negras não têm perfil de liderança, conhecimento técnico, capacidade de raciocínio, incapazes de gerenciar, devendo seguir sua suposta aptidão natural para os trabalhos braçais, de execução simples e comandada por pessoas com maior capacidade que, não por acaso, são majoritariamente brancas.

Desse modo, dissociar trabalho e raça, sobretudo no contexto brasileiro, é ignorar a profunda elaboração da construção subjetiva que envolve tais categorias. O sujeito, ao se pensar profissional de determinada área, precisa antes ver aquilo como um espaço possível de atuação. A ausência de pessoas negras em posições de liderança contribui para a exclusão de negros de espaços de poder e decisão.

O pensamento neoliberal em voga reitera de diversas maneiras a teoria de que o reconhecimento profissional que permite mobilidade social é resultado apenas de um esforço pessoal (meritocracia). Assim, o neoliberalismo ataca as coletividades reproduzindo, propositalmente, a coletividade do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2002) na qual se insere. Acreditar que cada pessoa ocupa o posto de trabalho para o qual se esforçou, sem considerar qualquer outro fator, é isentar de responsabilidade todas as demais variáveis que influenciam o mercado de trabalho e estruturam a sociedade de modo geral.

“O perfil da nossa empresa”

Quando se observa um número expressivo de corpos com as mesmas características ocupando os mesmos lugares, sobretudo em uma sociedade tão miscigenada e diversa como a brasileira, perde valor o argumento meritocrático, sobre o qual acreditava-se que o esforço de cada indivíduo era o que garantia ou não suas oportunidades e conseqüente mobilidade dentro dos espaços de trabalho.

Sobre isso, Bento acrescenta que

o conceito comum de meritocracia é o de um conjunto de habilidades intrínsecas a uma pessoa que depende esforço individual e não estabelece nenhuma relação dessas “habilidades” com a história social do grupo a que ela pertence e com o contexto no qual está inserida. Ou seja, a meritocracia defende que cada pessoa é a única responsável por seu lugar na sociedade, seu desempenho escolar e profissional etc. Parte de uma ideia falsa para chegar a uma conclusão igualmente falsa. (Bento, 2022, p. 21)



Ocorre que, por tudo que foi exposto anteriormente, convencionou-se no Brasil a adoção do *perfil* em detrimento do mérito. Dessa forma, forjou-se uma sociedade na qual há lugares para brancos e lugares para negros, funções para brancos e funções para negros, postos de trabalho para brancos e postos de trabalho para negros. O que chamo de “susto racial” acontece quando esse *status* é alterado de alguma forma.

Bento, a partir de suas experiências, corrobora que, dentro dos espaços institucionais, tais questões

são tratadas a partir de uma perspectiva “racional”, que busca justificar as desigualdades a partir da ideia de mérito. Ou seja, se constatamos representação excessiva de pessoas brancas nos lugares mais qualificados é porque elas mereceram isso, e a ausência de negras e negros e de outros segmentos deve-se ao fato de não estarem devidamente preparados. (Bento, 2022, p. 19)

A duras penas e à custa de muita luta e resistência, o cenário vem se alterando dentro das instituições. Muito em razão de lutas permanentes, haja vista a questão das ações afirmativas, a dificuldade em estruturá-las, em setores públicos ou privados, e o constante questionamento por parte dos que ocupam os espaços de poder sobre sua validade e necessidade. Até o momento, podem ser percebidos avanços nítidos nesse sentido, uma vez que, embora seja ainda raro, já não é impossível ver pessoas negras, forjadas em um letramento racial crítico, com noção de pertencimento, apropriadas das epistemologias não canônicas, ocupando espaços de prestígio, liderança, tomada de decisões.

O pensamento capitalista, neoliberal, busca subterfúgios em sua própria estrutura para manter aquilo que acredita sem, no entanto, entrar em um embate com forças opostas. Tal movimento é da natureza do capitalismo, por isso perdura.

Apoiado na ideia de que o capitalismo é “uma forma sistemática de discriminação, que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes, que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender do grupo racial ao qual pertençam”, Almeida (2019, p. 25) analisa as muitas discrepâncias de valorização entre o trabalho exercido majoritariamente por uma raça ou outra. Nessa perspectiva, racismo e capitalismo estão imbricados, reproduzindo uma contínua discriminação que afeta diretamente as relações sociais em todas as suas dimensões.



Isso se efetiva no cotidiano de modo intenso, porém, na maior parte das vezes, de forma velada, a ponto de muitos negarem a existência do racismo, creditando ao mérito e ao esforço pessoal a questão da desigualdade. Reforçam o pensamento de que todos partem do mesmo lugar, com as mesmas oportunidades e, então, não faria sentido evidenciar aquilo que supostamente não existe. Com isso, enganam-se e criam falsas e cômodas verdades largamente reproduzidas.

Quase sempre, em nosso país, a questão não é de esforço, disposição ou conquista, mas de oportunidades, privilégios e mobilidade social. Quando um negro ou uma negra subvertem a ordem de subalternização pré-estabelecida, é comum que outras pessoas (em geral, brancas) tentem usar essas histórias exatamente para justificar que qualquer pessoa pode atingir tal objetivo e que as oportunidades estão disponíveis para todos, o que é, obviamente, uma falácia. Entretanto, o discurso meritocrático é tão contundente que chega a ser referendado, também, por alguns negros e negras que consideram sua ascensão fruto apenas de um empenho pessoal, pois isso torna socialmente mais nobre o prazer da conquista.

A meritocracia se mostra ainda mais falaciosa quando se observa um outro dado: à medida que aumenta o grau de escolaridade, aumenta a discrepância salarial entre brancos e negros. Ou seja, não é só uma questão de esforço conforme se costuma dizer no senso comum. Tudo colabora para o apagamento e a inexistência da pessoa negra como indivíduo, não como massa homogênea a ser explorada. A necropolítica (Mbembe, 2018b), antes de ser um conceito, é uma prática social que pode ser ao mesmo tempo violenta e sutil, de perpetuação de um exercício de poder, que se transforma ao longo dos anos sem, no entanto, perder a essência nociva.

Cabe aqui, então, falar de mortes no plural. Falar das políticas de morte, das incontáveis estratégias forjadas para a manutenção desse poder, sempre pensando e constituindo novas formas de assujeitamento do outro.

Em seu ensaio intitulado *Necropolítica*, Mbembe entende que

a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder. (Mbembe, 2018b, p. 123)



Desse modo, reconhecemos ao longo da história humana diversos momentos em que a necropolítica se realizou, muitas vezes de forma explícita, violenta, e outras vezes de forma sutil, sorrateira, porém não menos cruel.

Ao teorizar sobre tais atos ao longo da história humana, Mbembe (2018b) nos ajuda a refletir sobre os contextos que vão ditar quem são aqueles que serão mortos e quem são aqueles a quem será permitido viver. E, para além disso, igualmente interessante e necessário é refletir sobre quem detém essa soberania da escolha de quem vai viver ou morrer. A constatação é que o controle sempre esteve nas mesmas mãos e as escolhas são sempre para que o poder ali permaneça.

Ora, por que ainda hoje no Brasil é tão surpreendente a presença de um negro ou de uma negra em posição de liderança? Em grandes empresas da sociedade brasileira, em que posição estão as pessoas negras? Lançando um olhar ainda mais específico, que espaços são comumente associados aos negros e negras no mercado de trabalho e por quê?

Cabe aqui apresentar a seguinte evidência.

Uma pesquisa realizada pelo Quero Bolsa, utilizando dados do Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), apontou que apenas 3,68% dos cargos de liderança em geral são ocupados por pessoas negras (pretos e pardos) em São Paulo. Negros recebem, em média, 8% a menos do que profissionais brancos exercendo as mesmas funções de liderança.

Apesar de os negros serem maioria nas universidades públicas (50,3%), os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostram que ocupam apenas 30% dos cargos de liderança no país.

Uma pesquisa do Instituto Ethos com as 500 empresas de maior faturamento do Brasil aponta que os negros são de 57% a 58% dos aprendizes e trainees, mas na gerência eles são 6,3%. No quadro executivo, a proporção é ainda menor: apenas 4,7% são negros. (Nunes, 2020)

É notório o número reduzido de pessoas negras ocupando posições de liderança em ambientes corporativos no Brasil. Atualmente, embora esse número esteja em ascensão, ainda causa estranhamento para grande parte da sociedade, uma vez que esta julga que não seriam espaços legítimos para o povo negro.

Ao longo dos anos, todo o repertório formal de saberes socialmente valorizados foi de acesso restrito. A população negra não tinha sequer a possibilidade conhecê-lo. Tal discrepância estabeleceu fissuras sociais entre negros e brancos e suas capacidades



técnicas. A falta de conhecimento até hoje atribuída aos negros e utilizada como justificativa para que não ocupem espaços de liderança foi produzida, estruturada, pensada para acontecer de tal forma. Agora, uma vez conquistado o acesso, são inúmeras as tentativas de desqualificação desse saber, para que se mantenha a hegemonia do poder nas mãos dos que sempre o tiveram, o que Mbembe (2018b) chama de “exercitar a soberania”.

A ausência de questionamento de tais práticas já naturalizadas ajuda a estabelecer uma suposta normalidade em que se apoiam aqueles que tentam justificar a surpresa ao se depararem com corpos negros em espaços outrora ocupados exclusivamente por brancos. O corpo negro ocupando um cargo de prestígio em um espaço corporativo é ainda uma subversão, resultando em um estranhamento naturalizado e repleto de justificativas preestabelecidas para essa quebra de expectativa do padrão.

Embora em contexto diverso da escravidão no Brasil, cabe citar o que Foucault (1977) chama de mecanismo de controle social, na medida em que se observa o *modus operandi* do racismo aqui. A disputa pelo espaço social e as relações de poder engendradas nela pressupõe que haverá sempre as figuras do dominador e do dominado, garantindo a manutenção desse controle de modo formal e informal, interno e externo, em uma constante relação de forças, nesse caso tensionadas pelas relações de trabalho.

O pacto da branquitude e o privilégio da normalidade

É comum que atualmente, especialmente no Brasil, questione-se a categoria denominada *branquitude*, afinal, é um termo que vem se difundindo juntamente com os debates no campo das relações étnico-raciais e que, aos poucos, vem estruturando e sendo também estruturado pelos estudos nesse campo. No entanto, a discussão do papel social do branco como raça tem sido, muitas vezes, mal elaborada e, conseqüentemente, mal compreendida tanto pelo senso comum quanto pela comunidade acadêmica, sobretudo por aqueles que ainda entendem o preconceito e a discriminação como questões puramente ligadas à classe e não à raça. Schucman salienta que

a raça, como categoria sociológica, é fundamental para a compreensão das relações sociais cotidianas, não só no que diz respeito à experiência local, mas, também, nacional e global. A ideia de raça está presente em diferentes



experiências da vida social: nas distribuições de recursos e poder, nas experiências subjetivas, nas identidades coletivas, nas formas culturais e nos sistemas de significação. Contudo, mesmo que a ideia de raça produza efeitos concretos no Brasil, falar dela e de racismo é estar em terreno movediço, considerando um país que ainda se identifica e se atribui, como marca positiva da identidade nacional, valores de miscigenação cultural e mistura racial (Winant, 2011). No cotidiano brasileiro, esses temas ainda constituem um tabu, já que o racismo brasileiro revela a faceta contraditória desse discurso, que sedimenta e estrutura não só desigualdades socioeconômicas, mas também simbólicas e culturais, relativas à população não branca do Brasil. (Schucman, 2020, p. 28)

O primeiro ponto a ser destacado é que o termo branquitude não tem relação direta com o tom de pele e nem tampouco com fatores biológicos, posto que não há qualquer qualidade que seja natural à pessoa branca somente pela ausência de melanina. O que se discute é como essa diferença é entendida e construída socialmente, estabelecendo modelos, padrões, normatizações que favorecem pessoas que possuem determinadas características.

De acordo com Schucman, a branquitude deve ser 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. 7)

Trata-se, portanto, de uma condição de privilégio de uma determinada parcela da população em detrimento de outra que, embora seja quantitativamente majoritária, como no caso da população negra no Brasil, sofre o estigma (Goffman, 2008) das chamadas minorias, em favor da manutenção de poder do grupo até então constituído como superior.

O termo *privilégio* é constantemente mal compreendido. Por isso, cabe contextualizá-lo no que diz respeito aos estudos étnico-raciais. Quando nos referimos ao branco como privilegiado, não estamos dizendo que este obteve tudo facilmente, sem esforço ou mérito, ou que apenas o fato de ser branco tenha lhe garantido ocupar posições de maior prestígio (o que não seria surpresa se acontecesse). Entretanto, o que importa dizer é que a condição de normalidade, neutralidade e padronização garantem acessos, visto que a presença da pessoa branca em espaços de poder é considerada naturalmente legítima.



Desse modo, a pretensa normalidade estabelece o privilégio de não ser questionado ou simplesmente estranhado naquele papel social. Em uma sociedade como essa, não é raro que mesmo pessoas negras estranhem outras em posições de liderança, ou ainda, que tenham dificuldade de se ver ocupando tais posições, como se aquilo não pudesse lhes pertencer, já que o *normal* é ver pessoas brancas ali.

Ao lermos Achille Mbembe, em especial a *Crítica da razão negra*, impõe-se a reflexão sobre o fato de que “pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições autóctones de servidão” (Mbembe, 2018a, p. 32-33). A exploração do negro se deu de forma diferente dos demais povos outrora explorados. Não havia a intenção de colonizar para fazer dele semelhante ao branco, mas sim para retirar dele qualquer resquício de humanidade, animalizando-o ou mecanizando-o, fazendo com que ele visse a si mesmo como menor ou nada perante aqueles que o dominavam.

Ser associado a um animal desprovido de racionalidade coloca a pessoa negra no lugar daquele que precisa de orientação, ordem, molde e, conseqüentemente, domesticação. Tudo isso embasa o processo de dominação que é não só pragmático, mas ideológico, pois opera na consciência coletiva de que pessoas com determinadas características e comportamentos estarão sempre abaixo de outras cujas características são supervalorizadas.

Lia Schucman lista oito pontos de caracterização global da branquitude, elencados por Ruth Frankenberg, socióloga britânica:

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 locus 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 esses e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos. (Schucman, 2020, p. 73)

Esses pontos elencados apresentam elementos que podem auxiliar a definir o que seria a branquitude, inclusive distanciando o conceito de um aspecto puramente biológico, problematizando sua ocorrência e apontando semelhanças em diversas sociedades forjadas em uma estratificação racial.

Essa mudança de perspectiva, ao se questionar o que sempre foi encarado como normalidade e universalidade, é o mote dos estudos acerca da branquitude. Bento sublinha que

Há vários estudiosos que destacam três ondas para delimitar o contexto de estudos sobre branquitude. Intelectuais negros no século XIX e da primeira metade do século XX descreveram e questionaram as estruturas da supremacia branca nos Estados Unidos, constituindo a primeira onda. [...] a fundação histórica dos estudos sobre branquitude é reconhecida a partir das obras de Du Bois. Ele destaca que preconceito racial, racismo institucional e supremacia branca formavam a base da sociedade dos Estados Unidos. Numa segunda onda, [...] escritoras como Toni Morrison ajudaram os estudos a migrarem do foco individual para análises de prática de discurso que tornavam a branquitude invisível. [...] pesquisadores analisaram como as instituições legais definem quem é branco e assim distribuem acesso a material e a avanços ligados à branquitude. [...] Na terceira onda, a branquitude aparece sempre muito ligada às reações brancas diante do aumento da presença de negras e negros em lugares antes frequentados só por brancos. A ampliação das vozes negras que denunciam a apropriação dos bens materiais e imateriais da sociedade pelos brancos e clamam por justiça e reparação ameaçam a supremacia branca. (Bento, 2022, p. 55-57)

Embora o foco desta investigação seja direcionado às relações de trabalho, não é apenas ali que a branquitude se evidencia, pois atravessa as relações sociais de modo abrangente, não ficando restrita a esse ou aquele ambiente. Em uma sociedade como a nossa, o racismo vai criando afluentes para fazer circular seu ideal de dominação e opressão, sustentado pelo capital. Ou ainda se ramificando e ressignificando e trazendo



novos modos de se apresentar. O racismo, como tudo que é inerente ao humano, está atrelado à compreensão das relações.

No Brasil, em especial, por conta dos muitos anos de um projeto exploratório de colonização, a população se habituou a ver em determinados espaços os mesmos perfis. E, embora a condição racial estivesse desde sempre estruturando todas as relações, o mito de uma democracia racial pautada na miscigenação atrasou as possibilidades de um enfrentamento efetivo. Afinal, se não há racismo, não há por que combatê-lo.

É importante destacar que a racialização humana tem origem em um grupo que visava um processo de dominação do que entendia como sendo *o outro*: aquele que é diferente e precisa ser *civilizado* para ser visto como minimamente parecido com o padrão. Sabendo-se que esse *outro* jamais será tratado como o *modelo*; por mais que se assemelhe, ele vai ter a possibilidade de, no máximo, aproximar-se dele e ainda a ele ser grato por isso, estando, no entanto, sempre nivelado socialmente abaixo, visto que é impossível atingir todas as características do padrão hegemônico. A branquitude se coloca como o *eu*, todo o restante é alteridade, o *outro*.

Bento, acerca da branquitude, afirma que

não temos um problema do negro no Brasil, temos um problema nas relações entre negros e brancos. É a supremacia branca incrustada na branquitude, uma relação de dominação de um grupo sobre outro [...] e que assegura privilégios para um dos grupos e relega péssimas condições de trabalho, de vida, ou até a morte, para o outro. (Bento, 2022, p. 14-15)

Não se pode, portanto, dissociar o racismo do modelo econômico que o favorece, sobretudo na sociedade brasileira. Desde os tempos de escravização dos povos africanos retirados de suas terras e trazidos ao Brasil, o modelo das relações de trabalho que aqui se estruturou privilegia o acúmulo de bens e de poder por meio da exploração e dominação daqueles que são julgados meros trabalhadores, nesse caso, os negros.

Dentre as diversas acepções de trabalho, predominou no Brasil aquela que perpetua o modelo capitalista, dando seguimento às divisões de classe, subalternizando pessoas, garantindo a manutenção do poder nas mãos dos ricos que ditam as regras. Os mais altos postos de trabalho estão ocupados hoje, em nosso país, majoritariamente, por pessoas brancas, a pretexto do mérito, ideia-valor da branquitude. Uma vez que os que ali chegaram enaltecem os esforços que fizeram ao longo de suas trajetórias.



Em diversos momentos, pessoas negras foram vistas como empecilho para o crescimento econômico do país. A miscigenação entre brancos e não-brancos, na visão dos deterministas raciais, produziria uma geração de seres humanos menos desenvolvidos, inclusive intelectualmente. A partir disso, a teoria do branqueamento aliada à chegada dos imigrantes europeus previa que, a longo prazo, por conta das muitas misturas, o número de brancos superaria o de negros e assim a sociedade estaria salva daquele *mal*. Como bem define Souza (2022, p. 205), “a miscigenação não seria um fim em si mesma, mas uma transição visando à eliminação da população negra do povo brasileiro”.

Podemos fazer aqui alusão à obra de Clovis Moura (2021), intitulada *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*, uma vez que, de acordo com o pensamento social hegemônico do início do século XX, o negro se adaptou à condição de escravizado e, por isso, ocupou esse papel social por tantos anos. No entanto, à medida que se percebe o negro como homem liberto, desestrutura-se a ordem social e ele passa a ser encarado como mau cidadão. Desde então, a presença do negro como indivíduo com igualdade de direitos foi um problema para aqueles que ainda não desvincularam a imagem da pessoa negra de papéis sociais subalternizados.

A partir disso, a pretexto de uma suposta ordem e de um conseqüente progresso, são elaborados mecanismos de resistência a essa mobilidade social da pessoa negra. Os parâmetros de acesso à educação, ao trabalho formal, à propriedade da terra, entre outros, eram nivelados de acordo com um padrão eurocêntrico. Sobre isso, Moura afirma:

Elide-se, assim, a escala de valores que a estrutura de dominação e seu aparelho ideológico impuseram para discriminar grande parte da população não branca. Essa elite de poder que se autoidentifica branca escolheu, como tipo ideal, representativo da superioridade étnica em nossa sociedade, o branco europeu e, em contrapartida, como tipo negativo, inferior, étnica e culturalmente, o negro. [...]

Esse gradiente étnico, que caracteriza a população brasileira, não cria, portanto, um relacionamento democrático e igualitário, já que está subordinado a uma escala de valores que vê no branco o modelo superior, no negro o inferior [...]. (Moura, 1988, p. 62)

Desse modo, é possível entender que o pensamento hegemônico racista, em diversos aspectos e modalidades, é funcional para o capitalismo brasileiro, uma vez que



o fator econômico está diretamente relacionado a tudo que interessa à hegemonia intelectual e moral.

Portanto, desde o determinismo racial e a política de branqueamento da população (projeto de identidade nacional apoiado na teoria do embranquecimento populacional a longo prazo através da mestiçagem), a ideia do progresso está atrelada à raça. A chegada orquestrada dos imigrantes europeus tinha como objetivo não só o trabalho como o embranquecimento da população a longo prazo, como se tudo isso garantisse a mudança do modelo econômico e avanço social da nação. A disseminação nacional desse pensamento racista estabelecia os negros como entraves para o progresso, e a precária situação da maioria da população negra passou a ser vista como algo natural, quase sempre com baixos salários, condições de trabalho insalubres e pouca ou nenhuma chance de ascensão (Ianni, 2004).

Como a branquitude opera sob o pensamento meritocrático, apoiada na já refutada democracia racial, além de já ter sido excluído por seus traços fenotípicos, o negro, por vezes, será também considerado o responsável por essa imobilidade social. Afinal, se ele não alcança determinados postos sociais é porque não se preparou suficientemente, e isso está atrelado à sua suposta incapacidade natural ou falta de esforço.

A ideia de raça, como marcador determinante dos espaços que o sujeito pode ocupar, tem ajudado a construir e perpetuar hierarquias que privilegiam exclusivamente uma determinada raça: a branca. Assim, a sociedade brasileira foi se estruturando em torno desses privilégios provocando fissuras abissais entre esta e as demais raças lidas socialmente como não-brancas.

A partir de dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2023 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023), que apontam mulheres negras e homens negros como 2,4% e 2,6%, respectivamente, dos trabalhadores em cargos de diretoria ou gerência em oposição aos 5,4% e 7,6% de mulheres brancas e homens brancos é possível realizar diversas constatações a respeito de raça, gênero e relações de trabalho. Uma delas é que quanto mais alto o posto de atuação, maior a probabilidade de esse ser ocupado por um homem branco. A naturalização dessa prática é tão corrente na sociedade que pouco se reflete sobre os impactos que isso produz em um contexto em que a maioria da população é feminina e negra, posto que, de acordo com o Censo



Demográfico de 2022 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022), as mulheres constituem 51,1% da população brasileira e, nessa mesma população, 56% são pessoas negras.

Quando uma pessoa negra alcança determinados postos sociais, tais como gerência, presidência ou outro tipo de liderança, outrora ocupados por brancos, quase sempre vê questionada sua capacidade técnica para estar ali. Ou ainda, precisa explicar como chegou a ocupar tais espaços, evidenciando mais uma vez que não é natural aquela ascensão. Afinal, *ele/ela não tem cara de diretor/a ou gerente*. Essa expressão é muito comum no Brasil, porque, durante muito tempo, um dos critérios de seleção para inserção no mercado de trabalho era o fenótipo. Ou seja, *a cara*. A aparência era prerrogativa de contratação. Assim, era possível (e é provável que ainda seja) ouvir coisas como, no caso sobre uma empregada doméstica branca: “Você é tão bonita, nem parece empregada doméstica”. Ou no caso de um médico negro: “Ah, é você? Desculpa, é que você não tem cara de médico”.

Esses enunciados são comuns no cotidiano brasileiro. Herança de relações de trabalho marcadas pela escravização do povo negro e pelo aspecto fenotípico como estigma. No nosso país, os postos de trabalho *têm cara*, aquilo a que formalmente chamamos de estereótipo e que muitas empresas chamam de *perfil*. É exatamente nesse perfil que esbarram pessoas negras tecnicamente qualificadas, preparadas e dispostas a ocupar determinados postos.

A título de exemplificação, em novembro de 2022, foi publicada uma reportagem no site da empresa Instituto Butantan, com o título “Temos que estimular negros em cargos de liderança para saberem que existe um caminho”, diz gestor médico do IB (Instituto Butantan, 2022). A reportagem apresenta o Dr. José Moreira, gestor de pesquisa clínica. De origem moçambicana, José é assim descrito na reportagem:

O especialista em Medicina Tropical e doutor em pesquisa clínica de doenças infecciosas pela Fundação Oswaldo Cruz hoje é um dos responsáveis pela gestão dos projetos que envolvem as vacinas da dengue, chikungunya e zika estudadas pelo Butantan. Natural de Maputo, no Moçambique, José é formado em Medicina pela Universidade Eduardo Mondlane, onde resolveu estudar doenças tropicais, o que o trouxe ao Brasil 10 anos atrás.

Neste tempo no país, José percebeu que faz parte de uma minoria da minoria, “um médico negro em cargo de gestão”, fruto de uma sociedade calcada no racismo “individual, institucional e estrutural”.



Efeito de um país politicamente colonizado que, até os dias atuais, mesmo após mais de 120 anos de abolição, mantém mentes majoritariamente colonizadas e atreladas a pensamentos que classificam profissionais por seus traços fenotípicos. O racismo, portanto, evidencia seu caráter sistêmico em práticas institucionais, intrínseco e enraizado na sociedade.

Desse modo, é possível observar que há uma ideologia racial que vai articulando e desenvolvendo essas manifestações. A racialização não é natural, biológica; “é uma construção social, uma condição social que envolve jogos de forças sociais, dominação, apropriação” (Ianni, 2004, p. 23) e “uma construção discursiva, um significante deslizante” (Hall, [2015]). Assim, não é apenas uma classificação, mas uma naturalização do branco como superior, favorecendo a hierarquização.

A branquitude, até então, foi privilegiada por uma visibilidade exclusiva, naturalizada. E essa afirmação está ancorada no conceito de normalidade, ao qual se faz alusão no título deste artigo. Ou seja, nunca se pensou a respeito do lugar social do branco exatamente porque ele ocupa o lugar da norma, do padrão, da regra. O ato de racializar o outro, gerando hierarquias, no intuito de inferiorizá-los é uma prática historicamente branca, apoiada em valores civilizatórios europeus.

O efeito pessoal e social dessa prática é sentido cotidianamente por pessoas negras ao não se julgarem capazes de ocupar determinados postos, ainda que tenham se preparado e qualificado para tal. A falta de referências e o receio do estranhamento pode bloquear a trajetória profissional de um indivíduo negro.

Além disso, a pessoa negra está sempre abrindo caminhos. Não é raro encontrar aqueles que dizem: *sou o primeiro da família a concluir uma graduação, fui o primeiro líder negro nessa empresa, fui a primeira mulher negra a comandar uma equipe nessa instituição*. Ou seja, tudo ainda é inédito, peculiar, longe do esperado, fora da normalidade.

Ainda que atenda toda a competência profissional necessária para liderar qualquer equipe, em qualquer área, a pessoa negra também precisa se preparar para ser encarada como incompetente ou, no mínimo, inadequada para ocupar aquela posição. Ao furar a

bolha do acesso, depara-se com outra bolha, de textura ainda mais rígida: o reconhecimento e a permanência.

DiAngelo; Bento e Amparo, acerca do processo de racialização do branco, problematizam:

Eu, Robin, branca, não fui criada para pensar sobre mim mesma em termos raciais. Eu entendi que alguém tem raça. Você, Thiago, negro, tem raça e, se há um problema com raça, então, você tem um problema, e eu sinto muito que você tenha um problema, mas estou feliz que eu não seja parte dele, e espero que você desvende seu problema. É uma loucura. (DiAngelo; Bento; Amparo, 2023, p.19-20)

E acrescentam ainda:

Isso tem vários impactos. Ao realizarmos o outro e não a nós mesmos, nos conferimos objetividade, a chamada universalidade. [...] Ao marcar e nomear a raça daqueles que não são brancos, nós reforçamos essa noção de que as pessoas brancas são apenas pessoas. Entender que as pessoas brancas são o padrão para aquilo que significa ser humano, ser o humano ideal, e que todas as outras pessoas são versões deficientes desse ideal, é o que chamamos de supremacia branca. (DiAngelo; Bento; Amparo, 2023, p. 20)

É importante ressaltar que o conceito de normalidade é aqui tratado em oposição ao que se chama diferente, atípico, capaz de causar estranhamento, subvertendo o esperado. Uma normalidade provocada pelo que se entende como universalidade, nas palavras dos referidos autores. A universalidade traz consigo a superioridade e o poder perante aqueles que não possuem as mesmas características. De tal modo que esse mesmo poder acaba por se tornar partilhado somente entre iguais. O critério é ser igual, ter características afins, que ajudem a manter o padrão esperado. É o que a doutora Cida Bento, em diálogo com os demais autores, define como pacto narcísico, “um pacto de preferência e fortalecimento entre iguais”. E acrescenta que

olhar para um país como o Brasil e perceber que em todo o tipo de organização as lideranças são brancas. O Judiciário, o Executivo, o Legislativo, as grandes empresas, as organizações da sociedade civil, as esquerdas, as direitas e o centro são brancos. Eles têm um jeito de assegurar a presença branca contínua ao fortalecer a preferência silenciosa e profundamente ideológica por iguais. (DiAngelo; Bento; Amparo, 2023, p. 17-18)

O pacto da branquitude está em todos os espaços, sobretudo naqueles que conferem poder ou prestígio. É uma forma de garantir que o poder não saia de suas mãos para organizar hierarquicamente a sociedade, de modo que haja estabilidade e segurança



na manutenção dos privilégios. O perfil da pessoa que ocupa o espaço de poder é uma dessas formas de segurança, uma vez que a possibilidade de sonhar em estar naquele espaço tem relação com o fato de se ver representado ali por um semelhante. Se a pessoa não vê ninguém sequer parecido com ela naquela posição, cria-se a mentalidade de que aquilo não foi feito para ela.

Quando a pessoa negra se vê representada apenas em funções ligadas à subserviência e de pouco prestígio social, tende a achar que apenas esses espaços são possíveis para ela. E isso é praticado há muito tempo, com certa naturalidade, reforçando a normalidade do privilégio branco.

Para Carneiro (2023), o conceito de dispositivo abordado por Michel Foucault serve bem à leitura das relações raciais no Brasil, visto que, para o filósofo, o termo está diretamente ligado à noção de poder.

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (Foucault, 2002 apud Carneiro, 2023, p. 27)

Quando se pensa em lugares ou postos de ocupação que indicam liderança e destaque, o dispositivo opera ainda com mais ênfase, pois é ele quem ajuda a determinar quem estará ocupando tais postos, uma vez que isso determina também as mãos que terão o poder. Reorganizar esses lugares de liderança põe em risco certo padrão estabelecido, com o qual a classe dominante evita mexer, sob argumento de não se sentir devidamente representada.

Segundo a autora, o dispositivo de racialidade opera

como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades. Pode-se dizer que o dispositivo de racialidade instaura, no limite, uma divisão ontológica, uma vez que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro. (Carneiro, 2023, p. 13)

Sueli Carneiro ressalta ainda que



[...] o dispositivo de racialidade ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Combinado ao racismo, o biopoder promove a vida da raça mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior, afinal, como diz Foucault “a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione, no modo do biopoder, pelo racismo”. Contudo, para aqueles que sobrevivem, o dispositivo de racialidade reserva outras estratégias de assujeitamento. (Carneiro, 2023, p. 13)

Dentre os assujeitamentos a que os negros são submetidos, vale destacar o de âmbito profissional ancorado na pressuposição de que determinados cargos, sobretudo os de alto padrão executivo, de grande relevância técnica e intensa visibilidade, estão diretamente associados a perfis cristalizados, como nos casos de gerência, liderança ou presidência, comumente ocupados, no Brasil, por corpos que reforçam a ideologia da branquitude. A ausência de pessoas negras em tais posições é uma construção social proposital com o objetivo de inferiorização, a partir da qual são geradas interdições.

Assim diz Carneiro (2023, p.14):

Destaco também, dentre os elementos do dispositivo de racialidade, as múltiplas interdições das pessoas negras que, além de serem assassinadas intelectualmente, são interditas enquanto seres humanos e sujeitos morais, políticos e de direito. Com a função de produzir exclusão, as interdições – presentes tanto na produção discursiva quanto nas práticas sociais – promovem a inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão, contribuindo para a formação de um imaginário social que naturaliza a subalternização dos negros e a superioridade dos brancos.

As relações de poder operam através de ações que são inerentes aos dispositivos. Assim, é natural que se criem e se reproduzam perfis determinados por tais ações e baseados no que os dispositivos sustentam. A intencionalidade discursiva racista naturalizada como normalidade ajuda a criar paradigmas excludentes sobre marcações territoriais, inclusive nas relações profissionais, estabelecendo quem deve ou não ocupar postos de liderança, partindo de critérios que se antecipam ao da qualificação profissional e competência técnica. Nesse caso, o famoso *perfil*, elaborado a partir de critérios de subjetividade extrema fundamentada no racismo, é o fator determinante para contratações, promoções e aceitação social de um profissional como capaz para ocupação de um cargo de liderança ou destaque.

Carneiro aponta que



o dispositivo de racialidade também produz uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação. [...] ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou distanciamento desse padrão. (Carneiro, 2023, p 31)

Desse modo, é possível dizer que a branquitude funciona também como a realização desse dispositivo. É onde se efetiva aquilo que Sueli Carneiro, debruçada sobre o conceito foucaultiano, apresenta como parâmetro para as desigualdades nesse entendimento entre as esferas do Ser, com as categorias filosóficas do Eu hegemônico e do Outro (Carneiro, 2023). Para Foucault (2002 apud Carneiro, 2023), o corpo, socialmente, é um signo, mostrando que é através dele que se revelam as marcas, valores e expressões que vigoram no pensamento social preponderante, inclusive nas relações de trabalho.

Conclusão

O estudo no campo das relações étnico-raciais se revela, portanto, primordial para a compreensão da sociedade em que vivemos, visto que estamos forjados em pensamentos sociais organizados em categorias como classe, gênero e raça. No que tange às oportunidades do mercado de trabalho, mostram-se evidentes os resultados do longo processo de escravização de pessoas negras, condenando-as a ocupar, com naturalidade, postos de subalternização com pouca ou nenhuma mobilidade profissional.

Os dados apontam o quanto ainda são nocivos os resultados dos muitos anos de escravização. Pessoas negras ainda são socialmente subalternizadas, independentemente do nível de escolarização. O próprio argumento meritocrático se mostra contraditório ao se deparar com a categoria racial, visto que a pessoa negra está em constante processo seletivo, devendo mostrar qualidades superiores às de uma pessoa branca ocupando a mesma função para justificar sua escolha. Provar constantemente que é capaz porque, na lógica da branquitude, sua presença ali não é natural.

Desse modo, é preciso compreender as especificidades da formação da sociedade brasileira, sua complexidade, suas contradições e paradoxos, e ressaltar que o Brasil se estrutura por meio de um processo exploratório, sob uma falsa perspectiva de civilização.



A escravização que dá origem à segregação que perdura no país foi, desde o primeiro momento, uma construção europeia bem arquitetada para a conseqüente dominação.

O enraizamento da falácia é tão profundo que mesmo pessoas negras podem acreditar ser essa a chave para acessar determinados lugares que pareciam impossíveis. Para os brancos, o segredo pode ser estudar e trabalhar bastante. Para os negros, estudar e trabalhar bastante não são garantia de que serão aceitos, reconhecidos e valorizados. O fator racial vem antes de qualquer formação. O olhar incrédulo (por vezes desconfiado ou curioso) diante da quebra de expectativa ao ver uma pessoa negra em posições de prestígio, liderança e tomada de decisão, sobretudo em áreas não óbvias, perdura, apesar de tudo que já alcançamos.

Muitos profissionais, por não suportarem os diversos modos de discriminação, acabam internalizando que são incapazes ou insuficientes e estão sempre tentando provar para alguém ou para si mesmos que são qualificados. A qualificação do negro é diferente. Não se satisfaz com um diploma na parede ou um Lattes repleto de experiências e publicações. Aparentemente, nunca é bom o suficiente. Precisa ser *mais do que bom*. Com isso, vivenciam rotinas insanas com alto grau de dedicação em troca do mínimo de reconhecimento.

Sem o fortalecimento da luta antirracista, sobretudo embasada em uma educação a partir das (e para as) relações étnico-raciais, é praticamente nula a possibilidade de reorganização política, econômica e social necessária para a redução das desigualdades, visto que é no bojo do antirracismo que se encontram as ferramentas que trarão a real configuração de uma sociedade que se pretende equânime.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.



CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

DIANGELO, Robin; BENTO, Cida; AMPARO, Thiago. O branco na luta antirracista: limites e possibilidades. *In.*: SCHUCMAN, Lia Vainer.(org.). **Branquitude**: diálogos sobre racismo e antirracismo. São Paulo: Fósforo, 2023. p. 13-47.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. Rio de Janeiro. **Revista Z Cultural**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, [2015]. Disponível em: <https://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>. Acesso em: 2 nov. 2024.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octávio. Dialética das relações raciais. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 21-30, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/78rQndTBbYLBzHMdc3ygj4w/?lang=pt#>. Acesso em: 10 ago. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **PNAD contínua**: pesquisa nacional por amostra de domicílios contínua 2023. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

INSTITUTO BUTANTAN. Temos que estimular negros em cargos de liderança para saberem que existe um caminho”, diz gestor médico do IB. **Portal do Butantan**. Publicado em 18 nov. 2022. Disponível em: <https://butantan.gov.br/noticias/%E2%80%9Ctemos-que-estimular-negros-em-cargos-de-lideranca-para-saberem-que-existe-um-caminho%E2%80%9D-diz-gestor-medico-do-ib>. Acesso em: 20 set. 2024.

MBEMBE, Achille. **O devir-negro do mundo e “o sujeito racial”**. *In.*: MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições. 2018a, p. 27-78.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018b.

MOURA, Clóvis. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** São Paulo: Dandara, 2021.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NUNES, Caroline. O topo tem cor: negros ainda são minoria em cargos de liderança da indústria alimentícia. **O joio e o trigo**, 2020. Disponível em: <https://ojoioetrigo.com.br/2020/10/o-topo-tem-cor-negros-ainda-sao-minoria-em-cargos-de-lideranca-da-industria-alimenticia>. Acesso em: 15 abr. 2022.



SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

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

SOUZA, Mário Luiz de. Capitalismo e racismo: uma relação essencial para se entender o predomínio do racismo na sociedade brasileira. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 202-211, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/C6N8TfK97tq9XXbmgG9nJcv/?lang=pt>. Acesso em: 10 ago. 2024.

Recebido em: 10/06/2024.

Aceito em: 16/10/2024.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

**BRANQUITUDE, SISTEMA RACIAL DE JUSTIÇA CRIMINAL E PROCESSOS
(DE)COLONIAIS: uma análise crítica discursiva****WHITENESS, THE RACIAL CRIMINAL JUSTICE SYSTEM AND (DE)COLONIAL
PROCESSES: a critical discursive analysis**

Pedro Henrique Alves Santos *

Uebert Vinicius das Neves Ramos **

Jeifa Alice Jericó ***

Resumo

Em 2020, uma magistrada branca, vinculada ao Tribunal de Justiça do Estado do Paraná (TJPR), publicou uma nota de esclarecimento após a repercussão pública da sentença judicial em que descreveu um réu negro como membro de um grupo criminoso devido à sua raça. Assim, discute-se neste estudo o fenômeno da branquitude e a consequente manutenção de pactos narcísicos da branquitude no sistema judiciário brasileiro, identificado por meio da análise de discurso crítica (ADC), em uma nota veiculada no site da Associação dos Magistrados do Paraná (Amapar). Sob uma abordagem qualitativa com propósito descritivo, na análise da ordem discursiva apreendida na nota, observou-se um processo de manutenção de pactos narcísicos da “branquitude” para reforçar o mito da democracia racial no Brasil, enquanto sustenta-se a lógica colonial-moderna-capitalista para constituir um locus de poder e privilégio. Bem como, neste caso, por meio do caráter institucional do Poder Judiciário, há o reforço do sistema racial de justiça criminal que (re)age através da violência e dominação dos corpos não-brancos e da interseccionalidade para potencializar políticas de empobrecimento em proveito do capitalismo e do avanço civilizatório.

Palavras-chave: branquitude; racismo estrutural; teorias decoloniais; sistema racial de justiça criminal.

Abstract

In 2020, a white magistrate linked to the Paraná State Justice Court (TJPR) published a clarification note after the public repercussions of a court ruling in which she described a black defendant as a member of a criminal group because of his race. Thus, this study discusses the phenomenon of “whiteness” and the consequent maintenance of narcissistic “whiteness” pacts inside the Brazilian judiciary system identified by means of a critical discourse analysis (CDA) of a note disseminated through the Parana Magistrates Association (Amapar) website. Using a qualitative approach with a descriptive purpose, the discursive order analysis captured in the note revealed a process of the maintenance of narcissistic “whiteness” pacts reinforcing the myth of racial democracy in Brazil, while upholding the modern colonial capitalist logic to establish a locus of power and privilege. As well as, in this case, through the institutional character of Judicial power, there is a reinforcement of

* Graduado em Direito pela Faculdade de Ciências Humanas e Exatas do Sertão do São Francisco (FACESF), Brasil. E-mail: pedrohenriquealvessantosadv@gmail.com.

** Graduado em Direito pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Brasil. E-mail: uebertvinicius@gmail.com.

*** Graduada em Letras pela Universidade de Pernambuco (UPE), Brasil. E-mail: jeifaalicegerico@gmail.com.



the racial system of criminal justice that (re)acts through violence and domination of non-white bodies and through intersectionality to enhance impoverishment policies to promote capitalism and civilizational advancement.

Keywords: whiteness; structural racism; decolonial theories; racial criminal justice system.

Introdução

Oito em cada dez juízes no Brasil são brancos e com um perfil majoritário de homens, cristãos e casados. É o que aponta o *Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros em 2018* (Conselho Nacional de Justiça, 2018). Entretanto, no estado do Paraná, o panorama é mais severo: dos juízes, 89% são brancos; e dentre as juízas, 92% são brancas (Conselho Nacional de Justiça, 2018). Em contrapartida, no segundo semestre de 2023, 29,67% da composição da população carcerária no sistema prisional brasileiro são de pessoas brancas comparadas a 66,54% que são de pessoas pretas e pardas, conforme dados obtidos a partir da Diretoria de Inteligência Penitenciária no 15º ciclo do Sistema Nacional de Informações Penais (Secretaria Nacional de Políticas Penais, 2024).

Em 2020, uma juíza vinculada ao Tribunal de Justiça do Paraná, majorou a pena de um acusado na primeira fase da dosimetria ancorando-se, exclusivamente, na categoria racial negra dele. Entre nove acusados, esse era o único negro, contudo, afirmou a magistrada em sentença judicial que este seria integrante de grupo criminoso em razão de sua raça.

Esse fato viralizou nas redes sociais, o que resultou em uma grande revolta na Internet contra o ato, e em um procedimento administrativo em desfavor da magistrada, arquivado conforme entendimento dos desembargadores de Órgão Especial do TJPR de que não houve intuito discriminatório ou racista por parte da magistrada (G1 Paraná, 2020). Antes disso, a juíza publicou uma *nota de esclarecimento* no site da Associação dos Magistrados do Paraná (Amapar). A nota constitui o objeto de estudo e análise da presente pesquisa, que possui o objetivo de compreender a ordem discursiva presente na nota com base nas teorias (de)coloniais e no processo psicossocial da branquitude.

Para tanto, o estudo foi dividido em três partes. Na primeira, são apresentados os aspectos teóricos em torno do racismo estrutural, do sistema racial de justiça criminal, da branquitude e dos processos (de)coloniais. Posteriormente, identificamos a ordem do



discurso (gêneros, discursividades e estilos) por meio da análise de discurso crítica (ADC) na nota da magistrada. Por fim, a ordem discursiva identificada foi relacionada ao referencial teórico.

Racismo e o sistema racial de justiça criminal

“A raça é filha do racismo, e não a sua mãe”

(Coates, 2015, p. 19)

O conceito de raça foi/é usado para estabelecer classificações, adquirindo significados e significações a depender da configuração histórica, econômica e geográfica, pois, como assevera Silvio Almeida (2019, p. 18), “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas”. Diferenças fenotípicas e culturais são antigas, mas a sua utilização como forma política de hierarquização é um construto moderno.

Conforme Almeida (2019, p. 112), a escravidão e o racismo constituíram elementos da modernidade e do capitalismo “de tal modo que não há como desassociar um do outro. O racismo, de acordo com esta posição, é uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão”. Nesse sentido, apesar de serem evidentes os efeitos do processo escravocrata na sociedade brasileira, não é a escravização um acontecimento inesperado, mas sim conjuntural, um *passado que não passa*, não apenas uma tragédia na historiografia nacional, mas a pedra de toque da racionalidade moderna do capital.

O racismo é constituído e constitutivo de relações econômicas, políticas, jurídicas, ideológicas, culturais, sociais, pessoais e interpessoais; sendo assim, desenvolve imprescindível papel na modulação de padrões comportamentais, não somente nas relações entre as pessoas, mas também nas instituições, no modo de organização da vida, “que produz e reproduz relações assimétricas de poder em todas essas dinâmicas” (Maldonado-Torres, 2019, p. 49).

Tendo em vista que o racismo é “um sistema de opressão que nega direitos” (Ribeiro, 2019, p. 07), não simplesmente uma atitude individual ou um problema moral da sociedade, mas uma construção social configurada por ações conscientes e



inconscientes, o sistema de justiça criminal produz e reproduz relações assimétricas de poder, colaborando na manutenção de estereótipos para determinado grupo social, vez que retroalimenta inferioridades que colaboram para afetação do *status* material e simbólico da população negra. As desigualdades são baseadas em causas cumulativas de diversas opressões que têm o racismo como prática ideológica, institucionalizada e discursiva elementar na formação do Estado brasileiro.

Segundo Juliana Borges (2018, p. 51), é necessário compreender o “sistema de justiça criminal como uma instituição de grande importância no reordenamento sistêmico para a manutenção desse sistema racial de castas”. De maneira similar, Almeida (2019) argumenta que o racismo institucional opera por meio de práticas institucionais que perpetuam desigualdades e privilégios baseados na raça, com o objetivo de sustentar um projeto hegemônico. O Judiciário é um dos mecanismos que desempenham um papel nesse processo, enquanto o racismo estrutural evidencia que essa dinâmica está profundamente enraizada em uma ordem social que molda todas as relações sociais (Santos; Gericó; Ramos, 2020).

A seletividade racial não configura uma falha ou problema, mas o modo pelo qual ele se reorganiza para manter o controle social de determinado grupo. Consoante descreveu Borges (2018), o encarceramento no Brasil significa mais do que privação de liberdade, é, sobretudo, exercício de poder, controle de corpos, notadamente os das mulheres negras, e o extermínio físico, cultural e simbólico. Desse modo, “não se é “diferente”, torna-se “diferente” por meio do processo de discriminação (Kilomba, 2019, p. 75). Os estigmas articulam a construção social da diferença e da desigualdade e contribuem para caracterização do sujeito desviante da norma jurídica, sob o qual recai, conseqüentemente, a aplicação do Direito Penal. Ocorre que a reprodução desses estereótipos e das demais formas de opressão retroalimentam a marginalização e impedem a materialização de direitos fundamentais.

A prisão, segundo Borges (2018), é política, pois definida em regras políticas, por meio da manifesta conexão entre punição, castigo, criminalização, classe, raça e gênero. A atuação do sistema de justiça criminal sobre o corpo negro revela a pretensão de domínio sobre a corporeidade negra, que não é apenas biológico, mas configurado por



circunstâncias históricas, morais, sociais e ideológicas. Nesse sentido, “as prisões são depósitos do que a sociedade marginaliza e nega” (Borges, 2018, p. 115).

Ao passo que inferioriza determinado grupo racial, haja vista que define o padrão, a norma e o perfil do sujeito a ser seguido, no caso, o homem branco-hétero-cis-normativo, nega a ocorrência do fenômeno ao não reconhecer as desigualdades sistemáticas e intergeracionais, difundindo o mito da democracia racial. Portanto, numa sociedade em que a necessidade de punição é manifesta, os estereótipos altamente presentes na mídia, nas piadas e demais relações interpessoais e institucionais influenciam na determinação do *status* material, cultural e simbólico das pessoas negras, indicando o tratamento recebido, as chances de mobilidade social ascendente e os lugares que serão ocupados.

Branquitude e os pactos narcísicos da branquitude

Maria Aparecida Silva Bento, afirmou que é preciso “observar como a branquitude enquanto lugar de poder, se articula nas instituições”, declarando-a como o “território do silêncio, da negação, da interdição, da neutralidade, do medo, do privilégio” (Bento, 2002, p. 175-6). A autora conceituou branquitude a partir dos traços da identidade racial do branco brasileiro, enquanto processo potencializador da reprodução do racismo que se sustenta no silêncio, na omissão ou na distorção sobre o lugar social que pessoas brancas ocuparam e ocupam nas relações raciais brasileiras, como uma guardiã silenciosa de privilégios (Bento, 2007).

Defendeu ainda que há benefícios concretos e simbólicos que se articulam para evitar focalizar o branco e sua herança *positiva* obtida por intermédio da escravidão de pessoas negras e as sequelas e mazelas sociais que perduram no imaginário social, ou seja, fazendo com que o silêncio permita que não se preste contas, que essas pessoas que foram e são exploradas não sejam indenizadas, materializando um privilégio econômico e mantendo para si um sistema de autoavaliação e autoestima, por referenciais positivos que formam construtos simbólicos (Bento, 2007).

Nessa perspectiva, Bento (2007) apresenta a noção de privilégio ancorada na teoria da discriminação por interesse. Nesse viés, a discriminação racial independe da



intencionalidade ou do preconceito, mas sim do interesse em manter uma lógica de poder e privilégios de um grupo em detrimento de outros. Assim, constrói-se uma identidade que se retroalimenta de valores de proteção para sua imagem enquanto grupo e exclusão para o que representa o inimigo ou perigo, gerando o que a autora chama de descompromisso político com o sofrimento do *outro*.

Logo, a exclusão moral se concretiza pela desvalorização do *outro* como pessoa e retira sua condição de humano por meio de ações que vão desde discriminações até genocídios numa relação dialógica: estigmatiza um grupo como perdedor e se omite diante da violência que o atinge, enquanto possibilita um silêncio “em torno do grupo que pratica a violência racial e dela se beneficia, concreta ou simbolicamente” (Bento, 2007, p. 26).

O silêncio e o medo se articulam para negar a herança branca material e simbólica da escravidão no Brasil. Por meio da transmissão entre as gerações, forma, desse modo, um acordo ou pacto tácito e (in)consciente para evitar falar sobre racismo em detrimento da fecunda ideia de democracia racial no Brasil. Pela não focalização da categoria racial branca nos estudos sobre racismo, evita-se tratar da rede de privilégios simbólicos e concretos adquirida por pessoas brancas.

Processos (de)coloniais

O racismo enquanto um dos elementos da modernidade surge enquanto estratégia para possibilitar ideais capitalistas e noções eurocêntricas a partir da classificação e hierarquização social, da formação de identidades e da distribuição de todas as formas de trabalho. Nessa dinâmica, a ideia de raça ocupa um lugar crucial e intrínseco, inclusive na manutenção da colonialidade.

Quijano (2005) identificou dois processos históricos na constituição da modernidade na América que culminaram em dois eixos fundamentais para um novo padrão de poder: (a) primeiro, codificou-se os conquistadores e os conquistados por meio de raças delimitadas a partir de elementos biológicos que os marcavam, hierarquizando-os numa relação de superioridade-inferioridade, sendo um elemento constitutivo da relações de dominação consequentes; e (b) a formação de um sistema capitalista mundial



em torno da distribuição e articulação de todas as formas de trabalho, recursos e produtos; por exemplo, para as pessoas pretas ou negras, designaram-se a escravidão e o trabalho braçal de base; para os povos originários ou indígenas, pensou-se a servidão.

Os colonizadores chamaram a si mesmo de brancos, outorgando pela *conquista*, noções eurocêntricas. Nesse processo, as identidades raciais foram naturalizadas pela relação colonizadores-colonizados. Dessa forma, “espanhóis e os portugueses, como raça dominante, podiam receber salários, ser [...], em suma, produtores independentes de mercadorias” (Quijano, 2005, p. 108), resultando numa “exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando na administração colonial” (Quijano, 2005, p.109).

A partir desse processo, a colonialidade e a modernidade se instalaram no imaginário social mundial como um específico padrão de poder que se articulou através do capitalismo e do eurocentrismo, em que formou-se uma nova concepção de humanidade baseando-se em uma diferenciação entre superior-inferior, racional-irracional, civilizado-primitivo, branco e não-branco etc., que acabou afetando toda a estrutura das sociedades ditas modernas, tornando-se um organismo que se alimenta desses padrões historicamente construídos, estruturando socialmente as práticas sociais que constituem o saber, o poder e o ser.

Assim, a colonialidade equivale ao padrão colonial de poder sustentado pela retórica da modernidade, enquanto a decolonialidade surge não como uma terceira via, mas como um desprendimento das macronarrativas coloniais a partir de um pensamento fronteiriço que, através de perguntas e indagações, pretende constituir consciências, identificando e desvelando o cerne colonial e moderno nas relações sociais, para construir uma rota de dispersão e de desobediência (Mignolo, 2017).

Análise crítica discursiva e postura decolonial

Fairclough (2001) conceituou o discurso como uma prática social, um modo de ação manejado pelos indivíduos e grupos para atuarem sobre o mundo e sobre os outros, implicado dialeticamente com a estrutura social e as práticas sociais, de modo que aquela é tanto uma condição como um efeito destas. Dessa maneira, molda e é restringido pela



estrutura social, “pela classe e por outras relações sociais em um nível societário, pelas relações específicas em instituições particulares, como o Direito ou a educação” (Fairclough, 2001, p. 91).

A análise de discurso crítica (ADC) constitui um aporte teórico e metodológico específico ao tratamento e estudo de práticas sociais que, intercalada pela linguística e as ciências sociais críticas, tenta construir um quadro analítico que possibilite compreender as conexões entre relações de poder e recursos linguísticos utilizados por pessoas ou grupos sociais em detrimento de *outros* (Vieira; Resende, 2016).

O propósito que circunda a abordagem é expor, tornar visível a ordem do discurso e de que forma a configuram como suporte para manutenção de estruturas de dominação ou que dificultam a transformação de tais estruturas. Objetivando “mapear conexões entre escolhas de atores sociais ou grupos, em textos e eventos discursivos específicos, e questões mais amplas, de cunho social envolvendo poder” (Vieira; Resende, 2016, p. 26).

Articulando esse recurso teórico-metodológico às teorias decoloniais, Resende (2019) afirmou que decolonizar consiste em identificar, visibilizar e encorajar a construção de lugares e alternativas outras e que é preciso uma renovação epistêmica em relação às análises discursivas. Dessa maneira, a colonialidade do saber relaciona-se com as representações e compreensões sobre as coisas e aspectos do mundo, ou seja, as discursividades; a colonialidade do ser com as identidades sociais construídas e a colonialidade do poder com a (re)produção de (inter)ações ordenadas, ambas articuladas sobre estruturações sistêmicas de raça, gênero e classe (Resende, 2019).

Por meio dessa postura, apresenta-se a ADC como recurso teórico-metodológico capaz de decolonizar os saberes e estudos sobre discurso; e como possibilidade de superação e construção de uma consciência crítica, emancipatória e criativa.

A pesquisa se configurou como qualitativa-descritiva (Gil, 2002). No procedimento de coleta, foi selecionado o texto publicado pela magistrada no site da Associação dos Magistrados do Paraná (Amapar), em 12 de agosto de 2020. O nome da magistrada não foi anonimizada nesta produção, pois encontra-se amplamente exposto nas mídias sociais e referenciado ao final do artigo, com acesso a integralidade do texto. Recomenda-se a leitura da nota antes de ingressar nos achados e resultados aqui expostos.



Em seguida, para o procedimento de análise foi delimitado o recurso teórico-metodológico da análise de discurso crítica (ADC), delineada por Resende e Vieira, na perspectiva de Norman Fairclough. Na fase de análise, para demonstrar os dados identificados, alguns trechos foram apresentados sem seguir a ordem em que aparecem no texto, relacionados aos agrupamentos teóricos-discursivos evidenciados.

De acordo com Fairclough (2012), primeiramente, observa-se a atividade social que constitui os *gêneros*, ou seja, “as maneiras diversas de agir, de produzir a vida social” (p. 310), que ora desenvolvem permissões ou constrangimentos de processos de significação. Estes “referem-se a modos relativamente estáveis de (inter)ação por meio do discurso” (Vieira; Resende, 2016, p. 62).

Na nota de esclarecimento, a juíza informa que “A respeito dos fatos noticiados pela imprensa envolvendo trechos de sentença criminal por mim proferida, informo que em nenhum momento houve o propósito de discriminar qualquer pessoa por conta de sua cor (Zarpelon, 2020).

Partindo-se da identificação da magistrada como enunciante da mensagem ora analisada, apreendeu-se os seguintes fatos encadeados na nota: (1) realizou-se uma investigação policial a qual identificou-se indícios de autoria de nove indivíduos para a conduta delituosa de organização criminosa; (2) instaurou-se uma denúncia criminal acusando as nove pessoas pelo crime de organização criminosa em que se cometia furtos e roubos; (3) a juíza julgou o mérito da denúncia e os contextos processuais da demanda, fixando as respectivas penas de cada acusado; (4) a imprensa noticiou os atos acerca de um trecho da sentença proferida pela juíza; (5) a juíza publicou a nota de esclarecimento pela repercussão do caso no site da Associação dos Magistrados do Paraná; (6) no fim da nota, a juíza fez um pedido de desculpas em razão da interpretação do texto específico da sentença. Contudo, convém demonstrar os silêncios e as significações desdobradas nessas interações.

No início da nota, pelo fato 4, extraiu-se a apresentação de um contexto fático originário de fatos articulados pela imprensa, passivizando a participação da magistrada na construção fática prévia e retirando-lhe a atuação ativa na formação dos fatos noticiados. A juíza construiu, a partir desse fato, um movimento que resulta na narrativa

de que a linguagem pode formar contextos diversos e causar dubiedades, retirando novamente da magistrada a responsabilidade.

Quanto ao fato 3, a enunciante pretendeu defender-se por meio da suposta ausência de um propósito discriminatório, procurando se resguardar por meio de um senso de comoção para, caso tenha discriminado, eximir-se da responsabilidade pela ação discriminatória por meio do argumento de uma transmissão inadequada da mensagem.

Nos fatos 1, 2 e 3, a juíza reforçou o sentido de uma possível dubiedade quanto ao referido trecho da sentença debatido nas redes sociais, declarando uma suposta dificuldade em analisar a esfera textual de uma sentença com mais de cem páginas, ainda mais que se trata de um caso complexo de apuração da conduta de organização criminosa composta por pelo menos 09 (nove) pessoas. Por fim, declarou que todos os acusados foram condenados por existirem provas nos autos e que a *cor* não foi utilizada como fundamento para a sentença condenatória.

Encadeadas, essas ações da magistrada caracterizam uma constante passivização e legitimação de sua conduta perante o processo e a elaboração da sentença, atribuindo aos leitores e à imprensa, por possível falha ou dubiedade na recepção da mensagem, a responsabilidade por terem compreendido errado o trecho da sentença condenatória.

Quanto ao fato 6, que consiste em um pedido de desculpas, também se sustenta na possibilidade de o trecho da referida sentença ter causado a tal dubiedade, ou seja, um problema na recepção da mensagem. Logo, não se desculpou pela possibilidade de ter praticado um ato discriminatório. Dessa forma, reiterou outros pontos da nota: a postura de negar a prática discriminatória e o *animus* de discriminar o acusado por sua categoria racial. Saliente-se ainda que um pedido de desculpas não possuiria o condão de corrigir um erro *in judicando*, ou seja, um erro ao proferir a sentença, ao passo que o trecho discutido da sentença se tratou de uma majoração da pena do acusado, ancorada de forma indevida exclusivamente na categoria racial.

Nesse sentido, Lima (2020, p. 1621) afirma que “é vedado que o julgador imponha uma sanção padronizada ou mecanizada”, acrescentando que lhe é conferido uma discricionariedade relativa, pois todas as etapas da dosimetria da pena devem ser fundamentadas com os devidos apontamentos circunstanciais analisados, formando um



raciocínio lógico e coerente em que todas as partes (inclui-se aqui a sociedade) possam compreender os critérios utilizados e evite-se quaisquer arbitrariedades.

Na primeira fase da dosimetria, estabelece-se a fixação da pena-base através das circunstâncias judiciais previstas no artigo 59 do Código de Processo Penal, e frise-se: “impõe-se ao magistrado uma análise individualizada de cada uma delas, sendo insuficiente, portanto, considerações genéricas e superficiais” (Lima, 2020, p. 1623).

Em breve síntese, Lima (2020) descreveu que as circunstâncias judiciais são: (a) a culpabilidade: o juízo de reprovabilidade do comportamento do agente; (b) os antecedentes criminais: observa-se a vida pregressa do agente; (c) a conduta social: o comportamento do agente em sociedade, em seus variados espaços familiares, de trabalho, lazer etc.; (d) a personalidade do agente: a síntese das qualidades morais e sociais do indivíduo. Nesse ponto, “incumbe ao juiz aferir a boa (ou má) índole do acusado, sua maior ou menor sensibilidade ético-social, a presença ou não de eventuais desvios de caráter” (p. 1625); e) os motivos do crime: apreende-se os antecedentes psicológicos da conduta delituosa; (f) as circunstâncias do crime: refere-se ao meio ou modo de execução da conduta delituosa; (g) as consequências do crime: afere-se a intensidade da lesão ou ameaça ao bem juridicamente tutelado; e (h) o comportamento da vítima.

Assim, fez-se necessário observar o trecho da sentença:

Sobre sua conduta social nada se sabe. Seguramente integrante do grupo criminoso, em razão da sua raça, agia de forma extremamente discreta os delitos e o seu comportamento, juntamente com os demais, causavam o desassossego e a desesperança da população, pelo que deve ser valorada negativamente. [...] Assim, considerando a existência de uma circunstância judicial desfavorável (conduta social), elevo a pena base em 1/8 da diferença entre o mínimo e máximo da pena prevista para o crime (o que resulta em 07 meses), fixando-a acima de seu mínimo legal, ou seja, em 03 (três) anos e 07 (sete) meses de reclusão e 12 (doze) dias multa, no valor de 1/30 do salário-mínimo vigente à época dos fatos. (Paraná, 2020, p. 107-108)

Dessa maneira, não restam dúvidas de que a magistrada majorou a pena-base a partir da circunstância judicial da conduta social do acusado. Referente a possível dubiedade na escrita da magistrada, só é possível apreender dois raciocínios lógicos e ambos são racistas. Primeiro, após declarar que nada se sabe sobre a conduta social do acusado, a magistrada passa a valorá-lo socialmente através de estereótipos que



perpassam o imaginário social sob a condição racial negra: afirmou que ele apresentou comportamento discreto para ludibriar as vítimas, causou desassossego e desesperança para a população; e que, devido a sua raça, é seguramente integrante do grupo criminoso, não abrindo-se margem para a dúvida de sua participação na organização criminosa.

E, pela nota, a magistrada ocultou e silenciou esse fato: há majoração sem os requisitos fáticos necessários, visto que o indício se fundamenta na raça do acusado e, conseqüentemente, estereótipos raciais.

De acordo com o jornalista Boreki (2020), em colaboração com a UOL de Curitiba, em 29 de setembro de 2020, o Órgão Especial (OE) do Tribunal de Justiça do Paraná (TJPR) resolveu arquivar o processo administrativo instaurado por determinação do Conselho Nacional de Justiça em face da magistrada para averiguar o controvertido trecho da sentença condenatória. Como resultado, o órgão endossou todas as ações e reações investidas pela juíza.

Nessa perspectiva, o órgão entendeu de forma unânime que não houve quaisquer indícios de racismo e que ela arbitrou a mesma pena para todos os nove acusados, sendo que apenas um deles era negro. Ainda durante a sessão de julgamento, afirmou-se que ela possui um bom histórico e culparam a imprensa pela distorção, sendo tal investida contra a juíza vista como um ataque ao Judiciário. Tal fato representa um apoio institucional que impede o reconhecimento jurídico da prática racista, constituindo, principalmente, um endosso para o trecho da sentença e a nota publicada. Deste modo, corrobora o que Almeida (2019) denominou como racismo institucional por meio das práticas institucionais evidenciadas, que além de perpetuar desigualdades, concede privilégios baseados na raça.

Dessa maneira, os fatos delineados e suas significações articulados constituem-se gêneros de governança que “regulam e controlam as maneiras como as coisas são feitas” (Vieira; Resende, 2016, p.63), elucidando, nesse caso, que o cerne dos fatos noticiados se trata de problemas de interpretação do público perante o trecho discutido, atribuindo para si o lugar de enunciar o verdadeiro sentido e como vítimas desse processo.

O racismo representa uma prática odiosa que causa prejuízo ao avanço civilizatório, econômico e social. A linguagem, não raro, quando extraída de um contexto, pode causar dubiedades. Sinto-me profundamente entristecida se fiz chegar, de forma inadequada, uma mensagem à sociedade que não condiz



com os valores que todos nós devemos diuturnamente defender. (Zarpelon, 2020)

Em um segundo momento, Fairclough (2012) declarou que as representações da vida social elaboradas pelos atores sociais posicionados constituem discursividades (a expressão original utilizada pelo autor denomina-se *discursos* numa abordagem mais concreta). A partir dessa categoria, enunciam-se as diferentes perspectivas particulares sobre o mundo, sendo intrinsecamente interligadas às formas, ao manuseio consciente ou não de informações e da comunicação (Vieira; Resende, 2016). Nesse ínterim, Resende (2019) relaciona essa segunda categoria com a colonialidade do saber, a qual liga as compreensões e representações sociais a contextos interseccionais, constituindo a articulação de saberes para sustentar construtos estruturais.

A frase que tem causado dubiedade quanto à existência de discriminação foi retirada de uma sentença proferida em processo de organização criminosa composta por pelo menos 09 (nove) pessoas que atuavam em praças públicas na cidade de Curitiba, praticando assaltos e furtos. Depois de investigação policial, parte da organização foi identificada e, após a instrução, todos foram condenados, independentemente de cor, em razão da prova existente nos autos. (Zarpelon, 2020)

Assim, passou-se a identificar-se na superfície textual as discursividades ou representações sociais construídas e enunciadas pela magistrada. Primeiro, foi proposto um esclarecimento sobre o caso reduzindo a conduta discriminatória em sentença condenatória como fatos noticiados pela imprensa que se articularam através de dubiedades decorrentes da extração de um contexto maior, constituindo, assim, uma mensagem que declara não condizer com os seus valores.

Dessa maneira, delineou e reforçou um terceiro elemento, o *produto* da recepção pelo público para que seja dissociado do trecho da sentença e assim retirar de si mesma a responsabilidade por esse entendimento. A enunciante afirmou que a *sentença criminal* não apresentou cunho discriminatório e que o trecho da sentença ou a frase foi distorcida e retirada de uma sentença que é representada como complexa pela quantidade de acusados, por um contexto fático de maior reprovabilidade e fruto de uma investigação policial que identificou parte da organização, e em que a condenação se deu após a instrução e em razão de prova existente nos autos. Logo, representa-os a partir da ideia

de um processo formalmente complexo, regular e legal, em que se cumpriram as devidas diligências e requisitos processuais.

Quanto ao racismo, representa-o como uma prática odiosa e que causa prejuízo ao avanço civilizatório, econômico e social e intolerável em qualquer civilização. Tais assertivas dialogam diretamente com as teorias (de)coloniais e com o mito da democracia racial. Sendo assim, apreendeu-se que a magistrada recaiu em um recorte ideológico que nega o processo histórico nacional em que as desigualdades sociais ainda não foram resolvidas, pois mesmo com o fim do colonialismo e do período escravocrata, os efeitos e herança racial persistem.

Conforme Almeida (Democracia, 2017), o discurso da democracia racial é reelaborado socialmente e forma a dinâmica das instituições sociais brasileiras, aqui se inclui o Poder Judiciário, para naturalizar processos de subalternização e a distribuição de espaços sociais por meio da construção de subjetividades. Enquanto a colonialidade, como abordada anteriormente, constitui um processo que se ancora na definição de identidades sociais a partir da raça para classificar os indivíduos e distribuir todas as formas de trabalho.

Nesse sentido, o racismo representado pela juíza recorre ao discurso da democracia racial, quando diz que combate a conduta, afirma seu conteúdo negativo, mas distancia-o e não reconhece como atual esse processo que está entranhado na sociedade brasileira e se articula institucionalmente, inclusive, no âmbito judicial. Além disso, não reconhece o recorte racial como fundamento na formação das civilizações modernas ocidentais nem o papel crucial que desempenhou na criação das desigualdades sociais, necessárias para o sucesso do plano econômico capitalista, tanto no período colonial, como após, através das estruturas que continuaram a atuar socialmente.

Por fim, negou que possa ser capaz de cometer tal prática, sendo essa uma das principais controvérsias do discurso brasileiro sobre o racismo: afirmar que existe o racismo, mas não se vê ou não se coloca como agente violentador. Nesse processo, ainda afirmou que a cor não foi e não será utilizada como argumento ou fundamento para a tomada de decisões judiciais.

Frise-se que a escolha de não usar o termo raça, reforçou mais uma vez o discurso da democracia racial, pois, deste modo, negou indiretamente a existência de raças sociais,



como se existisse apenas a raça humana. Em termos estritos, tal fator não constitui razão para a majoração da pena-base, contudo, é o que afirma o trecho da sentença, entendimento esse não sendo recepcionado pelo ordenamento jurídico, mas tornou-se recurso possível através de um movimento ideológico como se apreende desse caso em concreto.

Conclui a nota representando suas sinceras desculpas como uma possibilidade de sanar os fatos noticiados, de encerrar a discussão sobre a conduta discriminatória e racista expressa na sentença. Saliente-se que as desculpas foram remetidas ao público em geral e, em nenhum momento, direcionaram-se ao acusado, que ora teve a pena agravada na fase de dosimetria e que também foi exposto nessa situação.

Todas essas representações articuladas atuam na sustentação do discurso da democracia racial brasileira, principalmente, em defesa do âmbito institucional judicial e na manutenção de um contexto colonial, moderno, capitalista e dos efeitos estruturais causados pela escravidão. A partir dessa articulação, os saberes são colonizados a repercutirem essa compreensão de mundo através de eventos isolados e de revitalização da estrutura racial brasileira.

Em nenhum momento a cor foi utilizada – e nem poderia – como fator para concluir, como base da fundamentação da sentença, que o acusado pertence a uma organização criminosa. A avaliação é sempre feita com base em provas. A frase foi retirada, portanto, de um contexto maior, próprio de uma sentença extensa, com mais de cem páginas. (Zarpelon, 2020)

A terceira categoria de análise, os estilos, é constituída pelas posições sociais ou pessoas particulares criadas pelo discurso, são elas que formam e denunciam os aspectos das identidades enunciadas e, portanto, as maneiras de ser (Fairclough, 2012). Essas maneiras formam padrões de identificação para classificar e hierarquizar, em que esse processo constitui a colonialidade do ser (Resende, 2019).

Reafirmo que a cor da pele de um ser humano jamais serviu ou servirá de argumento ou fundamento para a tomada de decisões judiciais. O racismo é prática intolerável em qualquer civilização e não condiz com os valores que defendo. Peço sinceras desculpas se de alguma forma, em razão da interpretação do trecho específico da sentença (pag. 117), ofendi a alguém. (Zarpelon, 2020)



Nesse aspecto, podemos identificar os seguintes sujeitos explícitos, a magistrada e a imprensa, e os implícitos, o acusado e o Poder Judiciário.

A enunciante, em um recorte interseccional, é atravessada pela sua condição de mulher-branca-magistrada e se veiculou por toda a nota como uma vítima profundamente entristecida pela distorção causada pela imprensa, isenta do propósito de discriminar e com valores que ora possibilitam o avanço civilizatório, econômico e social.

Na linha 1, ela apontou a imprensa e a posicionou como inimiga e responsável por distorcer os fatos noticiados. Assim, tem-se uma relação de vítima-transgressor.

A partir da fala, silêncios possibilitam que identidades sejam mantidas ocultas. Dessa forma, pode-se identificar o Poder Judiciário quando a juíza defende que a cor da pele de um ser humano jamais serviu ou servirá de argumento ou fundamento para a tomada de decisões judiciais, ou seja, a atividade decisória inerente aos magistrados e magistradas e, em específico, do Tribunal de Justiça do Paraná, ao qual a magistrada é vinculada.

Além de constituir uma defesa à imagem da instituição judiciária, recorreu à historicidade pessoal para embasar sua conduta diante do caso, constituindo uma rede de apoio institucional que reverberou no resultado do procedimento administrativo perante órgão colegiado instaurado para averiguar a prática de racismo.

Também, dessa forma, nota-se a ausência de qualquer menção direta à vítima potencial da prática de racismo a partir da conduta da magistrada. Ao final da nota, a magistrada pede desculpas caso tenha ofendido alguém. Nesse sentido, observa-se que o acusado não mereceu, por parte dela, um pedido de desculpas, sendo ainda representado indiretamente no meio de nove acusados que tiveram suas condutas apuradas por investigação policial e foram instruídos e condenados.

Portanto, o único negro dentre os nove acusados, após o controvertido trecho racista em sua sentença condenatória, além de ficar submetido a majoração da pena-base sem os devidos requisitos, foi posicionado em um lugar oculto, não-digno de ser mencionado e nem de receber desculpas, considerando que também teve sua identidade exposta pelos fatos noticiados.

Por causa da publicidade dos atos processuais, o caso passou de um alcance municipal para nacional e, dessa maneira, possivelmente, o acusado sofrerá os estigmas



do cárcere em uma proporção ainda maior, enquanto a juíza (e sua a imagem) encontrou apoio institucional do Tribunal ao que é vinculada e da Associação dos Magistrados do Paraná (Amapar). Com o arquivamento do procedimento administrativo, não sofrerá nenhuma penalidade, nem mesmo uma advertência pela suposta *dubiedade* que tanto defendeu.

Ambas as identidades articuladas resultam da esfera de poder e enunciadora dos sentidos, valores e ações válidos à magistrada enquanto parte de um órgão institucional maior: o Poder Judiciário. Colonizando tais pessoas e posições, o discurso sustentou a imagem e poder institucional do Judiciário e seus representantes em detrimento da subalternização da *imprensa* e do acusado, afetando, assim, não apenas eles, mas a coletividade.

Nesse caso, a ordem discursiva do texto analisado consiste na legitimação da prática do racismo institucional enquanto locus de poder atribuído ao Poder Judiciário de enunciar sentidos, valores e ações legítimas, sustentando-se em discursos que reverberam o mito da democracia racial brasileira. Dessa maneira, cria-se, em sentido amplo, um precedente que legitima a utilização da categoria racial como circunstância judicial negativa para valorar prejudicialmente a pena-base na primeira fase de dosimetria, constituindo assim um recurso ideológico para a definição de privilégios para brancos e desvantagens para a coletividade negra. E, nesse caminho, deslegitima quaisquer indivíduos ou grupos que possuam ações transgressoras à sistemática.

Esse *marcador* possui um encadeamento interseccional, pois a depender da articulação das categorias raça, gênero e classe, tem-se um grupo cada vez mais em desvantagem por ser posicionado cada vez mais próximo da base da *pirâmide*, atravessado por linhas coloniais hierarquizantes que os classificam. A partir de um índice sociodemográfico majoritariamente masculino, branco e cristão, tem-se sustentado um perfil branco para a magistratura brasileira e, em contrapartida, a população carcerária é majoritariamente negra. Esse construto colonial encontra sustentação no discurso delineado nos tais *esclarecimentos* da magistrada. Não se assume esses números, não se parte de uma conscientização sobre a máquina branca e seletiva que é o Poder Judiciário brasileiro.



Condutas institucionais com caráter discriminatório e racista que agregam o tom de imposição, legitimidade e naturalidade, reificam-se nos espaços sociais, possibilitando o avanço civilizatório, já que é fundamento e produto da modernidade e do capitalismo. É a partir dessa classificação e desigualdade social que o projeto moderno-colonial-capitalista se efetiva, tendo sido forjado no Brasil pela escravidão e pelo mito da democracia racial, para que se mantenham enquanto políticas públicas de empobrecimento e da negação de direitos fundamentais esculpidos na Constituição Federal.

Dessa maneira, é fortalecida a estrutura do capital forjada na constante agressão contra grupos sociais não-brancos. O Judiciário, enquanto uma das principais figuras do Estado brasileiro, e o sistema de justiça criminal (re)produzem estereótipos que legitimam as desvantagens materiais e simbólicas que constituem as relações assimétricas de poder, logo, possibilitam uma esfera de dominação a partir do controle de corpos e negação de direitos.

A partir da construção teórica de Maria Aparecida Silva Bento (2002), esse contexto e articulação discursiva são transmitidos entre as gerações por meio de pactos narcísicos da branquitude, que resultam na não focalização da rede de privilégios simbólicos e materiais adquiridos pela *raça* branca frente a violências e desvantagens contra grupos raciais não-brancos, possuindo ainda como objetivo o silenciamento e a ocultação da herança colonial resultante da escravidão no Brasil, fenômeno que Bento (2002) e Kaes (1997) denominam de alma de grupo.

Portanto, a branquitude se articula enquanto lugar de poder institucional no Poder Judiciário e em seus representantes, os magistrados e magistradas, para se formalizarem enquanto neutros e justos, potencializando, assim, a reprodução do racismo. Guardiã silenciosa de privilégios estruturais, não convém discutir a intencionalidade da magistrada em relação à prática racista cometida na sentença condenatória, mas sim o interesse em negar o ocorrido, em silenciar um contexto de estigmatização que atinge homens e, em especial, mulheres negras, como política pública de colonizar os corpos e seus saberes, subalternizando toda a coletividade e ancestralidade violentada que os compõem, reificando uma estratégia genocida para exterminá-los.



Considerações finais

Por fim, evita-se focalizar os brancos, os espaços de poder, as tomadas de decisões sem os devidos requisitos legais, as sequelas do período colonial e escravocrata para impedir a prestação de contas em favor de uma coletividade historicamente violentada e sustentar uma rede de privilégios materiais e simbólicos de autovalorização. Assim, a identidade branca se retroalimenta por meio da ausência de compromisso com o sofrimento do *outro*, que acaba sendo posicionado na condição de inimigo, o que Bento (2002) denomina de descompromisso político e constitui o componente narcísico: a ideia de autopreservar a coletividade branca, enquanto inerentemente humana e universal, para sustentar uma política colonial de estruturação social, econômica e política.

Observou-se um processo de manutenção de pactos narcísicos da branquitude para reforçar o mito da democracia racial no Brasil, enquanto sustenta a lógica colonial-moderna-capitalista para constituir um lócus de poder e privilégio e, nesse caso, por meio do caráter institucional do Poder Judiciário, fomentando o sistema racial de justiça criminal que (re)age através da violência e dominação dos corpos não-brancos e da interseccionalidade para potencializar políticas de empobrecimento em proveito do capitalismo e do avanço civilizatório.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE; BENTO (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 25-57.
- BOREKI, Vinicius. Órgão que livrou juíza acusada de racismo no PR viu ataque ao Judiciário. **Site UOL/Curitiba**, postado em 08 de outubro de 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/10/08/orgao-que-livrou-juiza-acusad-a-de-racismo-viu-ataque-ao-judiciario-no-caso.htm>. Acesso em: 11 abr. 2021.
- BORGES, Juliana. **O que é o encarceramento em massa?** Belo Horizonte: Editora Letramento: Justificando, 2018.



COATES, Ta-Nehisi. **Entre o mundo e eu**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2015.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros (2018)**: relatórios por tribunal. Brasília: CNJ, 2018. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2011/02/5d6083ecf7b311a56eb12a6d9b79c625.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2024.

DEMOCRACIA Racial com Silvio de Almeida, Santa Maria: Tv Campus UFMS, 2017. 1 vídeo (5 min). Publicado pelo canal Tv Campus UFMS. Disponível em: <https://www.ufsm.br/midias/tvcampus/2017/11/20/democracia-racial-silvio-de-almeida/>. Acesso em: 11 abr. 2021.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica. **Linha d'Água**, São Paulo, v. 25, n 2, p. 307-329, 2012. Disponível em: <https://revistas.usp.br/linhadagua/article/view/47728>. Acesso em: 10 nov. 2024.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

G1 PARANÁ. Corregedoria do TJ-PR arquiva processo contra juíza que citou raça ao condenar réu negro. **Portal G1 Globo.com**, postado em 28 de setembro de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2020/09/28/corregedoria-do-tj-pr-arquiva-processo-contrajuíza-que-citou-raca-ao-condenar-reu-negro.ghtml>. Acesso em: 11 abr. 2021.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

KAES, René. **O grupo e o sujeito de grupo**: elementos para uma teoria psicanalítica do grupo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Renato Brasileiro de. **Manual de processo penal**: volume único. 8.ed. Salvador: Editora JusPodivm, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-54.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p.12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>. Acesso em: 10 nov. 2024.

PARANÁ. Tribunal de Justiça do Estado do Paraná. Ação penal nº 0017441-07.2018.8.16.0013. **Sentença condenatória**. Fora Central da Comarca da Região Metropolitana de Curitiba – 1ª Vara Criminal. Juíza de Direito: Inês Marchalek Zarpelon, 19 de julho de 2020. Disponível em: https://consulta.tjpr.jus.br/projudi_consulta/arquivo.do?_tj=8a6c53f8698c7ff7e57a8effb7e25219f473376851d5cba32ef8723f4953afd0e9dd0b0b975d50f7. Acesso em: 27 ago. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: GLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em:



http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 10 nov. 2024.

RESENDE, Viviane. Perspectivas latino-americanas para decolonizar os estudos críticos do discurso. *In*: RESENDE, Viviane (org.). **Decolonizar os estudos críticos do discurso**. Campinas: Pontes Editores, 2019. p. 19-46.

RIBEIRO, Djamila. **O pequeno manual antirracista**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

SANTOS, P. H. A.; GERICÓ, J. A.; RAMOS, U. V. das N. Caso Zarpelon, análise crítica de discurso (ADC) e branquitude: pactos (coloniais) narcísicos da branquitude para ocultar o racismo institucional e estrutural. *In*: FÓRUM REGIONAL DE PESQUISA E INTERVENÇÃO – FOR-PEI, 1., 2019, Belém do São Francisco, PE: **Anais** [...]. Belém do São Francisco: FACESF, 2019. p.11. Disponível em: <https://periodicosfacesf.com.br/index.php/FOR-PEI/article/view/91>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SECRETARIA NACIONAL DE POLÍTICAS PENAIAS. **Relatório de informações penais: 15º ciclo SISDEPEN**. Brasília: MJSP, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/senappen/pt-br/servicos/sisdepen/relatorios/relipen/relipen-2-semester-de-2023.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2024.

VIEIRA, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de discurso (para a) crítica: o texto como material de pesquisa**. Campinas: Pontes Editores, 2016.

ZARPELON, Inês Marchalek. Nota de esclarecimento da associada Inês Marchalek Zarpelon. **Site da Associação dos Magistrados do Paraná**, Curitiba, postado em 12 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.amapar.com.br/noticia-rss/item/nota-de-esclarecimento-da-associada-in%C3%AAs-marchalek-zarpelon.html>. Acesso em: 27 ago. 2024.

Recebido em: 20/06/2024.

Aceito em: 14/10/2024.



CAPITALISMO PERIFÉRICO E A MATERIALIDADE IDEOLÓGICA DA BRANQUITUDE NO BRASIL

PERIPHERAL CAPITALISM AND THE IDEOLOGICAL MATERIALITY OF WHITENESS IN BRAZIL

Fernanda Zeni de Avila *

Carla Macedo Martins **

Resumo

O artigo analisa a branquitude como ideologia na formação social do Brasil e seu papel na reprodução das relações sociais capitalistas. O texto parte da revisão do tratamento do tema pela literatura nacional, destacando, nesta bibliografia, as discussões sobre racismo, caráter dependente do capitalismo brasileiro e superexploração. A seguir, nossa análise materialista da branquitude se subsidia na categoria *ideologia*, definida como processo discursivo de reprodução da forma social hegemônica, conforme tratada por Eagleton (1997). Como resultado, o artigo conclui que a branquitude oferece formas ilusórias para universalizar representações, inclusive racial-fenotípicas, de ser sujeito humano; transforma desigualdades em efeitos de traços projetados como naturais; unifica classes sociais em torno da necessidade da reprodução da sociedade tal como ela se apresenta; racionaliza desigualdades e opressões; orienta práticas concretas; e legitima as relações sociais existentes sob o capital na periferia. Em última instância, o estudo aponta que a branquitude contribui para a reprodução das relações sociais no capitalismo periférico.

Palavras-chave: branquitude; racismo; ideologia; superexploração.

Abstract

The article analyzes whiteness as an ideology in the social formation of Brazil and its role in the reproduction of capitalist social relations. It starts from a review of the treatment, in national literature, of the theme of whiteness, highlighting in this literature the discussion about racism, the dependent character of Brazilian capitalism and overexploitation. Next, the materialistic analysis of whiteness is supported by the category “ideology” defined as a discursive process of reproducing hegemonic social form, as presented by Eagleton (1997). In summary the essay concludes that whiteness offers illusory ways to universalize representations, including racial-phenotypic ones, of being a human subject; transforms inequalities into effects of natural traits; unifies social classes around the need to reproduce society as it presents itself; rationalizes inequalities and oppression; guides concrete practices; and legitimizes the social relations existing under peripheral capital. Ultimately, the study demonstrates that whiteness contributes to the reproduction of social relations in peripheral capitalism.

Keywords: whiteness; racism; ideology; overexploitation.

* Mestra em Educação profissional em Saúde pela Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Brasil. E-mail: fernanda.zenideavila@gmail.com.

** Pesquisadora da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Brasil. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional em Saúde da FIOCRUZ. Doutora em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: carla.martins@fiocruz.br.



Introdução

Este artigo é derivado de pesquisa anterior e pretende aprofundar os argumentos emitidos outrora, tendo como objetivo analisar o funcionamento ideológico da branquitude para a reprodução do racismo e para a legitimação da exploração do trabalho no capitalismo periférico brasileiro. Visando ser parte do conjunto de estudos críticos que contribuem para a compreensão das relações étnico-raciais no país, nossa pesquisa pressupõe a discriminação sistemática com base na raça como fenômeno inerente à sociabilidade capitalista, logo, estruturante das relações econômico-sociais e ideológicas no Brasil.

Para o surgimento da sociedade capitalista contemporânea, a ideologia do racismo foi e ainda é essencial, pois esse sistema econômico e social se reproduz também a partir da legitimação da exploração, inclusive desigual, de trabalhadores — no Brasil, em especial, do segmento de mulheres trabalhadoras negras e indígenas. Autores como Rodrigues (2022, p. 151) compreendem que a ideologia racista atua na vida concreta, determinando, inclusive, o movimento do real, sem deixar de ser determinado por ele. Esse pressuposto configura uma complexa relação, que deve ser analisada do ponto de vista da totalidade, a qual precisa considerar as questões raciais. Portanto, ao invés de considerarmos um processo de mão única entre reprodução da vida material e constituição de ideias, podemos analisar a complexidade social a partir da perspectiva de que o movimento do real é também condicionado pelo racismo em uma relação entre duas dimensões, denominadas, em termos heurísticos, de base material e ideologia.

A par de o racismo constituir uma forma de sociabilidade estruturada a partir de relações materiais e ideológicas no modo de produção capitalista, tem-se, na construção imaginária do ideal de humanidade, a ideologia da branquitude como uma das protagonistas da manutenção das desigualdades raciais (Schucman, 2020, p. 157). A sociedade contemporânea se baseia em um universal branco, ancorada na ideia de superioridade e pureza racial, hierarquizando silenciosamente a atribuição de *status* social, de acordo com a aproximação com o modelo ideal de brancura (Schucman, 2020, p. 157).

A branquitude é um conceito oriundo da teoria crítica da raça “com o objetivo de enunciar *as estruturas sociais* que produzem e reproduzem a supremacia branca e o



privilégio branco, resultado da expansão colonial” (Schucman; Conceição, 2023, p. 52, grifo nosso). Assim, os autores indicam que a branquitude, de forma semelhante ao racismo (Almeida, 2021), não está circunscrita a indivíduos ou determinadas instituições, constituindo-se, na verdade, como uma questão estrutural. Ademais, ao se vincular à expansão colonial, o conceito também aponta para uma desigualdade entre territórios do globo, condicionada pelo desenvolvimento capitalista. Os autores apontam ainda uma polissemia do termo, pois pode significar tanto uma identidade racial branca (o que poderíamos chamar de um contraponto à *negritude*) quanto uma construção discursiva, uma posição de poder, ou ainda uma ideologia (Schucman; Conceição, 2023, p. 52).

Embora consideremos os dois sentidos interligados, é a esta última direção que o presente artigo se vincula; mais propriamente, buscamos analisar a branquitude não “apenas” como uma projeção identificatória “falsamente” universal (Schucman; Conceição, 2023, p. 54), mas também como algo determinado materialmente pela divisão social do trabalho, de forma particular, no Brasil. Nosso propósito é, assim, situar tal ideologia como parte estruturante do tipo de exploração produzida e reproduzida na periferia do capital, para contribuir para a compreensão de seu funcionamento.

O artigo se organiza, além das considerações finais, em três itens. No primeiro, discutimos a literatura nacional sobre branquitude no Brasil à luz da formação social do país; no segundo, apresentamos o racismo — e sua ideologia — como determinado pela condição subordinada do capitalismo periférico do Brasil; e, no terceiro, embora tenhamos tecido considerações sobre nosso objeto central também ao longo dos itens anteriores, dedicamo-nos especificamente a analisar o funcionamento da branquitude como ideologia no capitalismo periférico.

A branquitude na formação social do Brasil

O tema branquitude não é recente na literatura sociológica nacional, contemplando distintas abordagens e teorias¹. Para Schucman e Conceição (2023, p. 54),

¹ Nossa revisão da literatura a respeito da branquitude e do racismo brasileiros, neste item, não se limita a autores e autoras inscritas na tradição marxista. A distinção entre as diferentes ontologias, epistemologias e teorias em torno destes temas, inclusive mesmo entre aquelas tributárias dos marxismos, exigiria outra pesquisa.



quatro autores seriam cruciais para a compreensão do tema: Alberto Guerreiro Ramos, Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Paulo Freire. Apesar da relevância destes intelectuais, no entanto, nossa discussão, neste item, estará centrada em autores mais recentes.

Como marco da discussão no Brasil, o trabalho de Maria Aparecida Silva Bento se destaca. A autora introduz a expressão “pacto narcísico da branquitude”, utilizado para explicar o consenso entre pessoas brancas estruturado na negação do racismo e na desresponsabilização pela sua manutenção (Bento, 2002, p. 7). Logo, sendo a branquitude consciente para pessoas negras, Bento (2002, p. 07) defende que esta é um lugar de privilégios raciais, econômicos e políticos, em que a racialidade não é nomeada, mas carrega valores, experiências e identificações afetivas. Em seus estudos, descreve o depoimento de uma mulher branca que se refere sempre a ter pensado sobre o racismo como uma opressão que causava desvantagem em uma parcela da população, mas nunca sobre o aspecto dos resultados vantajosos de privilégios e dominância para o seu grupo racial (Bento, 2014, p. 43). Desse modo, a branquitude coloca os sujeitos brancos em um lugar de normatividade não explicitada na estrutura social racializada — como um universal não nomeado.

Bento (2014) conclui também que, para uma compreensão sobre a branquitude no Brasil, é necessário relacionar esse processo a uma “projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (Bento, 2014, p. 39). Para a autora, analisar “[...] o *branqueamento versus perda de identidade* é fundamental para o avanço na luta por uma sociedade mais igualitária [...]” (Bento, 2014, p. 54).

Podemos afirmar que, no Brasil, a branquitude não se confunde, mas se relaciona com a construção de um modelo de brancura e até mesmo, posteriormente, de mestiçagem. É relevante reiterar que, após a abolição da escravidão negra no país, o projeto de desenvolvimento nacional colocado em prática pelo Estado brasileiro envolvia um apagamento social de negros e indígenas, por meio de um embranquecimento da população.

Segundo Munanga (2004), no período pós-abolição do fim do século XIX e das três primeiras décadas do século XX, havia uma preocupação com a suposta influência negativa da herança inferior do negro na construção da identidade étnica do país, tornando



o debate em torno da raça central no pensamento da elite brasileira, que desejava um país branco, espelhado no continente europeu (Munanga, 2004, p. 54). O projeto de embranquecimento nacional, influenciado pelas ideias racistas das teses eugenistas das três raças (darwinismo social), via na miscigenação a responsabilidade por uma suposta degeneração nacional, que só poderia ser *limpa* pelo embranquecimento.

Igualmente importante em nossa análise é destacar que, posteriormente, no entanto, esta perspectiva foi superada, projetando a mestiçagem como ideal de unificação de uma identidade nacional carregada de ideologia. Para melhor compreender o processo ideológico por trás do projeto de embranquecimento nacional, tomamos como base as discussões de Munanga (2004) que, ao resgatar os estudos de Francisco José de Oliveira Viana, concorda com este no que se refere às origens da política de divisão racial no Brasil. Para Munanga (2004, p. 70-72), a política de dividir como forma de melhor dominar mestiços e negros, tratada anteriormente por Viana como oriunda da criação de uma noção de “mulato inferior” e “mulato superior”, a partir de determinados cruzamentos entre brancos e negros, dificultou a criação de uma identidade comum entre mestiços e negros. Assim, historicamente essa divisão contribuiu para o apagamento da identidade negra e para a sua circunscrição a um lugar racializado e supostamente minoritário. Em nossa perspectiva, essas definições sobre a proximidade ou distanciamento do ideal de branquitude e o regramento social nos termos descritos contribuem substancialmente para a manutenção da hegemonia ideológica da branquitude.

A branquitude, entretanto, não se restringe ao projeto de branqueamento e à projeção de mestiçagem analisados por Munanga (2004). Para Schucman e Conceição, “os estudos de branquitude iniciados no Brasil na década de 1990 têm buscado enfrentar a ausência do branco nas análises do problema racial” (Schucman; Conceição, 2023, p. 56). Um dos destaques dessa abordagem se encontra em Cardoso (2020), que estudou a produção acadêmica por pesquisadores brancos que elegem o negro como objeto de pesquisa, contribuindo para a projeção do branco como lugar universal.

Ainda sobre o ideal de branquitude, Schucman (2020) refere que há um favoritismo em diversos níveis sociais para pessoas mais próximas a esse ideal, ou seja, àquelas fenotipicamente “mais brancas” que as tornam mais “belas”, “desejáveis” e “admiráveis”



(Schucman, 2020, p. 157). Neste sentido, a branquitude, segundo Schucman (2020, p. 51) é “um constructo ideológico 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”.

Cabe observar, também em Schucman (2020), como a branquitude se define como uma ideologia, embora a autora não se dedique, mais detalhadamente, a desdobrar esta afirmação operando com a categoria nos termos definidos pelo materialismo histórico. A autora enfatiza as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram desde o colonialismo, e destaca que é necessário que os sujeitos brancos compreendam as estruturas de poder — que os beneficiam em algum nível e que sustentam ideologicamente o racismo — e se responsabilizem tanto individualmente quanto coletivamente (Schucman, 2020, p. 60).

Em razão disso, Schucman (2020, p. 73) destaca alguns pontos da branquitude mundial. Dos pontos trazidos pela autora em seus estudos, consideramos essenciais para a análise da realidade no Brasil, aquele que trata da complexidade de camadas que envolvem a construção da identidade branca em diferentes territórios e o ponto relativo ao eixo de privilégios que modulam o desenvolvimento histórico dessa identidade. A autora compreende que os brancos são subjetivados pela ideologia do branqueamento, a partir de uma posição de privilégios materiais e simbólicos, gerados pelo colonialismo e imperialismo. Dessa forma, em nossa perspectiva, é necessário tratar a ideologia da branquitude no Brasil considerando os diversos marcadores sociais que compõem a classe trabalhadora brasileira (Avila, 2023, p. 16).

Outra autora que discute a complexidade social da definição e constituição da branquitude é Silva (2017, p. 26). Contudo, essa autora discute branquitude como a identidade racial do branco baseada na construção ideológica de poder que nasceu no contexto do projeto moderno de colonização europeia, destacando, assim como os demais autores, a ideologia como central à análise do tema. Em nossa análise, a partir das discussões trazidas por essas e outras autoras, para pessoas brancas, não é necessário que a branquitude seja mencionada, a não ser que lhes convenha, pois é uma identidade neutra, o que faz com que sua força ideológica esteja calcada no imaginário social como natural e universal, permeando todos os campos da vida social (Avila, 2023, p. 16).



A partir da literatura produzida sobre a branquitude no Brasil, retomamos, neste ponto, o objeto deste artigo: o funcionamento ideológico da branquitude para a reprodução do racismo e para a legitimação da exploração do trabalho no capitalismo periférico brasileiro. Como ideologia (Eagleton, 1997), a branquitude necessariamente envolve processos de identificação, sendo fundamental buscar estabelecer seu caráter estrutural na sociabilidade capitalista, a par de sua constatação como fenômeno individual e institucional. Essa perspectiva se coaduna com os movimentos mais recentes na análise do tema; conforme apontam Schucman e Conceição (2023, p. 53, grifo nosso): “dentro da área de conhecimento há um esforço para primeiro caracterizar o que é branquitude e, posteriormente, para compreender seu funcionamento na estruturação das desigualdades raciais e globais”.

Para tal, parece-nos relevante mobilizar as teorias sobre a determinação do racismo no Brasil pelas relações de trabalho e pela produção de classe trabalhadora no capitalismo periférico, objeto do próximo item.

Racismo e trabalho no capitalismo periférico brasileiro

Conforme já afirmado, a análise dos processos ideológicos da branquitude, objeto de nosso artigo, exige a compreensão da produção do racismo no desenvolvimento e na reprodução do capital — na nossa perspectiva: das formas de exploração do trabalho e de suas mediações simbólicas — na sua singularidade periférica. Em específico, o tema do racismo na periferia e suas determinações materiais, na literatura sociológica brasileira, se institui como um vasto campo de reflexões, sustentadas na relação entre desigualdade e desenvolvimento capitalista e na consideração das singularidades e particularidades (Netto, 2011, p. 57) da reprodução do capital.

No âmbito do pensamento social brasileiro, o desenvolvimento capitalista no país e seus impactos na formação do mercado de trabalho em termos de raça foram tratados pelos importantes intelectuais Clóvis Moura e Florestan Fernandes. Os sociólogos introduziram uma interpretação dialética da escravidão no Brasil e expuseram suas perspectivas sobre a luta de classes brasileira, chegando a importantes convergências e divergências entre si (Queiroz, 2021).



Para os propósitos de nosso estudo, enfatizaremos duas convergências primordiais entre os dois intelectuais. Embora o negro ocupe, em Florestan, primordialmente um papel de agente econômico base da acumulação capitalista e, em Moura, adicionalmente, o de agente político nas lutas por liberdade, os dois estudiosos partiram de uma interpretação materialista do mito da democracia racial brasileira para elucidar a função de apaziguamento e dominação racial-classista assumida por esta expressão ideológica, como parte fundamental da exploração capitalista (Queiroz, 2021). Quanto ao mercado de trabalho, ambos consideravam que sua formação, no capitalismo dependente brasileiro, deu-se a partir de um contexto de extrema desigualdade racial, relacionando-se precisamente com construções ideológicas centrais à nação.

Discutimos (Avila, 2023) os estudos mais recentes sobre a análise materialista das ideologias racistas brasileiras, que captam o funcionamento da divisão racial (e sexual) do trabalho, estratégia do capitalismo para ocultar o trabalho não pago (expropriado) e rebaixar o “preço do trabalho para abaixo do valor da força de trabalho” (Ferreira; Fagundes, 2021, p. 70). Para os autores citados, a opressão racial incide direta e constantemente no rebaixamento do valor do trabalho e nas condições de vida de toda a classe trabalhadora, considerando, obviamente, que é a parcela negra e indígena da classe trabalhadora que vive sob as piores condições. Nesse sentido, concordamos com os autores quando eles tratam do racismo articulado à exploração contemporânea na periferia do sistema capitalista, para contribuir na efetivação e naturalização das diversas manifestações dessa exploração (Ferreira; Fagundes, 2021, p.70 *apud* Avila, 2023).

Na mesma direção, autoras como Souza (2022) buscam analisar a dinâmica de dominação e exploração capitalista contemporânea, interligando as condições materiais de vida e as expressões ideológicas (Avila, 2023, p. 28). Ao analisar o capitalismo dependente brasileiro, Souza (2022) aponta a existência de uma enorme massa de trabalhadores, muito além do exército industrial de reserva (Souza, 2022, p. 39). Nesse sentido, “a desigualdade e o desemprego fazem parte da estrutura da reprodução do capital na economia dependente, com uma radicalidade *sui generis*” (Souza, 2022, p. 39). A exploração da classe trabalhadora brasileira é condicionada, assim, pela enorme oferta da força de trabalho, fundamental para o desenvolvimento dependente, evidenciando, dessa forma, o racismo como um aspecto estruturante do capitalismo no Brasil.



Diante da existência desse vasto exército industrial de reserva, protagonizado pela população negra e determinante das condições de toda a classe trabalhadora, Fagundes (2020) evidencia a relevância da categoria superexploração² do trabalho, gestada no interior da teoria marxista da dependência e vinculada às particularidades “de uma economia dependente e com alto padrão de subordinação” (Fagundes, 2020, p. 146-147). Logo, a superexploração se torna chave para a compreensão de como o capital opera com o racismo para explorar, de forma intensa, a classe trabalhadora brasileira, assim como os demais países da periferia do sistema capitalista. Fagundes (2020) reforça que a essência desse tipo de exploração, sistematicamente reproduzida no capitalismo brasileiro, está no aprofundamento do desgaste da força de trabalho, inibindo a sua reposição e produzindo um rebaixamento do seu valor.

Deste modo, abre-se a questão de como a superexploração será vivenciada materialmente por homens e mulheres trabalhadoras. Os processos ideológicos contaram e contam com a produção simbólica de fissuras na classe trabalhadora através do racismo. Para Pereira e Sampaio (2018, p. 444), “essa fratura funciona duplamente, isto é, serve para criar formas de opressão que maximizam a exploração e, tragicamente, para produzir uma desconfiança no interior da própria classe trabalhadora”. Tal processo social-subjetivo enfraquece a classe trabalhadora “politicamente enquanto sujeito capaz de promover a revolução” (Pereira; Sampaio, 2018, p. 444).

O racismo como ideologia é analisado, de forma aprofundada, por Almeida (2021) e Rodrigues (2022). Almeida (2021, p. 25), em seu conhecido estudo, estabelece o que poderíamos denominar de uma crítica da economia política do racismo, ao historicizar a gênese do conceito de raça por volta do século XVI, a partir da sociabilidade estabelecida pela modernidade e pelo capitalismo. O racismo, portanto, cria sujeitos racializados, considerando que “nossa relação com a vida social é *mediada pela ideologia*” (Almeida, 2021, p. 67, grifo nosso). O imaginário social que antecede à formação da consciência é o primeiro contato que temos com os valores desta sociedade. Neste sentido, o racismo

² Para Luce (2018), “a categoria da superexploração deve ser entendida [...] como (1) conjunto de modalidades que implicam a remuneração da força de trabalho abaixo do seu valor e o esgotamento prematuro da força físico psíquica do trabalhador; (2) e que configuram o fundamento do capitalismo dependente junto com a transferência de valor e a cisão entre as fases do ciclo do capital” (Luce, 2018, p. 122). Ainda sobre o tema, no capitalismo economicamente dependente, Luce (2018, p. 182), aponta que “[...] se o salário não alcança, de modo recorrente, a quantia suficiente para o trabalhador repor o desgaste de sua força de trabalho, estaremos diante da superexploração [...]”.

como construção social não é uma opção individual, mas estruturante do conjunto da sociedade capitalista — o que não elimina a necessidade de combate às práticas racistas individuais, mas define que “a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial (Almeida, 2021, p. 50-51).

A racialização define o lugar do *outro* racializado e de um *eu* marcado por uma contradição, pois “só se é ‘branco’ na medida em que se nega a própria identidade enquanto branco, que se nega ser portador de uma raça. Ser branco é atribuir identidade racial aos outros e não ter uma. É uma raça que não tem raça” (Almeida, 2021, p. 78). Ao não se identificar como branco, a raça aparece como *um problema dos outros*, visto que são os *outros* que não se enquadram no padrão de humanidade imposto pela branquitude. São estes *outros* que precisam se preocupar com sua cor, fenótipo, cultura e demais traços que os diferenciam da suposta *verdadeira humanidade*. Almeida (2021) nos lembra ainda que as condições de ser negro e ser branco dependem de circunstâncias históricas, políticas, regionais, sendo estas experiências distintas, de acordo com a formação cultural, político-institucional e econômica de cada país e continente.

Ainda em Almeida (2021), é importante destacar que, para nossos propósitos aqui, o enquadramento dos grupos discriminados e suas culturas em uma versão de humanidade que possa ser controlada pelos interesses do capital é uma forma de adaptá-las ideologicamente. Nas palavras do autor, “em vez de destruir a cultura, é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado” (Almeida, 2021, p. 73). O racismo só pode ser discutido a partir das teorias críticas sobre a supremacia branca como hegemonia:

uma forma de dominação que é exercida não apenas pelo exercício bruto do poder, pela pura força, mas também pelo estabelecimento de mediações e pela formação de consensos ideológicos. [Tendo como efeito a perspectiva de que] as desigualdades, a violência e a discriminação racial são absorvidas como componentes da vida social [...] (Almeida, 2021, p. 07).

A mais conhecida formulação da obra em tela se encontra nas três distintas concepções de racismo: individualista, institucional e estrutural. A concepção individual trata o racismo como um fenômeno puramente ético, como uma irracionalidade, ou ainda como apenas como um preconceito de alguns indivíduos agindo isoladamente ou em grupo, deixando de lado sua natureza política; as suas principais formas de combate



seriam a educação, conscientização e estímulo a mudanças culturais, pois, nessa pseudoteoria, essa forma de opressão está ligada ao comportamento humano. Quanto à concepção institucional do racismo, Almeida a considera um importante avanço nas teorias sobre o tema, pois trouxe para discussão o poder como elemento central da relação racial, inserindo essa discussão no campo da dominação (Almeida, 2021 *apud* Avila, 2023, p. 48). Nessa concepção, o racismo é visto dentro de um conflito social de disputa de poder, na tentativa da manutenção do grupo racial privilegiado (branco). Nesse sentido, para Almeida “[...] o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições [...]” (Almeida, 2021, p. 37). O autor destaca que as instituições são responsáveis pela formulação de regras e padrões que “[...] privilegiam o grupo racial branco, um exemplo disso é a exigência de ‘boa aparência’ para se candidatar a uma vaga de emprego, que simultaneamente é associada a características estéticas próprias de pessoas brancas (...)” (Almeida, 2021, p. 46). Entretanto, para o autor, ainda que as instituições reproduzam as condições e manutenção da ordem social, não são elas que criam o racismo, pois há uma estrutura social na qual o racismo é orgânico; “[...] dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista [...]” (Almeida, 2021, p. 47). “O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica [...]” (Almeida, 2021, p. 50), definindo o denominado “racismo estrutural”, terceira concepção de racismo.

Nem toda psicologia é individualista; tal abordagem pode, inclusive, perpassar o campo da sociologia, por exemplo. Nosso destaque, neste ponto da obra, incide sobre o caráter ideológico não só do racismo, mas também de determinadas teorias explicativas. A teoria individualista, ao se limitar ao campo comportamental e moral, é uma teoria ideológica que tenta ocultar o funcionamento real do racismo na sociedade de classes. A teoria do racismo institucional também seria uma expressão ideológica, pois apresenta uma compreensão limitada sobre o papel das instituições no combate ao racismo, ao não abarcar a totalidade das contradições sociais, expressando, por exemplo, que apenas a presença de pessoas negras ou não brancas nas instituições já seria suficiente.

É na direção de analisar os processos ideológicos racistas que caminha o estudo de Rodrigues (2022): o racismo, de forma articulada, apaga tanto sua história, enquanto parte crucial da forma social capitalista, quanto oculta seu caráter estrutural, por exemplo,



através do mito da democracia racial, no caso do Brasil, e das pseudoteorias individualizantes. Assim, Rodrigues (2022) salienta que “[...] o racismo surge no processo de formação do capital e não antes [...]. É esse processo que cria as bases para uma internacional divisão racial do trabalho, a base real sobre a qual se ergue o monumental edifício ideológico do racismo. Não foi qualquer escravidão que produziu esse cenário, mas a escravidão negra moderna (Rodrigues, 2022, p. 153). Ademais, o autor enfatiza que a ideologia do racismo é fundamental em todo o ciclo de crises e saída das crises do capitalismo (Rodrigues, 2022, p. 163).

Retomando a crítica encontrada no pensamento social brasileiro, para Rodrigues (2022), na análise da realidade brasileira, a mediação encontrada pela ideologia para ocultar o rígido sistema classificatório fenotípico é o mito da democracia racial. Nas suas palavras, “a ideologia do branqueamento combinada com o mito da democracia racial constitui [...] uma singularidade da ideologia do racismo no Brasil” (Rodrigues, 2022, p. 164). Tal mito cumpre uma das funções fundamentais do racismo, que reside precisamente no apagamento dos rastros históricos e contemporâneos de sua constituição, “sua funcionalidade no processo de valorização de valor, eixo econômico central do modo de produção capitalista” (Rodrigues, 2022, p. 164).

Na mesma perspectiva de Almeida (2021), o autor aponta tais apagamentos ideológicos como relevantes na constituição das pseudoteorias já mencionadas, pois “torna-se possível apresentar o racismo como uma simples irracionalidade, como puro ódio, autonomizando o momento ideal” (Rodrigues, 2022, p. 156-157). Em outras palavras, o racismo é representado como uma exceção circunstancial no quadro do desenvolvimento capitalista; tal processo permite ainda simbolizar o racismo como um fenômeno ahistórico, “abrindo margens para a caracterização eterna — para o passado e/ou para o futuro — desse particular e historicamente determinado fenômeno, naturalizando-o” (Rodrigues, 2022, p. 156-157). Na totalidade social, o racismo é o particular, enquanto produto histórico do capital e no seu funcionamento ideológico, mas é apresentado como uma característica social universal, portanto, imutável e desconectada do modo de produção em tela.

A ideologia do racismo inverte, oculta, justifica, naturaliza e apresenta o particular enquanto universal (Rodrigues, 2022, p. 164). A construção do universalismo colonial



branco, que criou o *outro* — o não universal, o negro, o indígena, o não branco — está a serviço da reprodução da sociedade de classes. O racismo é uma expressão particular dessa sociedade, que o tem como base material e ideológica universal de um tipo ideal de ser humano³. No próximo item, voltamos nossa análise para a branquitude.

A branquitude como ideologia do capital no capitalismo periférico

Considerando o objetivo de nosso estudo, nosso propósito, neste item, consiste em investigar como a branquitude na periferia opera para ocultar a superexploração e mistificar relações entre grupos racializados — por exemplo, via inferiorização e em termos de cisão intraclasses trabalhadora. Para isso, tomamos o conhecido estudo de Eagleton (1997). Como marxista, Eagleton considera a ideologia ligada à materialidade da vida social; portanto “[...] de nada adianta lembrar a mim mesmo que sou contra o racismo quando me sento em um banco no parque onde se lê ‘só para brancos’; ao sentar nele, apoiei e perpetuei a ideologia racista. A ideologia, por assim dizer, está no banco, não em minha cabeça [...]” (Eagleton, 1997, p. 47). Portanto, a ideologia não está apenas no plano das ideias ou da educação dos indivíduos; ela é forma oriunda da relação entre as classes sociais no capitalismo, cuja continuidade se relaciona à produção de um sujeito social que perpetua a dominação por meio de linguagens, narrativas, discursos, decisões políticas e produção cultural, por exemplo.

Assim, para Eagleton (1997), a noção de ideologia remete a “legitimar o poder de uma classe ou grupo social dominante” (Eagleton, 1997, p. 19), afirmação que indica a centralidade da classe no funcionamento da ideologia e na reprodução da forma social capitalista. Para o autor, embora não possamos recair na perspectiva psíquico-cognitivista de ideologia como mera “ilusão” desconectada de qualquer objetividade da existência social, a categoria contempla a noção de mistificação: “uma camuflagem ou repressão dos conflitos sociais, da qual se origina o conceito de ideologia como uma resolução imaginária de contradições reais (Eagleton, 1997, p. 19). Por fim, um último aspecto

³ O *universal* aqui não se confunde com o horizonte social apontado por Franz Fanon, abordado por Rodrigues (2022).

relevante na definição da categoria consiste em seu caráter como discurso — e não como *língua* —, o que implica dizer que não se trata meramente de constatar a veracidade de dada afirmação e, sim, de seu funcionamento discursivo (Eagleton, 1997, p. 22) na direção de aplacar contradições sociais, cujo enfrentamento real exigiria uma superação da forma social hegemônica.

Portanto, tais formas discursivas tendem a ocultar a realidade contraditória da sociabilidade capitalista, contribuindo para sua reprodução. Nesse sentido, as ideologias podem ser universalizantes, naturalizantes, unificadoras, racionalizantes, orientadas para a ação e legitimadoras (Eagleton, 1997, p. 50), compreendendo que tais traços funcionam de maneira articulada na construção discursivo-ideológica.

A universalização é o processo segundo o qual “[...] valores e interesses que são na verdade específicos de uma determinada época ou lugar são projetados como valores e interesses de toda a humanidade” (Eagleton, 1997, p. 60). Ao desistoricizar as ideias e crenças, a universalização oculta que elas sejam específicas de uma determinada época, lugar e grupo social (Eagleton, 1997, p. 62-3). Há uma *neutralidade* da branquitude em relação à sua racialização exatamente porque o branco se projeta como universal. Entretanto, sob análise, ainda que se mostre supostamente neutra, a branquitude molda uma identidade marcada racialmente. A diferença em relação aos sujeitos racializados como negros e indígenas — maioria significativa da população brasileira — reside no fato de que, aos sujeitos brancos, é dado o poder de escolher evidenciar essa racialização ou não.

A naturalização, de forma semelhante à universalização, é o trabalho ideológico que desistoriciza a ideologia; a naturalização, contudo, investe a ideologia com a perspectiva de que “não é possível ser diferente”, uma vez que nela se representam fenômenos naturais (Eagleton, 1997, p. 62). Assim, a branquitude, como ideologia, sustenta a promoção da ocupação de espaços de poder por brancos sobre os traços fenotípicos, como cor de pele, largura do nariz, tipo de cabelo. Ao estigmatizar em estereótipos racistas uma grande parcela da população brasileira que não é branca, a ideologia da branquitude também busca convencer esses mesmos sujeitos de que sua condição de desigualdade racial é natural.

As ideologias são unificadoras pois “[...] conferem coesão aos grupos ou classes que as sustentam, fundindo-os em uma identidade unitária ainda que internamente diferenciada, o que lhes permite talvez impor uma certa unidade ao conjunto da sociedade [...]” (Eagleton, 1997, p. 50). Assim, o autor entende que uma ideologia bem-sucedida deve funcionar em termos práticos e teóricos, abrangendo desde um sistema de pensamento elaborado até as minúcias da vida cotidiana (Eagleton, 1997, p. 53)⁴. Para unificar a sociedade capitalista em torno de crenças e valores racistas, a ideologia da branquitude busca cimentar as contradições sociais e raciais, bastante agudas no contexto das nações do capitalismo periférico.

Sobre a característica da racionalização, Eagleton entende que as ideologias podem ser lidas como tentativas de produzir explicações e justificativas plausíveis para defender o indefensável (Eagleton, 1997, p. 56-7 *apud* Avila, 2023, p. 61). Sob esse ponto de vista, o autor compreende também que a racionalização, na ideologia, está intimamente ligada ao conceito de legitimação, sobre o qual discorreremos mais adiante e que tem relação com o processo de aceitação pragmática das condições a que são impostas aos grupos por parte dos dominantes (Eagleton, 1997, p. 58). Assim, ao promover discursos como *jovens negros são mais propensos ao crime, pois são a maioria no sistema penitenciário*, por exemplo, a ideologia tenta obscurecer, via racionalização, a realidade social, para que a estrutura social não seja questionada e as contradições desta sociedade não sejam expostas. Em suma, a racionalização, neste caso, busca argumentar que há diferenças cognitivas e sociais inerentes com base no pertencimento étnico-racial, e tais diferenças explicam a sociedade de classes, sobretudo em um contexto de superexploração do trabalho.

A orientação para a ação é uma característica ideológica que enfatiza a dimensão prática da ideologia, ou seja, sua capacidade de “prover seus adeptos de metas, motivações, prescrições, imperativos” (Eagleton, 1997, p. 52), esvaziando uma perspectiva metafísica em torno da categoria. No caso da branquitude, essa ideologia

⁴ Este funcionamento será retomado mais adiante ao discutirmos o traço da “orientação para ação” (Eagleton, 1997).

conduz os sujeitos sociais a praticarem cotidianamente atos racistas, em uma formação social de forte componente negro e indígena.

Por fim, no que diz respeito à característica da legitimação, a branquitude justifica, primeiramente, uma superioridade de um grupo racial; a realidade de desigualdades de toda ordem é, assim, legitimada pela ideologia da branquitude. Porém, o processo ideológico não se restringe a esse ponto; em segundo lugar, a branquitude também legitima as relações sociais existentes sob o capital na periferia: a superexploração a que se submetem os trabalhadores racializados, como negros, negras e indígenas é justificada, assim como o valor rebaixado do trabalho é racionalizado de forma compensatória pelos trabalhadores e trabalhadoras brancos, nos termos da noção de *racionalização* acima descrita.

Considerações finais

A ideologia da branquitude oferece formas discursivo-sociais para explicar as contradições reais da sociedade de classes; a branquitude, nesses termos, sustenta o apagamento intelectual da contribuição negra no país, entre outras violências materiais e simbólicas que ocorrem sistematicamente contra populações negras e indígenas que vivem nas grandes cidades e no meio rural (Avila, 2023).

Se a sustentação simbólica da desigualdade de raça e de classe é necessária para o capitalismo, a ideologia da branquitude oferece formas ilusórias para universalizar representações, inclusive racial-fenotípicas, de ser sujeito humano; transformar desigualdades em efeitos de traços naturais; unificar classes sociais em torno da necessidade da reprodução da sociedade tal como ela se apresenta; racionalizar desigualdades e opressões; orientar práticas concretas; e legitimar as relações sociais existentes sob o capital. Em poucas palavras, a ideologia da branquitude disputa para si o processo de consciência de trabalhadores e trabalhadoras.

Analisar a branquitude é também compreender suas particularidades e singularidades em dado território. Assim, pensar sobre a ideologia da branquitude no Brasil é considerar não só os legados da escravidão e as tentativas de embranquecimento, mas também as relações de trabalho na periferia do capital e suas formas materiais e



simbólicas de legitimação e reprodução. Tal abordagem da branquitude supera, portanto, aquelas individualistas ou institucionais, que circunscrevem a branquitude à defesa de privilégios por grupos brancos específicos ou ao *mau funcionamento* de aparelhos sociais⁵, alçando-a a uma questão de caráter estrutural.

Tais relações de trabalho se condicionam pelo fato de o Brasil estar inscrito no conjunto de países cuja classe trabalhadora é superexplorada, enquanto um capitalismo de economia periférica. Em outras palavras, uma perspectiva materialista sobre branquitude aponta como questão central, na discussão de raça, as formas de exploração do trabalho no Brasil e suas formas ideológicas. O capitalismo dependente brasileiro se desenvolveu deixando a parcela negra da classe trabalhadora na informalidade do mercado de trabalho. O apagamento da contribuição negra na construção do Brasil, o projeto de embranquecimento do país, no fim do século XIX e início do XX, e a administração regulada da identidade e cultura negra funcionaram como parte do desenvolvimento particular do capitalismo no Brasil, como o racismo e a branquitude atuais parecem permanecer operantes para sua reprodução, apontando para a pertinência de analisar a relação classe, raça e trabalho sob o capital na periferia.

Em suma, a ideologia da branquitude serve, segundo nossas conclusões, para ocultar e elaborar simbolicamente as raízes das desigualdades e da superexploração. Incide particular e diretamente na qualidade de vida das trabalhadoras negras, negros e indígenas. Contudo, enfatizamos que a branquitude e o racismo, enquanto ideologias, não são apenas ideias de brancos, ou uma questão individual de alguns grupos, mas sim uma elaboração da materialidade vivenciada na sociabilidade capitalista.

Obviamente que a fração não branca da classe trabalhadora é a que mais sofre sob a ideologia da branquitude. Entretanto, ao colaborar para a manutenção de uma sociabilidade racial que atribui privilégios e vantagens quanto mais próximo se está, ou se consegue chegar, das características da identidade branca, a branquitude também aprofunda a exploração de grupos não-racializados da classe trabalhadora. A precariedade

⁵ Esta afirmação não elide a necessidade de pesquisas — assim como de reformas — de instituições, por exemplo, dos campos da saúde e da educação.

do trabalho e o rebaixamento das condições da reprodução social também afetam a parcela *branca* da classe.

Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. 8. ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2021.
- AVILA, F. Z. de. **Branquitude, ideologia e capitalismo no Brasil**: subsídios para reflexão no campo da saúde. 2023. 81 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Profissional em Saúde) — Fundação Oswaldo Cruz, Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Rio de Janeiro, RJ, 2023. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/62485>. Acesso em: 28 set. 2024.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, Iray (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BENTO, M. A. S. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. 169 f. Tese (Dourado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- CARDOSO, L. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional. Curitiba: Appris, 2020. v.2.
- EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Unesp; Boitempo, 1997.
- FAGUNDES, G. G. O racismo no caso brasileiro e as raízes da superexploração do proletariado negro. **Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 55-68, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/47212>. Acesso em: 23 jul. 2024.
- FERREIRA, C. C. C.; FAGUNDES, G. G. Dialética da questão social e a unidade de classe, gênero e raça. **Temporalis**, Brasília, v. 21, n. 42, p. 62-76, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/36500>. Acesso em: 23 jul. 2024.
- LUCE, M. S. **Teoria marxista da dependência**: problemas e categorias: uma visão histórica. São Paulo: Expressão Popular, 2018.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NETTO, P. J. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- PEREIRA, E. C.; SAMPAIO, S. S. A relação de classe e raça na formação da classe trabalhadora brasileira. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, v. 1, n. 133, p. 432-445, out/dez. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.152>. Acesso em: 23 jul. 2024.
- QUEIROZ, M. Clóvis Moura e Florestan Fernandes: interpretações marxistas da escravidão, da abolição e da emergência do trabalho livre no Brasil. **Revista Fim do Mundo**, Marília, SP, v. 2,



n. 4, p. 255-280, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/11139>. Acesso em: 23 jul. 2024.

RODRIGUES, R. F. Uma crítica da ideologia do racismo. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 14, n. 2, p.146-167, ago. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/49510>. Acesso em: 23 jul. 2024.

SCHUCMAN, L. V; CONCEIÇÃO, W. L. Branquitude. *In*: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos; RATTIS, Alex (org.). **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 52-57.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

SILVA, P. E. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. *In*: MULLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço (org.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris. 2017. p. 19-32.

SOUZA, C. L. S. Racismo e superexploração: apontamentos sobre a história do trabalho e da classe trabalhadora no Brasil. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 14, n. 2, p. 33-55, ago. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/49530>. Acesso em: 23 jul. 2024.

Recebido em: 19/06/2024.

Aceito em: 16/10/2024.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70541.p134-152>

**O LUGAR DA BRANQUITUDE NO ENFRENTAMENTO DO
RACISMO ESCOLAR: um diálogo necessário¹*****THE PLACE OF WHITENESS IN CONFRONTING
SCHOOL RACISM: a necessary dialogue***

Rafael dos Santos Lazaro *

Isabelle Cerezo ****Resumo**

O objetivo deste artigo é discutir como o educador branco pode contribuir para uma educação antirracista mais efetiva, visto que há uma grande escassez de debate sobre o tema. Assim, trataremos sobre educação, branquitude e lugar de fala, tal como a importância de uma formação voltada para a decolonialidade no contexto escolar. Dessa forma, entenderemos a importância de uma educação afetiva, que promova aprendizado por meio do respeito e da elevação da autoestima de pessoas negras, bem como a compreensão da complexidade da branquitude e suas camadas na sociedade. Através de entrevistas realizadas com professoras que atuam no ensino básico do estado do Rio de Janeiro, discutimos também conceitos de branquitude (Bento, 2022), assim como a importância de uma perspectiva intercultural crítica e decolonial (Walsh, 2012) na construção de uma educação antirracista.

Palavras-chave: educação antirracista; branquitude; racismo; decolonialidade.

Abstract

The objective of this article is to discuss how the white educator, can contribute to a more effective anti-racist education, since there is a great shortage of debate on the subject. Thus, we will deal with education, whiteness, and the place of speech, as well as the importance of education focused on decoloniality in the school context. In this way, we will understand the importance of an affective education, which promotes learning through the respect and elevation of the self-esteem of black people, as well as the understanding of the complexity of whiteness and its layers in society. Through interviews carried out with teachers who work in basic education in the state of Rio de Janeiro, we also discussed concepts of Whiteness (Bento, 2022), as well as the importance of a Critical and Decolonial Intercultural perspective (Walsh, 2012) in the construction of anti-racist education.

Keywords: antiracist education; whiteness; racism; decoloniality.

¹ Este artigo foi desenvolvido a partir do trabalho de conclusão de curso (com o mesmo título) da segunda autora (Cabreira, 2023), sob a supervisão do primeiro autor. Foi apresentada ao Curso de Graduação em Letras/Espanhol da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em 2023.

* Professor adjunto de Didática Geral e Ensino de Língua Espanhola na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil. Mestre em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil. E-mail: rafaellazaro2@yahoo.com.br.

** Graduada em Letras Português/Espanhol e Literaturas pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, (UFRRJ), Brasil. E-mail: isabellecerezo@ufrj.br.



Introdução

A escola desempenha um papel fundamental na construção de uma sociedade mais justa e empática, porém, nos dias atuais, vemos a dificuldade do debate sobre questões étnico-raciais entre professores e alunos. Quando a escola não percebe as diferentes identidades presentes em seu ambiente, acaba adotando um modelo favorável à hegemonia branca. Isso ocasiona atitudes discriminatórias e a ausência de conteúdos voltados para a história e cultura afro-brasileira dentro desse espaço (Munanga, 2015). Levando em consideração a educação antirracista, percebemos que a prática dos professores está atrelada às suas vivências e críticas acerca das questões raciais, uma vez que existe a ausência do assunto durante suas formações acadêmicas e continuadas.

Com este artigo, objetivamos analisar como professoras brancas, participantes de um projeto pedagógico antirracista, entendem e inserem as questões raciais em suas práticas docentes. Dessa forma, traçamos nosso caminho metodológico através de entrevistas que foram realizadas com duas professoras brancas do ensino básico, escolhidas por estarem envolvidas com o programa de Residência Pedagógica, focado em discussões sobre afro-brasilidade e afro-hispanismo no ensino de língua. O programa tem como princípio a quebra da matriz colonial e a inserção pragmática de uma pedagogia antirracista.

Assim, abordaremos as dificuldades que profissionais brancos possuem nessa construção, tal como os obstáculos na desconstrução de sua branquitude. Frisamos que o profissional branco precisa estar envolvido nas questões raciais para que consiga formar alunos críticos e conscientes, uma vez que jovens negros têm, muitas vezes, suas identidades apagadas pela sociedade.

Tendo em vista o debate tomado por nós, iniciamos nossa pesquisa dialogando com o conceito de *branquitude*, com foco na necessidade de que professores brancos se comprometam com as lutas antirracistas. Além disso, trabalharemos com os conceitos de *lugar de fala* e reflexões acerca de uma educação intercultural e decolonial.

Posteriormente, o diálogo com as docentes, por meio das entrevistas, possibilitou a construção de nossa análise sobre as experiências e práticas das professoras. Optamos pela entrevista como método de coleta de dados devido à sua capacidade de proporcionar



informações diretas e abrangentes sobre diversos temas (Lüdke; André, 2012). A adoção do formato semiestruturado trouxe maior flexibilidade, facilitando a condução de uma análise qualitativa (Oliveira et al., 2010).

Para Cavalleiro (2001), a educação antirracista é pensada como um recurso para melhorar a qualidade de ensino. Certamente, a educação antirracista é essencial para enfrentar situações como discriminação racial e se envolve na promoção da superação do desprezo à diversidade. Com isso, salientamos a importância de formações ligadas à temática antirracista e do diálogo entre escola e universidade no combate ao racismo.

Branquitude e lugar de fala: importante reflexão

Refletir sobre a branquitude envolve reconhecer a importância de trazer a história e as questões que envolvem as pessoas brancas para o centro das discussões sobre raça. Muitas vezes, há um medo da branquitude em relação ao *outro* e às diferenças. Maria Aparecida da Silva Bento (2002) dirá que as pessoas brancas, frequentemente, não se percebem como parte de um grupo racial distinto, como acontece com os indígenas, asiáticos e negros, por exemplo. Segundo a autora, ser branco é frequentemente considerado como o padrão, e isso gera uma suposta neutralidade na conversa sobre raça, como se a branquitude não fosse um grupo racial válido.

Para Bento (2002), quando não refletimos sobre o papel do indivíduo branco dentro da sociedade, damos margem para que só o negro debata acerca das desigualdades raciais no Brasil, tirando assim, a responsabilidade e o papel do branco dentro deste diálogo. Assim, branquitude é a soma dos privilégios e posições sociais dados àqueles que são racialmente identificados como brancos na sociedade. É uma construção social baseada em estruturas históricas que veicularam o racismo ao longo do tempo.

Para a autora:

Privilégio branco é entendido como um estado passivo, uma estrutura de facilidades que os brancos têm, queiram eles ou não. Ou seja, a herança está presente na vida de todos os brancos, sejam eles pobres ou antirracistas. Há um lugar simbólico e concreto de privilégio construído socialmente para o grupo branco. (Bento, 2022, p 37-38)

Dessa maneira, branquitude sugere que grande parte dos indivíduos brancos desfruta de vantagens e oportunidades que não estão disponíveis para pessoas de grupos



discriminados, como aqueles citados anteriormente. Por isso, compreender a branquitude envolve reconhecer esses privilégios, que, muitas vezes, são inconscientes. Também envolve questionar as desigualdades cotidianas que surgem pela manutenção destes privilégios.

Dialogando com a ideia de privilégio, o pacto narcísico da branquitude é um conceito fundamental para se trabalhar, uma vez que pessoas brancas não entendem o seu papel na sociedade de forma racializada. Com esse conceito, Bento (2022) tenta demonstrar que as pessoas brancas têm uma espécie de pacto silencioso e implícito entre si, no qual as pessoas brancas sempre irão privilegiar e beneficiar umas às outras.

Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele. (Bento, 2022, p. 11-12)

Além disso, segundo Lourenço Cardoso (2010), a branquitude é múltipla e sujeita à mudança. Com isso, o autor expõe dois tipos de branquitude:

A branquitude crítica que desaprova o racismo “publicamente”, e a branquitude acrítica que não desaprova o racismo, mesmo quando não admite seu preconceito racial e racismo, a branquitude acrítica sustenta que ser branco é uma condição especial, uma hierarquia obviamente superior a todos não-brancos. (Cardoso, 2010, p. 51)

A branquitude crítica, apesar de desaprovar o racismo, não irá refletir criticamente sobre a sua identidade, no entanto, a branquitude acrítica promove a ideia de que a raça branca é superior. A branquitude crítica, ao reconhecer a identidade racial branca, evolui tentando abolir seus traços racistas, mesmo que involuntariamente. Por outro lado, a branquitude acrítica acredita no branco como ser universal. Apesar de não reconhecer sua raça ou etnia, considera-se superior a todos os grupos, não desaprovando o racismo.

Segundo Lourenço Cardoso (2010), tanto a branquitude crítica quanto a branquitude acrítica são lugares de privilégio racial. A partir disso, é necessário entender que a branquitude não é homogênea e essas duas condutas possuem uma compreensão distinta sobre a racialidade branca. Nessa perspectiva, a branquitude crítica busca acabar com a estrutura de poder, promovendo ações antirracistas. Em contrapartida, a



branquitude acrítica não busca refletir sobre a raça branca, ocasionando na reprodução de práticas racistas e discriminatórias. Assim, a branquitude acrítica segue contribuindo para a manutenção do racismo e de sistemas de opressão.

Lia Schucman (2012) irá dizer que:

Na sociedade brasileira, os indivíduos, querendo ou não, são classificados racialmente logo ao nascerem. Nos classificados socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados à identidade racial à qual pertencem, tais como inteligência, beleza, educação, progresso etc. A concepção estética e subjetiva da branquitude é, dessa maneira, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas (Sovik, 2004), o que acarreta a ideia de que a superioridade constitui um dos traços característicos da branquitude (Fanon, 1980). (Schucman, 2012, p. 27)

Por isso, é importante que pessoas brancas assumam, de fato, a responsabilidade na luta contra o racismo e na desconstrução do pacto da branquitude, reconhecendo o papel central que desempenham na transformação das estruturas discriminatórias da sociedade. Ao reconhecer seus próprios privilégios e contribuir ativamente para a luta antirracista, a branquitude pode desempenhar um papel fundamental na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Logo, essa responsabilidade implica em educar-se sobre questões raciais e interculturais, tal como apoiar iniciativas e políticas que visam combater o racismo sistêmico.

Os brancos, de modo geral, que se silenciam diante do racismo, compactuam com o/a racista e quase nunca se movimentam para defender e proteger as pessoas que são vítimas desse sistema, uma vez que “os sujeitos brancos exercem posições de poder sem tomar consciência deste habitus racista que perpassa nossa sociedade” (Schucman, 2012, p. 29). Diante disso, é necessário entender que a raiz de tudo isso é um processo de colonização, dominação, violência e escravização predominante na nossa história. O estudo da branquitude desempenha um papel importante no combate ao racismo, pois ajuda a desafiar as estruturas de poder e a promover a igualdade e a equidade entre as diferentes raças e etnias.

Branco antirracista e o seu lugar de fala

O racismo está estruturado na sociedade em que vivemos e a branquitude continua usufruindo de privilégios, mesmo que inconscientemente. Dessa maneira, é fundamental



que a branquitude reconheça e reflita criticamente acerca desses privilégios, para que a partir do seu lugar social, possa formar alianças antirracistas. Segundo Denise Carreira:

[...] ser sujeito branco antirracista passa por se colocar disponível para reconhecer e se construir nessa interdependência; enfrentar o desconforto das conversas sobre o racismo e refletir criticamente como a branquitude se constrói em nossa história de vida, nas nossas relações, nas nossas práticas sociais, nas nossas instituições. Reconhecer que fomos educadas e educados para não nos reconhecermos como pessoas brancas, mas como seres humanos que representam a universalidade humana descorporificada, o padrão, a norma como lugar de poder. (Carreira, 2018, p. 134)

As questões que Carreira coloca são relevantes para refletirmos sobre como o antirracismo branco pode ser aplicado para romper barreiras nas práticas em sociedade. Envolver-se na luta antirracista pode significar na mudança sobre a forma como agimos, falamos, sentimos, queremos, pensamos sobre raça e até pensamos sobre os *outros*. Esse é um processo complexo que questiona a posição de poder e a vantagem estrutural da branquitude na hierarquização de raças.

Para Cardoso (2010),

Os privilégios que resultam do pertencimento a um grupo opressor é um dos conflitos a *serem* enfrentados, particularmente, pelos brancos anti-racistas. Esse conflito pessoal tende a emergir no momento em que se visibiliza a identidade racial branca. Desta forma, a branquitude crítica segue mais um passo em direção à reconstrução de sua identidade racial com vistas à abolição do seu traço racista, mesmo que seja involuntário, mesmo que seja enquanto grupo. A primeira tarefa talvez seja uma dedicação individual cotidiana e, depois, a insistência na crítica e autocrítica quanto aos privilégios do próprio grupo. (Cardoso, 2010, p. 67)

Assim, nós que almejamos adotar práticas e compromissos antirracistas, devemos entender que esta luta sempre foi uma pauta desenvolvida pelos movimentos negros, porém, não nos é distante, uma vez que o racismo surgiu da branquitude e dos privilégios brancos. Por isso, devemos criar um entendimento de responsabilidade e reparação, para assim desestabilizar a branquitude.

Devemos reforçar a ideia de que reconhecer e instigar mudanças no racismo estrutural a partir da perspectiva de uma pessoa branca implica na reflexão sobre a figura do branco na sociedade em que está inserida. Deste modo, ao nomear-se como uma pessoa branca antirracista, não se pode ignorar os privilégios concedidos pelo racismo. Para o



branco, transformar-se antirracista ou engajar-se em uma análise crítica da branquitude é um desafio complexo que se desenvolve como um processo político e histórico contínuo.

Quando a branquitude é colocada em questão, comumente podemos notar indivíduos brancos atrelando o seu silenciamento diante de questões raciais ao temido termo *lugar de fala*. Isso porque acreditam no não pertencimento do branco nas causas antirracistas, ou na falta de conhecimento individual acerca da temática. Ainda assim, é importante refletir, pois afinal, o que é o lugar de fala?

A origem do termo *lugar de fala* é indefinida. Há quem acredite na criação dele a partir da teoria racial, do estudo crítico sobre diversidade, ou a partir de autoras negras, latinas e indianas que discutiam a questão sobre quem pode dialogar em uma sociedade marcada pelo patriarcado e racismo. Muitas vezes “o discurso considerado como legítimo é o do homem heterossexual e branco, dessa maneira, cabe a reflexão acerca do outro e de suas vozes” (Ribeiro, 2017, p. 38).

Ao articular sobre *lugar de fala*, a autora Djamilia Ribeiro (2017) é referência e traz questões importantes relacionadas à raça e gênero. A autora defende que a habilidade de um indivíduo para expressar sua perspectiva e vivência é atrelada a sua identidade, posição social, cultural. Portanto, o *lugar de fala* se refere ao posicionamento da pessoa acerca de sua fala e como essa posição irá afetar na forma como essa fala será percebida na sociedade.

Ribeiro irá perceber *lugar de fala* como lugar social, tal como explica:

Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos. (Ribeiro, 2017, p. 48)

A partir desse ponto de vista, é crucial entender que cada grupo social terá uma percepção distinta e que isso influenciará na sua compreensão do mundo. E vale ressaltar que esse lugar de fala do branco, também é um lugar de privilégio. Por isso a importância de respeitar e ouvir a voz de pessoas historicamente oprimidas em debates sobre questões interligadas à raça, gênero e outros meios de discriminação, visto que elas possuem uma compreensão única acerca dessas dinâmicas de opressão e discriminação.



Há um equívoco recorrente ao comparar *lugar de fala* com representatividade. Uma pessoa branca pode falar sobre racismo? Sim, porém com base nas suas percepções e não somente nas percepções do *outro*.

Falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem. Em outras palavras, é preciso, cada vez mais, que homens brancos cis estudem branquitude, cisgeneridade, masculinos. (Ribeiro, 2017, p. 46)

Com base no que foi dito, percebemos que o conceito de *lugar de fala* visa promover um diálogo mais consciente e inclusivo, no qual todas as vozes são consideradas e respeitadas, mas com um reconhecimento das disparidades e desigualdades históricas que moldam as perspectivas individuais. “É entender os seus privilégios e conhecer o seu papel na sociedade para romper com a hierarquia e com o silêncio de grupos subalternizados” (Ribeiro, 2017, p. 49).

Interculturalidade e decolonialidade no combate ao racismo

Concordamos com Quijano (2005) quando ele diz que a colonialidade corresponde ao primeiro sistema de dominação global de poder e que todos os sujeitos estão engendrados nesse mecanismo. Assim, a escola não estaria isenta dessa estrutura; pelo contrário, os currículos escolares, muitas vezes, perpetuam a visão eurocêntrica em suas escolhas de conteúdos, de perspectivas e de representações históricas e sociais dos povos subalternizados. A interculturalidade possui um papel importante para o enfrentamento da colonialidade, uma vez que valoriza a diversidade cultural e o diálogo entre culturas subalternas, mas também é necessário reforçar que demanda o confronto com culturas coloniais que foram impostas.

Catherine Walsh (2012) sublinha que construir criticamente a interculturalidade exige transcender e dismantelar as matrizes coloniais que estão essencialmente ligadas ao capitalismo, para que assim surjam outras condições de conhecimento, de poder, de ser e de vida, sugerindo um novo ponto de partida de complementaridade. Dessa maneira, a interculturalidade deve ser vista como uma ação deliberada, contínua, sustentada e até mesmo insurgente, entrelaçada e levada a cabo pela decolonialidade. Para acrescentar, Walsh explica:



Similarmente, la decolonialidad no tendrá mayor impacto sin el proyecto y esfuerzo de interculturalizar, de articular seres, saberes, modos y lógicas de vivir dentro de un proyecto variado, múltiple y multiplicador, que apuntala hacia la posibilidad de no solo coexistir sino de convivir (de vivir “con”) en un nuevo orden y lógica que parten de la complementariedad de las parcialidades sociales. (Walsh, 2012, p. 69)

A decolonialidade é um conceito e movimento intelectual diretamente relacionado à colonialidade. Está ligada à desconstrução das estruturas e sistemas de poder criados, procurando desafiar e superar o legado do colonialismo. Deste modo, a decolonialidade questionará as heranças do colonialismo, incluindo o reconhecimento das narrativas eurocêntricas e a promoção de conhecimentos e vozes marginalizadas.

Sobre a interculturalidade crítica, Walsh (2012) irá dizer que:

[...] Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, ni tampoco de la tolerancia o inclusión culturalista (neo)liberal. Más bien, el punto medular es el problema estructural-colonial-racial y su ligazón al capitalismo del mercado. Como proceso y proyecto, la interculturalidad crítica, como dicen los epítetos al inicio, “cuestiona, profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo” y apunta hacia la construcción de “sociedades diferentes [...], al otro ordenamiento social.”. (Walsh, 2012, p.65)

Através da percepção crítica, a interculturalidade é uma ferramenta que visa a desconstrução da matriz colonial, uma vez que busca romper as desigualdades sociais, políticas e raciais existentes na sociedade. Desta maneira, quando aplicada no contexto educacional, além de promover a criticidade aos alunos, a interculturalidade crítica dá voz a grupos subalternizados. Juntas, a interculturalidade crítica e a decolonialidade permitem a criação de um espaço de diálogo intercultural mais justo, inclusivo, e acolhedor, que é essencial para que o racismo seja combatido de forma efetiva.

[...] la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un pensamiento “otro”. Un pensamiento “otro” que orienta la agencia del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando) tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento “universal” de occidente. (Walsh, 2012, p. 59-60).



Atrelando à educação, é importante que todos os professores trabalhem de forma intercultural e decolonial inserindo, em suas práticas, diversidades textuais e epistemológicas que privilegiem perspectivas outras, muitas vezes negadas pela organização curricular colonial e eurocentrada. Como formadores de opinião, essas práticas colaboram para que o preconceito e o racismo sejam combatidos no espaço escolar, promovendo a criticidade dos alunos a favor de uma educação mais igualitária e empática. Por conseguinte, é de grande necessidade falar sobre este tema tão atual, pois o racismo é presente no cotidiano de milhares de brasileiros, mas pouquíssimo debatido em classes escolares. Esse debate promove não só a redução de danos do racismo na sociedade, como também é um avanço na luta antirracista.

Há uma dificuldade para que a pedagogia decolonial seja colocada em prática, uma vez que a formação dos professores ainda é voltada para práticas eurocentradas. Em vista disso, o diálogo entre professores brancos junto a práticas antirracistas e decoloniais é essencial para que o debate não venha somente e incessantemente de pessoas que estão em situações subalternas. É necessário entender a importância do posicionamento da branquitude. Dessa forma,

Conhecer, respeitar e tratar pedagogicamente essas diferentes experiências socioculturais é um dos passos para a construção de uma escola democrática. Assim, possibilitar o diálogo entre as várias culturas e visões de mundo, propiciar aos sujeitos da Educação a oportunidade de conhecer, encontrar, confrontar e se aproximar da riqueza cultural existente nesse ambiente é construir uma educação cidadã. (Gomes, 2001, p. 91)

Com isso, vemos a importância da escola no desenvolvimento dos indivíduos, buscando formar cidadãos participativos e conscientes na sociedade. Assim, a reflexão crítica contribui para a construção de comunidades mais justa e democráticas, transcendendo as fronteiras da sala de aula.

Entrevistas: forma de maximizar possibilidades na averiguação da temática antirracista na prática de professores brancos

Partindo para o objeto de análise, observaremos a inserção de questões étnico-raciais na formação acadêmica, sendo ela uma ferramenta para reflexão em torno da



introdução de debates e práticas antirracistas nas escolas. dessa forma, compete trazer as falas das professoras que estão diariamente inseridas no âmbito escolar. Cabe ressaltar que essas profissionais experienciaram a entrevista com liberdade para refletir e se expressar de acordo com suas práticas e pensamentos acerca do tema.

Para esta pesquisa, os nomes das professoras entrevistadas foram trocados a fim de manter o anonimato, sendo assim, nomearemos as coparticipantes como professora 1² e professora 2³. Importante ressaltar que este trabalho, em momento algum, intenciona fazer julgamentos sobre a prática das professoras. De forma oposta, nossas análises objetivam colaborar com a construção de novos olhares e abordagem que privilegiem uma educação antirracista por todos os docentes e sujeitos envolvidos no processo educacional.

Ao perguntarmos sobre a oferta de disciplinas que abordassem questões étnico-raciais durante a formação acadêmica, as duas professoras responderam que não tiveram contato com disciplinas na graduação e nos cursos de pós-graduação que trabalhassem com temáticas raciais. Assim, podemos perceber que há uma ausência na inserção de debates antirracistas e decoloniais na formação acadêmica de muitos profissionais.

Em complemento com a primeira questão, perguntamos se elas sentiram falta do contato com essas temáticas étnico-raciais na formação e, além disso, provocamos uma resposta mais crítica ao perguntarmos sobre o porquê, de acordo com seus pensamentos, destas temáticas não terem sido abordadas durante sua formação. A professora 1 relatou que:

Para abordar qualquer assunto em sala é necessário ter embasamento. Não vi quase nada sobre questões sociais na graduação. Cheguei à escola com alunos com diversas realidades e necessidade, tendo que dar conta de desempenhar várias funções. Talvez os cursos de graduação, bem como as escolas se detenham mais nos conteúdos programáticos. Me formei em 2006, a lei 10.639 é de 2003, ou seja, era recente. Quem sabe os cursos atuais estejam diferentes? (Professora 1)

Concordamos que o embasamento teórico é importante para debatermos questões étnico-raciais na escola, mas apesar de a pergunta ser diretamente ligada a questões

² Professora 1: Mulher branca, 40 anos, entrevistada virtualmente em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro no dia 25 de novembro de 2023.

³ Professora 2: Mulher branca, 40 anos, entrevistada virtualmente em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro no dia 25 de novembro de 2023.



étnico-raciais, a professora responde falando de questões sociais. Munanga (2010) nos atenta sobre a relevância de não conjugar o racismo simplesmente como uma questão social, mas entendê-lo como um fenômeno de características próprias. É importante ressaltar que ela percebe a dificuldade de trabalhar com a temática em sala de aula. Embora a docente não tenha tido contato com questões étnico-raciais durante a graduação, ao perceber a necessidade em sala de aula, é importante que o profissional também busque atualizações e informações que possam agregar na sua prática docente. Dessa forma, acrescentamos com Cesar Rossato e Verônica Gesser que:

Educadores devem ser desafiados a desenvolver junto com seus alunos e colegas de profissão uma conscientização crítica em torno deste fenômeno racial que atormenta nações, incluindo o Brasil. Por meio de uma consciência crítica, primeiramente se desestruturam as relações de concepções racistas e discriminatórias. (Rossato; Gesser, 2001, p. 23-24)

Comprendemos, então, que o posicionamento dos profissionais da educação frente a essas questões é um fator necessário para rompermos o racismo escolar. De forma um pouco distinta, quando questionada acerca da mesma questão, a professora 2 responde:

A princípio não senti falta. Mas ao entrar pro Estado, esse conhecimento fez falta sim, tanto pela realidade dos alunos quanto pela ausência de material relevante oferecido pela SEEDUC pra esse conteúdo. Acho que a ausência desse conteúdo na universidade se dá pelo desinteresse tanto do núcleo discente quanto do núcleo docente e superiores. Acredito que já seja algo ligado à construção do ensino sempre com foco no personagem branco em detrimento ao personagem negro ao longo da história e na formação da sociedade. (Professora 2)

Pelo relato da coparticipante, percebemos a importância da inserção no campo escolar durante a formação docente, pois como sentir falta de algo que nunca lhe foi vivenciado ou atravessado, tanto na formação, quanto fora dela? Como formadores de opinião, é imprescindível que busquemos fontes para novos conhecimentos, mas percebemos também a importância da universidade como formadora de vivências e experiências que privilegiem a formação de alunos mais conscientes e ativos nas causas antirracistas.

Ao ser questionada acerca do seu pensamento em relação à ausência de conteúdos e disciplinas voltadas para a temática étnico-racial na formação acadêmica, a professora



2 relata que percebe o foco voltado para personagens brancos. Neste trecho, percebemos que a professora entende que ainda há um discurso colonial e eurocentrado dentro das instituições, em que o ponto de vista e o foco sempre estão direcionados à branquitude, ignorando completamente o olhar dos povos que foram colonizados. Para isso, Oliveira e Sacramento trazem uma reflexão relevante:

Considerando-se que as sociedades, inclusive o Brasil, não adotam a igualdade como critério nas relações a serem estabelecidas entre os homens e que tal indiferença em relação ao valor da igualdade resulta na condição de inferioridade de alguns grupos, conclui-se que o quadro brasileiro, verificado até os dias atuais, particularmente na educação, possui ancoragem no sistema colonialista/colonialidade e nas teorias eugenistas disseminadas nas escolas nas primeiras décadas do século XX. (Oliveira; Sacramento, 2010, p. 239-240)

Em um segundo momento, foi perguntado às professoras sobre o contato com cursos de formação continuada que trabalhassem com questões raciais. Também lhes foi perguntado como avaliavam a temática dentro da estrutura acadêmica. Por conseguinte, as professoras 1 e 2 disseram que:

Sim, de vez em quando faço esses cursos, alguns são ofertados pela própria Seeduc, outros pelo Instagram como roda de conversa. Eles são ministrados por pessoas que vivenciam isso na prática, os cursos e oficinas são elaborados e ofertados por professores quem têm o referencial teórico e a prática de sala de aula também. (Professora 1)

Também não tive nenhuma disciplina ou sugestão de estudo sobre temas raciais. Pensando no curso que fiz, acho que a ausência desse tema é bastante prejudicial pra formação do profissional, já que são questões latentes na execução da profissão. (Professora 2)

Percebemos que as duas professoras nos entregam pontos de vistas diferentes acerca da mesma pergunta. No primeiro trecho, a resposta da coparticipante 1 é positiva, pois ela afirma fazer cursos que contam com a presença de professores que dominam o tema. Salientamos mais uma vez a importância de um profissional da educação manter-se atualizado e buscar formações que auxiliem na sua prática. Diferentemente, a professora 2 atrela a pergunta à sua formação acadêmica, a qual não teve contato com essas disciplinas. Para acrescentar, Oliveira e Sacramento irão dizer que:

Não raro, na formação docente, quer seja inicial ou continuada, nos deparamos com profissionais e licenciandos cujos conhecimentos sobre as desigualdades étnico-raciais no Brasil foram negados ao longo de sua trajetória escolar, o que



traz dificuldades para que percebam as evidências do racismo e seus efeitos em nossos dias. (Oliveira; Sacramento, 2010, p. 209)

Concordamos que a ausência dessas disciplinas e conteúdos voltados para a temática antirracista implicam diretamente na prática docente, uma vez que as professoras passaram por formações eurocêntricas e, no caso de pessoas brancas, a dificuldade de perceber o racismo no cotidiano está atrelada também à falta de contato com essas questões raciais. Este também é um exemplo de como ocorre a hipervalorização silenciosa do branco, pois reflete sobre a posição de vantagem estrutural que a branquitude assume, associada a valores de poder construídos historicamente, ou seja, o branco é retratado como o ideal dentro de uma sociedade (Schucman, 2012).

Partindo para a terceira pergunta. As professoras 1 e 2 foram questionadas quanto à orientação curricular da escola em que trabalham sobre questões raciais. Ressaltamos que a resposta de ambas para esta pergunta apresenta algumas semelhanças.

Sim, nas reuniões de planejamento pensamos nos projetos que serão realizados e nos livros que serão usados como apoio, porém acredito que ainda seja uma construção. (Professora 1)

Existe o currículo mínimo enviado pela Seeduc, sobre o qual trabalhamos. O material didático também contempla a questão racial, porém julgo ambos precários. (Professora 2)

Acrescentamos, aqui, a noção de currículo trazida por Oliveira e Sacramento:

Esta palavra é aqui utilizada com referência ao planejamento, execução e desenvolvimento das atividades educativas ao nível de escola como um todo e a partir destas, às atividades e ações desenvolvidas nas salas de aula, sob a responsabilidade dos docentes. [...] O currículo, portanto, refere-se à determinação e desenvolvimento de todas as práticas pedagógicas realizadas pela instituição escolar para formar sujeitos, cuja educação está sob sua responsabilidade. (Oliveira; Sacramento, 2010, p. 207-208)

Nesses trechos, as professoras acreditam que apesar de ter um currículo e reuniões de planejamentos, ainda não há uma orientação bem elaborada quanto a questões raciais. Dessa forma, a fala das duas professoras nos faz pensar que a maior parte de sua prática docente deriva das suas vivências e da vontade de trabalhar com essas questões e não por meio de orientações previamente dadas. Isso nos mostra que, apesar de existir a exigência

que esse tema seja tratado por meio da Lei 10.639/03 (Brasil, 2003), vinte e um anos depois, essas temáticas ainda são ignoradas ou pouco debatidas no contexto escolar.

Após a conversa acerca do currículo, foi perguntado se as professoras já vivenciaram questões de racismo em sala de aula. A fim de desdobrar a pergunta, foi questionado, caso a resposta fosse afirmativa, quais estratégias foram utilizadas para resolver esses problemas e qual é o posicionamento da escola em relação a esses conflitos.

A professora 1 respondeu da seguinte forma:

Grave, não. Os alunos se denominam entre eles como “seu preto”.
(Professora 1)

Segundo Cavalleiro (2001, p. 157), “toda e qualquer reclamação de ocorrência de discriminação e preconceito no espaço escolar deve servir de pretexto para reflexão e ação”. Quando a professora 1 responde que nunca presenciou uma situação de racismo grave, é preocupante, visto que as manifestações do racismo trazem grandes danos cruéis para quem o sofre. Destacamos que todo ato de racismo é grave, principalmente do contexto escolar. Além disso, muitos alunos que o cometem também são vítimas dessa estrutura social em que estamos inseridos. Com isso, a autora diz que:

As vítimas e os protagonistas dessas situações não são culpados por tais acontecimentos, visto que são resultantes das relações em nossa sociedade. Quem ofendeu, ironizou ou discriminou o outro indivíduo é levado a entender a sua atitude como negativa. É imperativa a interferência dos educadores.
(Cavalleiro, 2001, p. 157-158)

Reforçamos, assim, a importância de debater com efetividade essas questões que perpassam a vida dos alunos, levando-os a refletir acerca do seu comportamento.

Complementando a pergunta realizada anteriormente, as professoras abordam suas estratégias frente essas situações e a posição da escola perante a isso.

Na hora, eu explico para eles o porquê de ser errado. Tendo em vista que não é algo pontual, incluo no meu planejamento rodas de conversa, textos, músicas e todo material de apoio que tornem uma prática falar sobre o assunto.
(Professora 1)

A escola chama os responsáveis e pede auxílio aos professores para que abordem ainda mais sobre o tema. (Professora 1)



Muitas vezes. Primeiro de tudo foi preciso explicar pra turma o que é o conceito de racismo, suas causas, consequências e malefícios, já que a maior parte da turma (negros) tratavam o racismo como uma mera brincadeira sem entender a implicância das atitudes e falas deles. Hoje os atos de discriminação são apenas sinalizados e repreendidos, lembrando os fatores já apontados antes. Nas minhas turmas vejo uma maior compreensão e diminuição dessa situação. (Professora 2)

Quando são mais graves, a escola orienta que encaminhem os envolvidos à direção da escola, lá serão orientados. (Professora 2)

Nós vivemos em uma sociedade em que, em sua base de formação, existem estruturas machistas, racistas e sexistas que estão enraizadas até os dias atuais na esfera social. Dessa maneira, os indivíduos que não fazem parte do padrão pré-estabelecido sofrem as consequências desses preconceitos, principalmente por serem taxados como diferentes. Concordamos que “precisamos garantir que as crianças e os adolescentes de grupos discriminados também recebam estímulos, sempre pronunciados de maneira clara e direta” (Cavalleiro, 2001, p. 156). Com isso, salientamos que a postura das professoras, de criarem debates e refletirem acerca das desigualdades existentes com os alunos é de extrema importância para a prática de uma educação antirracista. Assim, frisamos que é importante que atitudes como respeito às diferenças raciais esteja presente na prática do corpo docente.

Em sua narrativa, a professora 1 comenta que a escola se posiciona chamando os responsáveis ou pedindo ajuda para os próprios docentes. Enquanto a professora 2, ao utilizar o termo “mais grave”, que abordamos acima, diz que a escola toma as medidas cabíveis.

A escola, enquanto instituição social responsável por assegurar o direito da educação a todo e qualquer cidadão, deverá se posicionar politicamente, como já vimos, contra toda e qualquer forma de discriminação. A luta pela superação do racismo e da discriminação racial é, pois, tarefa de todo e qualquer educador, independentemente do seu pertencimento étnico, racial, crença religiosa ou posição política. (Oliveira; Sacramento, 2010, p. 265-266)

É importante que a escola se posicione, como abordado pelas autoras, de forma política frente a questões do racismo, juntamente com os educadores que compõem o espaço escolar a fim de avançar na luta contra a discriminação racial e racismo presente neste espaço.



Levando em consideração a relevância de debates e reflexões sobre o tema de educação antirracista, perguntamos se as professoras trabalham com questões raciais na sala de aula e se possuem material acerca do assunto. A professora 1 disse que trabalha, e citou que utilizou Victória Santa Cruz e Djamila Ribeiro em suas classes, porém não conseguiu disponibilizar o material. Ao ser questionada, a professora 2 também afirmou que trabalha essas questões e citou a última atividade realizada com sua turma sobre a Consciência Negra, feriado próximo da data em que as entrevistas foram realizadas. A professora disse que trabalhou com a turma um texto sobre o assunto e, a partir disso, os alunos realizaram pesquisas e confeccionaram cartazes. Posto isso, acreditamos que abordagens antirracistas no cotidiano dos alunos fazem muita diferença.

Na sequência, perguntamos para as professoras qual o papel dos professores brancos no combate ao racismo, com o objetivo de recolher um posicionamento crítico acerca da necessidade de que pessoas não negras também falem sobre questões raciais.

Acredito que seja explicar que o lugar de fala passa pela representatividade, mas vai além e que se o racismo é um problema social, é dever de toda a sociedade agir contra ele. O principal papel da escola é estimular o aluno a pensar, ser uma pessoa crítica em meio às mazelas da sociedade. Imagina se eu enquanto professora branca não promovesse um debate sobre o racismo? Meus alunos nunca fariam uma redação sobre essa temática. Geralmente, nas rodas de conversas, faço as provocações, mas são eles que mais se colocam. E explicando sempre que nunca vou sentir na pele. (Professora 1)

Acredito que somos uma voz importante, uma vez que ocupamos um lugar privilegiado. Infelizmente ainda estamos inseridos numa sociedade que faz essa distinção, então acredito que o indivíduo branco (principalmente um professor que é formador de opinião) acaba tendo, erroneamente, um alcance maior, uma credibilidade maior nesse debate. (Professora 2)

É “necessário se expor ao encontro com essas outras e outros, tensionando as fronteiras impostas pela segregação racial e social vigente na sociedade brasileira” (Carreira, 2018, p.134). Ao longo desta pesquisa, buscamos salientar a importância de professores brancos estarem ligados a causas raciais e trabalharem com essas questões em sala de aula de forma pragmática e decolonial. Acreditamos que este debate não deve ser feito apenas por professores negros e que professores brancos devem abordar esta temática a fim de promover uma educação mais igualitária e justa para, assim, formar alunos e cidadãos conscientes.

Segundo Carreira (2018),



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70697.p153-174>

Nessa perspectiva, ser sujeito branco antirracista passa por se colocar disponível para reconhecer e se construir nessa interdependência; enfrentar o desconforto das conversas sobre o racismo e refletir criticamente como a branquitude se constrói em nossa história de vida, nas nossas relações, nas nossas práticas sociais, nas nossas instituições. Reconhecer que fomos educadas e educados para não nos reconhecermos como pessoas brancas, mas como seres humanos que representam a universalidade humana descorporificada, o padrão, a norma como lugar de poder. (Carreira, 2018, p.134)

Assim, concordamos que o educador branco antirracista deve, primeiramente, reconhecer a sua branquitude e entender como ela é construída. Após isso, ainda que no desconforto, é importante estar aberto ao diálogo e sair do centro, respeitando todas as diferenças e promovendo práticas antirracistas. Para acrescentar, Gomes (2001) dirá que:

Conhecer, respeitar e tratar pedagogicamente essas diferentes experiências socioculturais é um dos passos para a construção de uma escola democrática. Assim, possibilitar o diálogo entre as várias culturas e visões de mundo, propiciar aos sujeitos da Educação a oportunidade de conhecer, encontrar, defrontar e se aproximar da riqueza cultural existente nesse ambiente é construir uma educação cidadã. (Gomes, 2001, p. 91)

Seguindo para a última questão da nossa entrevista, perguntamos para as docentes como era o contato com relações raciais antes de entrar no Programa de Residência Pedagógica (PRP). Em sequência, foi perguntado se elas já trabalhavam com essas temáticas e o que mudou após a inserção no PRP.

Em sua fala, a professora 1 respondeu que trabalhava muito pouco sobre questões raciais, e completou sua fala dizendo:

Tenho mais segurança para falar. Acabei consumindo mais leituras sobre o assunto, além do contato com pessoas que têm muitas referências. (Professora 1)

Quando questionada, a professora 2 respondeu da seguinte forma:

Eu tinha pouco conhecimento, apesar de ser neta de negros. Minha família, talvez pela religiosidade (evangélicos), sempre pareceram ignorar ou até menosprezar qualquer questão ligada a lutas e situações ligadas ao fator racial. Então só na vida adulta comecei a ser mais confrontada com essas questões. Principalmente, como disse anteriormente, quando me tornei professora da Seeduc. (Professora 2)

Em sequência, ainda na mesma questão, a professora 2 completa:



Trabalhava sim, mesmo sem muito conhecimento ou experiência. Me sentia meio constrangida em ter que explicar pros meus alunos negros que eram negros e tudo que esse fator traz no contexto social em que eles vivem. Fazer isso com pouca base era difícil, me sentia extremamente insegura. Mesmo assim nunca deixei de fazê-lo. (Professora 2)

O acesso a materiais, debates, discussões trazidas pelo programa de residência enriqueceram meus planejamentos e, sem dúvida, minha segurança em trabalhar o tema. Somado a isso, estar em contato com as visões de professores que estão ainda em estudo e pesquisa, me deu a oportunidade de reciclar ideias e visões sobre a importância do professor. (Professora 2)

Vemos, com o discurso das professoras, que o PRP promoveu um impacto positivo na formação e prática docente delas. Por isso, acentuamos que professores devem buscar meios de se atualizar e se inserir nas causas antirracistas. Participar do subprojeto auxiliou as professoras nas suas práticas e, além disso, agregou positivamente na busca por realizar uma educação antirracista, por meio de trocas, vivências e experiências dentro do programa.

Com a narrativa da professora 2, percebemos que o atravessamento da sua vida com questões raciais foi a partir do seu contato com o âmbito escolar, ou seja, partiu do incômodo da docente ao perceber situações de racismo em sala de aula. O desprezo da família evangélica frente a questões raciais, que a professora cita, não é por acaso. Munanga irá dizer que:

Geralmente, os membros de uma comunidade religiosa pensam que sua religião é a melhor do mundo e a única verdadeira, sendo as outras consideradas como ruins ou inferiores.” (Munanga, 2010, p. 174)

E complementamos com Gomes:

Acredito que a dificuldade existente entre a maioria da população brasileira quanto à identificação racial é fruto da construção histórica da negação, do desprezo e do medo do diferente, sobretudo quando este se relaciona diretamente à herança ancestral africana. (Gomes, 2001, p. 88)

Podemos ver, com os autores, que mais uma vez o medo está no diferente. Ao entender sua religião como única verdadeira, a inferiorização das outras aparece em sequência, ocasionando assim, um esvaziamento acerca da sua ancestralidade.

Para concluir, percebemos como a ausência de debates durante a formação acadêmica pode dificultar o trabalho docente frente a questões raciais, mas que a busca

por conhecimento, as vivências e o diálogo com formações ou projetos continuados podem alterar essa realidade e a perspectiva das professoras. Assim, esta análise da experiência de professoras brancas que trabalham com temáticas raciais, mostra-nos a importância da branquitude estar inserida nas causas antirracistas e a necessidade de que o assunto acerca de questões raciais seja debatido com alunos dentro do espaço escolar.

Conclusão

Este trabalho surgiu com o intuito de mostrar nossas preocupações a respeito da prática de professores brancos na luta contra o racismo escolar. Percebemos que, mesmo após vinte anos da aprovação da Lei 10.639/03 nas escolas, as unidades escolares ainda não estão produzindo de forma satisfatória uma educação antirracista. Isso porque a branquitude acha que o racismo é um problema que não lhe diz respeito, mas nossa provocação foi mostrar que todos os profissionais da educação devem se posicionar frente a estas questões.

Vimos o quanto o racismo é prejudicial no âmbito escolar e traz consequências que podem ser irreversíveis. Outro fator prejudicial, que pudemos observar, foi a falta de formação continuada ou de disciplinas que remontem questões do racismo durante a graduação. A falta de debates e reflexões acerca de uma educação antirracista ocasiona o apagamento deste paradigma na prática.

Vale ressaltar que existem professores brancos que trabalham com a temática antirracista sem ao menos perceber; existem os que se recusam trabalhar dizendo que não possuem embasamento, mas também não se incomodam a ponto de buscar; e existem os que são conscientes de sua branquitude e são inseridos no enfrentamento do racismo escolar.

Assim, por meio das falas das profissionais entrevistadas, pudemos observar que elas buscaram por vontade própria trabalhar com esta temática em sala de aula, uma vez que não existe uma orientação concretizada no espaço escolar em que estão para que trabalhem estes temas. Esta é a realidade de muitos professores que estão inseridos na luta antirracista, independentemente de sua raça. O apagamento de um assunto tão relevante é cruel, visto que crianças e adolescentes sofrem com esta problemática.



Além disso, embora as profissionais estejam dispostas e propaguem projetos e atividades de cunho antirracista, percebemos alguns esvaziamentos em certas falas. Deixamos claro que não culpabilizamos as professoras, mas sentimos falta de posicionamentos mais críticos acerca do racismo em sala de aula.

Para concluir, frisamos a importância que toda a comunidade escolar esteja inserida na luta antirracista e que transformem essas práticas em hábitos do cotidiano, para que assim, possamos vencer juntos. Por fim, percebemos a grande necessidade das unidades escolares e das universidades debaterem estes assuntos com seus discentes, para que ocorra o rompimento do racismo que está intrincado em nossas escolas e sociedade.

Referências

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58

BRASIL. Presidência da República. **Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.639.htm. Acesso em: 20 ago. 2024.

CABREIRA, Isabelle Letícia Cerezo. **O lugar da branquitude no enfrentamento do racismo escolar: um diálogo necessário**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras/Espanhol) — Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2023.

CARDOSO, Lourenço. Retrato do branco racista e anti-racista. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, RS, v. 18, n. 1, p. 46-76, 2010. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/1279>. Acesso em: 12 ago. 2024.

CARREIRA, Denise. O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista. **SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos**, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 127-137, dez.2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-denise-carreira.pdf>. Acesso em: 20 set. 2023

CAVALLEIRO, Eliane. Educação anti-racista: compromisso indispensável para um mundo melhor. *In*: CAVALLEIRO, Eliane (org.). **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 141-160.

GOMES, Nilma Limo. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. *In*: CAVALLEIRO, Eliane (org.). **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 83-96.



LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 2012.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 62, p. 20-31, dez. 2015. Disponível em: <https://scielo.br/pdf/rieb/n62/2316-901X-rieb-62-00020.pdf>. Acesso em: 01 out. 2024.

MUNANGA, Kabengele. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. **Cadernos Penesb**, Niterói, n. 12, p. 169-203, 2010 Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_TeoriaSocialERelacoesRaciaisNoBrasilContemporaneo.pdf. Acesso em: 12 ago. 2024.

OLIVEIRA, Iolanda; SACRAMENTO, Mônica Pereira. Raça, currículo e práxis pedagógica, relações raciais e educação: o diálogo teoria/prática na formação de profissionais do magistério. **Cadernos Penesb**, Niterói, n. 12, p. 205-284, 2010. Disponível em: <http://penesbi.uff.br/wp-content/uploads/sites/573/2020/09/Educa%C3%A7%C3%A3o-e-Rela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-vol.1-1.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2024.

OLIVEIRA, Ivanilde A; FONSECA, Maria de Jesus da C. F.; SANTOS, Tânia Regina L. dos. A entrevista na pesquisa educacional. In.: MARCONDES, Maria I.; TEXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde A. de. (org.). **Metodologia e técnicas de pesquisa em educação**. Belém: EDUEPA, 2010. p. 37-53.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: GLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 10 nov. 2024.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. Coleção Feminismos plurais.

ROSSATO, Cesar; GESSER, Verônica. A experiência da branquitude diante de conflitos raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.). **Racismo e anti-racismo na educação**: repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 11-37.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.47.2012.tde-21052012-154521. Acesso em: 01 out. 2024.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, SC, v. 15, n.1-2, p. 61-74, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3412/1511>. Acesso em: 12 ago. 2024.

Recebido em: 30/06/2024.

Aceito em: 19/10/2024.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70697.p153-174>

QUEM PARTICIPA DO JOGO DA BRANQUITUDE? Do perigo ao privilégio amarelo

WHO PARTICIPATES IN THE WHITENESS GAME? From yellow peril to yellow privilege

Aline Chima Komino *

Gabriel do Carmo Yamamoto **

Elisa Yoshie Ichikawa ***

Resumo

Partindo de uma revisão histórica, neste ensaio, propomos uma reflexão sobre o conceito de *amarelitude*, defendendo a ideia de que é essencial incluir a *amarelitude* na análise do racismo estrutural, para compreender a complexa relação racial no Brasil. Primeiro, voltamos na história, citando alguns pontos importantes da imigração chinesa, sul-coreana e japonesa. Em seguida, trazemos os significados e simbologias do que seria o perigo amarelo, ao mesmo tempo em que questionamos a construção do estereótipo de uma minoria modelo. Por fim, articulamos essas transformações na narrativa histórica para debater esse *não-lugar* ocupado pelas pessoas amarelas dentro do jogo da branquitude. Esperamos, com este manuscrito, contribuir para uma maior compreensão das relações raciais, despertando uma maior conscientização racial por parte das pessoas na sociedade brasileira.

Palavras-chave: amarelitude; imigração; relações raciais; branquitude.

Abstract

Starting from a historical review, in this essay, we propose a reflection on the concept of *amarelitude* (yellowness), defending the idea that it is essential to include *amarelitude* in the analysis of structural racism in order to understand the complex racial relationships in Brazil. First, we delve into history, highlighting key points of Chinese, South Korean, and Japanese immigration. Next, we explore the meanings and symbolism of the *yellow peril*, while questioning the construction of the stereotype of a model minority. Finally, we articulate these transformations in the historical narrative to discuss the *non-place* occupied by yellow people within the dynamics of whiteness. With this manuscript, we hope to contribute to a greater understanding of racial relations, fostering increased racial awareness among people in Brazilian society.

Keywords: yellowness; immigration; race relations; whiteness.

* Mestra em Administração pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Brasil. E-mail: alinechima@hotmail.com.

** Doutor em Administração pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Brasil. E-mail: gabrielyamamoto@gmail.com.

*** Professora do Departamento de Administração da Universidade Estadual de Maringá (UEM), Brasil. Doutora em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. E-mail: eyichikawa@uem.br.



Introdução

O objetivo deste ensaio teórico é discutir o conceito de *amarelitude*, defendendo a ideia de que é essencial incluí-la na análise do racismo estrutural, para compreender a complexa relação racial no Brasil. O racismo estrutural é um tema que tem sido amplamente trabalhado em estudos do feminismo negro e, nesse sentido, Kilomba (2020) afirma que estruturas sociais operam de uma forma que privilegia explicitamente pessoas brancas, havendo a exclusão de membros de outros grupos racializados, deixando-os fora das estruturas dominantes. Devido à complexidade do fenômeno, este trabalho se justifica pela necessidade de discutirmos qual é o lugar das pessoas amarelas na organização dessa estrutura de privilégios. O intuito é iniciar o debate procurando contribuir para um maior entendimento sobre as relações raciais no Brasil. Os estudos raciais no Brasil já possuem diversos trabalhos e estudos publicados (Schwarcz, 2012; Ramos, 2023; Almeida, 2019, entre outros), no entanto, ainda são escassas as discussões em torno do que seria a *amarelitude*.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2023), no último censo, cerca de 43,5% da população brasileira se declararam brancas, 10,2% se declararam pretas, 45,3% se declaram pardas, 0,6% das pessoas se declararam indígenas e 0,4% se declararam amarelas. Este breve dado nos mostra que os autodeclarados amarelos no Brasil são uma minoria estatística. Tentaremos, no decorrer deste ensaio, mostrar a necessidade de se estudar mais sobre a *amarelitude*, principalmente para uma maior conscientização racial por parte desses menos de 0.4% da sociedade brasileira.

Antes de iniciarmos, pedimos licença ao leitor para abrir um parêntese para contar como este assunto nos atravessa de diversas maneiras e onde nos encaixamos nessa discussão. Somos descendentes de imigrantes japoneses. Estamos em algum lugar desses 0,4%. Carregamos conosco um sobrenome japonês, além de um corpo visto ainda no Brasil como estrangeiro. O intuito de trazer este ensaio é também por conta de vivências pessoais e profissionais, exatamente por carregarmos esse corpo racializado, o que nos motivou a fazer reflexões a partir dessa condição. Essa necessidade nos levou a realizar algumas pesquisas e leituras sobre a história da imigração do leste asiático para o Brasil



e a buscarmos alguns dados estatísticos e numéricos que nos auxiliassem a ter uma visão um pouco mais ampla sobre a racialização amarela no país.

Historicamente, a diáspora asiática para o continente sul-americano é recente quando comparada a outros movimentos migratórios. No Brasil, ocorreu predominantemente no início e meados do século XX, sendo de origem japonesa a maior parte desses imigrantes. Neste ensaio, acabamos trazendo mais dados referentes ao Japão, pois a categoria amarela no Brasil está muito atrelada a este movimento migratório em específico. De forma geral, no Brasil, a raça/cor *amarela* está ligada mais especificamente ao leste asiático, com países como China e Coreia do Sul incluídos, além do Japão. Esse fato fica evidente no manual do entrevistador do censo 2022 do IBGE, em que é descrito que a cor ou a raça amarela é destinada para “a pessoa de origem oriental: japonesa, chinesa, coreana etc.” (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022, p. 40). Não se sabe ao certo em que momento, ou como, as pessoas dessas regiões da Ásia foram denominadas como “pessoas amarelas”. Entretanto, acredita-se que tenha sido inicialmente usada por volta do ano 1735 pelo médico e botânico Carl Linnaeus, ao separar os humanos em quatro grupos. Três *categorias* já possuiriam cores (branco, preto e vermelho), assim, Linnaeus acabou colocando a cor *amarela* para *definir* o grupo de *Homo Asiaticus* (Keevak, 2011).

Mesmo ocupando esse espaço dentro da sociedade, ser amarelo também não significa que esse privilégio seja pacificado. Historicamente, desenvolveu-se uma ideia de que o asiático e seus descendentes seriam sempre o *de fora*, o *Outro*. Segundo Kilomba (2020), é o olhar e o vocabulário do sujeito branco que descrevem quem são os *outros*, uma vez que só se difere nessa dinâmica quem é diferente do grupo que possui o poder de se definir como *norma*. Nesse sentido, não trabalhamos o branco como cor de pele, mas sim como sistema político, o qual Akotirene (2019) afirma ser responsável por proporcionar uma experiência pautada no privilégio, que advém da articulação da raça com gênero e classe. Há diversas considerações que precisam ser costuradas para compreender esta espécie de *não-lugar* que as pessoas amarelas atualmente ocupam dentro das relações raciais na sociedade brasileira. Esperamos iniciar, com este ensaio, um debate mais amplo sobre a temática, e principalmente, conduzir a uma maior conscientização racial, não apenas por parte das pessoas amarelas, mas por todas no geral.



Para isso, construímos este trabalho da seguinte forma: primeiramente, trazemos alguns dados históricos sobre as imigrações japonesa, chinesa e sul-coreana no Brasil. Logo em seguida, passamos para uma discussão mais específica sobre esse *não-lugar* e como ser amarelo no Brasil rapidamente passou do *perigo amarelo* para *minoría modelo*. Trazemos, brevemente, para a discussão, os estudos da professora Cida Bento (2002) e o pacto narcísico da branquitude e como as pessoas amarelas participam nessa espécie de *jogo* da branquitude. Por fim, levantamos algumas reflexões em torno da racialização amarela e do que seria a *amarelitude*.

Um pouco de história: a imigração chinesa, sul-coreana e japonesa no Brasil

Nesta parte do ensaio, queremos trazer primeiro alguns fatos históricos sobre a diáspora do leste asiático para o Brasil. Acreditamos que existam alguns detalhes nesse movimento migratório que devem ser levantados na discussão sobre a racialização amarela na sociedade brasileira. Começamos trazendo um pouco da história da diáspora chinesa na América Latina, pois, ao contrário do que muitos podem pensar, o primeiro contato do Brasil com aquela região do mundo não foi com o Japão. Após, passamos para a história coreana e fechamos este tópico com a imigração japonesa, que foi numericamente maior, em comparação com as outras duas.

Um dos primeiros acontecimentos históricos que é preciso citar quando se fala sobre a diáspora chinesa, não ocorreu na Ásia, mas nas Américas, mais precisamente no Haiti, ou na antiga colônia de São Domingos. A guerra e a independência da colônia no início do século XIX acarretaram uma mudança estratégica por parte dos países colonizadores que, temendo revoltas que também levassem à independência de outras colônias, alteraram algumas de suas políticas. É nesse contexto que diversos países buscaram no continente asiático soluções para uma mão de obra barata que pudesse substituir a força de trabalho escravizada, prática que ficou conhecida como comércio de *coolies* (Dezem, 2014; Vêras, 2008).

É válido ressaltar que mesmo antes do século XIX, chineses e pessoas oriundas de outras regiões da Ásia, teriam chegado às Américas e ao Brasil em decorrência das incursões portuguesas em regiões da China, como em Macau. Ainda que não existam muito relatos, durante o período colonial, era comum que navios das Companhias das



Índias Orientais aportassem no Brasil com uma tripulação de marinheiros de regiões da China, mas também árabes, indianos, cingaleses e outros (Leite, 1992).

Por volta de 1812 e 1814, chineses chegaram ao solo brasileiro, principalmente para trabalhar no cultivo de chá. Segundo Vêras (2008), a “experiência” não deu certo por diversos motivos, um deles era que os chineses não eram exatamente especialistas no cultivo de chá, o que desagradava os donos das plantações. Outro motivo eram os altos índices de suicídio por parte dos trabalhadores *coolies*. Não procurando somente escapar da situação deplorável que se encontravam por meio da morte, mas na tentativa de gerar um problema, o suicídio tornou-se uma prática comum entre os trabalhadores *coolies*. De acordo com Czepula (2017), há também um componente espiritual: muitos acreditavam que após a morte seus espíritos retornariam à sua terra natal. O alto índice de suicídios acabou se tornando um problema e um prejuízo inesperado aos fazendeiros, desacelerando o ritmo de *contratações* e do comércio de *coolies*.

Mesmo assim, a coroa portuguesa buscou estabelecer um *Tratado de Amizade, Comércio e Navegação* com a China no ano de 1881. A intenção de uma parceria que fornecesse uma mão de obra barata foi frustrada pelo governo chinês, principalmente por conta da repercussão negativa e outras polêmicas que envolveram o comércio de *coolies* em outros países. Mesmo sem o acordo, estabeleceu-se uma relação diplomática entre os países, inclusive com a abertura de um consulado brasileiro em Xangai no ano de 1883 (Oliveira; Masiero, 2005).

Vêras (2008) nos alerta, no entanto, que tratar o comércio de *coolies* como um período de migração chinesa pode não ser tão correto, e soa até de certa forma amarga. A realidade, para o autor, é que o período ainda carregava características de uma política escravocrata, mas com outro nome. É importante ressaltar também que o comércio de *coolies* não ocorreu somente com a China, mas também em outras regiões do continente asiático, como na Índia (Czepula, 2017). Não é à toa que o termo *coolie* atualmente é visto como uma expressão xenófoba e preconceituosa. É preciso levar em consideração esse período da história chinesa para também compreender o que é ser um imigrante dessa região no Brasil.

Passando para o século XX, é em meados da década de 40 e 50 que se identifica um aumento do fluxo migratório chinês para o Brasil. Oliveira e Masiero (2005)



acreditam que esse aumento se deu em decorrência do contexto e das mudanças políticas que ocorriam na China. Afinal, segundo os autores, foi no ano de 1946 que Mao Zedong, ou Mao Tse-Tung, declarou a Proclamação da República Popular da China, instaurando uma república socialista. Muitos contrários ao regime acabaram vindo para o Brasil nesse contexto. Com a morte de Mao Zedong e a abertura econômica da China em 1979, uma outra dinâmica socioeconômica, que influenciou nas migrações, instaurou-se. A rota entre a China e Brasil passou a ter um fluxo comercial mais acentuado, e a circulação de pessoas chinesas aumentou, principalmente no centro de São Paulo (Silva, 2018).

Estima-se que cerca de 250 mil chineses e seus descendentes vivem atualmente no Brasil, a maior parte concentrada no estado de São Paulo (Silva, 2018; Oliveira; Masiero, 2005). Conhecida pelo comércio de produtos com preços mais baratos e oriundos da China, a Rua 25 de Março, no centro de São Paulo, ficou conhecida como uma região de grande concentração de famílias chinesas. Aqui, temos um fluxo de pessoas muito articulado com o fluxo de produtos, sendo um outro ciclo de migrações, muito diferente do que era o comércio do *coolies* (Silva, 2018).

Em relação à Rua 25 de Março e suas proximidades, é preciso chamar atenção para o estereótipo e alguns termos que são utilizados para nomear a região. É comum ouvir que são produtos *xing-lings*, e que tudo custa *tlinta reais*. Por conta da suposta baixa qualidade, o que justificaria os preços baixos, também é comum relacionar o produto chinês com algo ruim, como um produto que é *porcaria*. Podemos retirar daqui já algumas reflexões e questionamentos sobre o estereótipo construído em torno do chinês.

Ainda sobre o estereótipo, é preciso citar o sentimento antichinês — sinofobia — retomado por conta da pandemia da Covid-19. Como recordam Urbano, Araújo e Melo (2020), o rosto asiático estampou a maioria das notícias sobre o coronavírus, que muitos jornais e governantes nomearam de *vírus chinês*. O discurso veiculado, muitas vezes, ligava o vírus a uma teoria da conspiração que, falsamente, afirmava que a China o criou em laboratório para obter benefícios financeiros sobre os países ocidentais. Não queremos adentrar muito no debate em torno da pandemia, mas é necessário citar aqui como, nesse período, ficou evidente esse processo de construção do *Outro*, do Ocidente civilizado *versus* o Oriente inventado e ainda selvagem. Não podemos deixar de citar o trabalho de



Edward Said (2007) e sua noção de orientalismo. Mesmo referindo-se ao Oriente Médio, podemos ver como a noção também afeta outras regiões, como o leste asiático.

Ao contrário do relacionamento com o Japão e a China, a aproximação com a Coréia do Sul é bem mais recente. Seu início ocorreu no fim da década de 1940, quando o Brasil reconheceu oficialmente a Coréia do Sul como um país. Segundo Oliveira e Masiero (2005), o apoio e cooperação dos Estados Unidos da América (EUA) influenciaram na decisão e escolha do Brasil. No ano de 1965, as relações diplomáticas entre os países se aproximaram quando o Brasil estabeleceu sua embaixada em Seul. A partir daí, vários acordos e missões comerciais começaram a ser desenvolvidas. A imigração sul-coreana se intensificou durante esse período por conta do contexto pós-golpe militar na Coréia, o que levou diversos sul-coreanos a saírem do país.

Choi (1996) ressalta que, mesmo com as aproximações diplomáticas entre os países, não houve um acordo entre os governos, e a imigração ocorreu de forma independente por parte dos sul-coreanos. O estado de São Paulo foi um dos primeiros destinos. Em fevereiro de 1963, um grupo de 103 sul-coreanos desembarcavam no porto de Santos; no fim desse mesmo ano, chegou um grupo com 350 pessoas. Na década de 1990, a presença sul-coreana no estado de São Paulo já era expressiva, fato que, de acordo com Choi (1996), foi reproduzido pela mídia como *invasão dos coreanos*. Além disso, nesse período, empresas coreanas começavam a marcar presença, como a Samsung. Atualmente, mais de 80 mil sul-coreanos e seus descendentes vivem no Brasil, principalmente nos estados de São Paulo e Paraná (Oliveira; Masiero, 2005).

Um ponto importante a ser levantado é que após a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Civil Coreana, o governo sul-coreano buscou um modelo de desenvolvimento baseado no norte-americano, abrindo sua economia para o Ocidente. Para os Estados Unidos, uma relação com a Coréia do Sul era importante do ponto de vista estratégico de afastar o país de um regime político como o da China (Choi, 1996). Com esse pensamento estadunidense, a Coréia do Sul investiu em tecnologia e eletrônicos; sua presença no Brasil também está nos produtos que utilizamos no dia a dia, como os carros da Hyundai e Kia Motors.

Atualmente, presenciamos outra onda sul-coreana, focada em um consumo cultural, com música e filmes. Urbano (2017) considera que um fenômeno que ocorreu



com os produtos japoneses ocorre atualmente com os sul-coreanos. Desenhos, cantores, bandas de música, estilo de roupas, séries conhecidas como *k-doramas* e filmes sul-coreanos circulam no Brasil entre os mais jovens como tendência, e percebemos essa inserção até em premiações tradicionalmente ocidentalizadas, como o Oscar de melhor filme sendo entregue para o filme *Parasita*, do diretor sul-coreano Bong Joon-ho.

Somente com esses dois breves resgates históricos, podemos perceber que o processo de migração não é algo homogêneo, e cada um conta com suas especificidades. Além disso, percebemos que mesmo chineses e coreanos sendo considerados pessoas amarelas, há diferenças na forma como são vistos e em seus estereótipos. Enquanto os produtos sul-coreanos são tendências e exemplos de alta tecnologia, os chineses continuam nomeados como *xing-ling*. Passamos agora para o contexto japonês, cujo processo de racialização amarela se torna mais complexo.

Antes da chegada dos primeiros imigrantes ao Brasil, é importante contextualizar a situação do Japão. No governo do *shogun* Tokugawa, em 1636, o país iniciou um processo de isolamento do mundo, proibindo atividades de navio e não permitindo a saída de súditos. Com revoltas internas que envolveram cristãos católicos (a religião oficial nesta época era o xintoísmo), em 1639, o país proíbe a entrada de portugueses no país. Somente holandeses não católicos foram permitidos a continuar a aportar na ilha de Deshima. Por cerca de 100 anos, esse foi o único contato do Japão com o Ocidente (Gaudioso, 2003; Wawzyniak, 2004).

Somente em 1868, iniciou-se um processo de abertura do Japão para o mundo. Esse processo ocorre já na Era Meiji, quando o país experimentou uma crescente industrialização. É durante essa época que o Japão começa a enfrentar problemas com o desequilíbrio entre *território e população*. No início dos anos 1900, o país já possuía 45 milhões de habitantes. O incentivo para a migração foi um ponto estratégico para solucionar o problema, e é aqui que se inicia uma relação de cooperação com o Brasil (Wawzyniak, 2004).

Em 1908, desembarcava no Brasil, no porto de Santos, o *Kasato-maru*, primeiro navio com imigrantes japoneses. Cerca de 781 japoneses chegavam ao país para trabalhar nas fazendas de café. A vinda dos primeiros japoneses ao país, assim como ocorreu com os chineses, coincide com o processo de substituição da mão de obra escravizada,



principalmente nas plantações de café (Gaudioso, 2003; Suzuki, 1995). Nesse caso, havia um acordo de cooperação entre o governo japonês e o brasileiro, portanto, os imigrantes chegavam ao Brasil já com contratos de trabalho. A maioria dos imigrantes era de agricultores e seus familiares, os outros eram empregados ou comerciantes no Japão. A maior parte dos imigrantes acima dos 15 anos possuía curso secundário e, de acordo com Suzuki (1995), é um mito dizer que foram as camadas mais baixas que vieram para o Brasil.

Para Suzuki (1995), a imigração japonesa no Brasil pode ser dividida em três fases. A primeira fase, que vai do ano de 1908 a 1924, contou com a entrada de cerca de 31 mil japoneses. Nesse período, as despesas de transporte eram subsidiadas pelo governo de São Paulo. O segundo período vai dos anos de 1924 a 1941. Nessa fase, o subsídio para o transporte passou a ser do governo japonês. Isso fez com que o afluxo aumentasse a cada ano, o que gerou um total de 158 mil japoneses em território brasileiro. Em 1941, em decorrência da Segunda Guerra Mundial, a entrada de japoneses cessou completamente.

No ano de 1952, a imigração retornou, tendo um aumento significativo na década de 1960. Nesse período, cerca de 46 mil chegaram ao país. Atualmente, são cerca de 2 milhões de descendentes de japoneses vivendo no Brasil, constituindo a maior comunidade nipônica fora do Japão (Oliveira; Masiero, 2005; Cury, 2008). A maior parte desse contingente reside na cidade de São Paulo, enquanto outros vivem no interior paulista e no estado do Paraná. Um exemplo dessa concentração e expressão cultural nipônica é o bairro da Liberdade, cuja estação de metrô é chamada de Japão-Liberdade. Além dos japoneses, há também uma forte presença chinesa e sul-coreana nesse bairro (Silva, 2018).

Em relação à história da diáspora japonesa, queremos levantar alguns pontos. Novamente, resgatando o orientalismo de Said (2007), o Japão, após a Segunda Guerra Mundial, tornou-se o país menos asiático para o Ocidente e o mais próximo de um modelo a ser seguido pelos outros países da região (Urbano; Araujo; Melo, 2020). Aqui, é importante colocarmos a influência dos Estados Unidos, que, no pós-guerra, via o Japão como um país estratégico e um possível aliado econômico. Lembramos que foi na Segunda Guerra Mundial que os Estados Unidos lançaram duas bombas atômicas nas cidades japonesas de Nagasaki e Hiroshima. Com o Japão derrotado, o país foi ocupado, principalmente pelos estadunidenses, mesmo com as pressões dos outros países que faziam parte dos Aliados, como Grã-Bretanha e a União Soviética (URSS).



Com a guerra fria, a preocupação dos estadunidenses era o papel que o Japão teria dentro do leste asiático, e mesmo após as duas bombas nucleares, o Japão se alinha com os EUA, tornando o país uma espécie de satélite militar americano (Watanabe, 2011; Macedo, 2016). O que podemos perceber é que há uma forte influência ocidental na história recente do Japão, ocasionada pelo pós-guerra, fato que contribuiu para essa visão do Japão como o país mais Ocidental do leste asiático; e como um modelo a ser seguido.

Não há muitas pesquisas que procurem analisar a influência da comunidade japonesa dentro da sociedade brasileira, ou que abordem essa relação (Oliveira; Masiero, 2005). Passados mais de 115 anos da chegada dos primeiros imigrantes, seus descendentes ainda são vistos como estrangeiros, como asiáticos ou amarelos, mas nunca como brasileiros. São chamados de *japa*, *japonês*, como referência à nacionalidade de seus ancestrais. Ao mesmo tempo, é muito comum ouvir os brasileiros descendentes de japoneses se referirem a si mesmos como *nisseis* ou *sanseis*, termos que são utilizados para revelar se são da segunda ou terceira geração de japoneses no Brasil. Segundo Akutsu, Monica e Martire (2019), há uma dificuldade, para eles, de se assumir como brasileiro, assim como há uma pressão externa que nos coloca como *os de fora*¹. Esse discurso ganhou força, principalmente durante a Segunda Guerra Mundial, quando se difundiu a ideia de que a cultura asiática, principalmente a japonesa, não era passível de uma “assimilação” à cultura ocidental (Tokusato, 2022).

No próximo tópico, aprofundamos mais esse assunto ao trazermos para a discussão as noções de perigo amarelo e da minoria modelo.

A metamorfose do perigo amarelo para a minoria modelo

Nesta parte do ensaio, queremos trazer dois termos e problematizá-los dentro de um contexto brasileiro. Acreditamos que ao refletir sobre o perigo amarelo e a minoria modelo podemos perceber esse *não-lugar* ocupado pelas pessoas amarelas, que ora são vistos como ameaça e ora como exemplo a ser seguido.

¹ Interessante ressaltar que os nipo-brasileiros que imigram para o Japão também encontram um não-lugar em sua terra ancestral. Conhecidos como *dekasseguis*, os descendentes de japoneses brasileiros que vão para Japão, principalmente para suprir uma carência de força de trabalho na indústria japonesa, são vistos como *os de fora*. Assim, eles são vistos como estrangeiros, tanto em seu país de origem quanto no país de seus ancestrais (Roncato, 2020; Sasaki, 2000).

Perigo amarelo foi um termo utilizado principalmente durante a Segunda Guerra Mundial e que colocava os japoneses como inimigos e estrangeiros indesejados. Nesse período, o termo se aplicava ao Japão, como integrante da potência do Eixo que lutou contra os Aliados. O Brasil se aproximou dos Aliados, e nessa época a quantidade de imigrantes japoneses no país não era significativa.

Os debates sobre a presença nipônica no Brasil aumentaram, mas é importante ressaltar que, mesmo antes desse período, já havia um discurso antinipônico e contrário à presença de pessoas amarelas no país. Isso se devia, principalmente, ao ideal de *branqueamento* como o caminho para o progresso da nação brasileira (Ueno, 2019). Vale ressaltar que ainda no final do século XIX, durante o Congresso Agrícola realizado no Rio de Janeiro em 1879, a imigração de chineses também havia sido palco para debates eugenistas, em que alguns *cientistas* alertavam que uma imigração chinesa poderia levar a uma “mongolização da raça” (Hashimoto, 2015). O que a Segunda Guerra Mundial traz são novos elementos e argumentos para justificar esse sentimento contrário à entrada de imigrantes japoneses.

Por conta do conflito, a entrada de imigrantes japoneses no país diminuiu, assim como também foram aprovados decretos com regras e limitações destinados aos japoneses e seus descendentes que viviam no Brasil (Akutsu; Monica; Martire, 2019). Um exemplo foi a expulsão de várias famílias nipo-brasileiras que residiam na cidade de Santos. Além disso, todos tiveram seus bens congelados. Muitos contaram com o apoio de outras famílias imigrantes que moravam no interior do estado de São Paulo e no Paraná (Tokusato, 2022).

É nessa época também que surgem alguns *campos de concentração* japoneses. No Brasil, a Granja do Canguiri, no Paraná, abrigou diversas famílias que permaneceram lá até o fim da guerra. Na região amazônica, o campo conhecido como Tomé-Açu também aprisionou diversas famílias, sobretudo de imigrantes japoneses. Nos EUA, dez campos de detenção foram montados, obrigando cerca de 120 mil nipo-americanos e imigrantes a permanecerem reclusos com o argumento de que representavam uma ameaça ou de que seriam espões infiltrados (Goncalves, 2020; Chong, 2022; Reed; Fontana, 2020).

É durante esse período que temos as discussões em âmbito governamental da constituinte de 1946, em que a imigração japonesa ficou muito próxima de ser proibida.



Inflamado por argumentos eugenistas, nas sessões para a constituinte, o termo *amarelo* surgia como algo a ser combatido, como um termo pejorativo e com um forte sentido racista (Hayashi, 2022).

Para Akutsu, Monica e Martire (2019), podemos definir duas linhas de pensamento em relação ao sentimento antinipônico nessa época: a primeira, que se baseia em teorias eugenistas e pseudocientíficas para definir quem podia ou não migrar para o Brasil, visando um ideal de branqueamento; e a segunda, que se utiliza do contexto da Segunda Guerra Mundial para justificar um *perigo amarelo* armamentista. Este último argumento, aliás, revela um medo que remonta a um período anterior ao conflito da guerra. Já durante a Era Meiji, havia por parte dos países ocidentais, um medo do expansionismo econômico, político e militar de países do leste asiático, principalmente do Japão. Como coloca Ueno (2019), o “perigo” residia, na verdade, em um possível domínio dos amarelos sobre os brancos.

Tokusato (2022, p. 53) considera que o termo *perigo amarelo* não passa de “uma representação racista dos asiáticos que, por violarem os interesses hegemônicos do ocidente, chegou a ser institucionalizada e amplamente difundida nas relações sociais”. Para a autora, o *perigo amarelo* está baseado em um estereótipo que procura reafirmar interesses ocidentais, em que o Oriente continua sendo o *Outro* e, neste contexto, representa uma ameaça. Atualmente, esse estereótipo de *perigo*, que antes estava mais ligado ao Japão, deslocou-se para a China, motivado, principalmente, pela competição econômica com países ocidentais. A pandemia da Covid-19, como já citamos anteriormente, reforçou um estereótipo do que seria o leste asiático, com uma imagem distorcida e estereotipada (Ueno, 2019; Tokusato, 2022).

Com o fim da guerra, os EUA ocuparam o Japão, e a perspectiva que colocava este país como “o mais ocidental” dentro do Oriente retorna. Com a recuperação econômica em meados da década de 50, algumas pesquisas começaram a procurar, na história e na cultura japonesa, razões que diferenciavam o país do Oriente, aproximando-o de um contexto ocidental. Alguns economistas e analistas da época acreditavam que um novo tipo de economia capitalista poderia surgir, e é neste cenário que um discurso de minoria modelo começa a aparecer (Pires, 2017; Hayashi, 2022).



Em uma espécie de “metamorfose do amarelo”, como aponta Hayashi (2022), o discurso de perigo amarelo é deslocado rapidamente para um modelo a ser seguido e celebrado. Um exemplo disso é a mudança na narrativa da constituinte de 1946 para a celebração do cinquentenário da imigração japonesa no Brasil no ano de 1958. Em um intervalo de somente doze anos, o termo *amarelo* vai desaparecendo e dando lugar para expressões que revelam uma identidade étnica nacional, como *nikkeis* ou *nipo-brasileiros*.

É importante salientar que o contexto do pós-guerra influenciou nessa mudança; por conta das consequências do conflito, em 1951, diversos países, incluindo o Brasil, assinaram o acordo que ficou conhecido como Estatuto dos Refugiado ou Convenção de Genebra de 1951. No Brasil, surge uma narrativa de que o país é receptivo e ausente de preconceitos, fato que incentivou o governo a procurar integrar os japoneses a uma brasilidade simbólica. Os japoneses e seus descendentes se tornam, nessa conjuntura, uma minoria étnica exemplar, não somente no Brasil, mas também para os outros países ocidentais. A aproximação dos EUA foram cruciais para a construção desse novo estereótipo (Hayashi, 2022; Tokusato, 2022).

Este novo discurso criou em volta do japonês e seus descendentes um ideal de povo *trabalhador, sério e estudioso* e que, por conta disso, conseguiam ascender economicamente, uma espécie de *meritocracia*:

A narrativa de sucesso econômico, a maior aceitação e as celebrações do cinquentenário garantiram, no entanto, um lugar muito particular para essa espécie de “minorias étnicas” que se formava nos anos 1950: trata-se do lugar de uma minoria vista como socialmente integrada e como exemplar do caráter pretensamente democrático das relações raciais brasileiras – isto é, os *nikkeis* demonstrariam a possibilidade no Brasil de um grupo racialmente minoritário se integrar e ascender economicamente (Hayashi, 2022, p. 16).

Muito diferente da visão do perigo amarelo como inimigo, é importante observar que no Brasil (e em outros países) esse estereótipo de minoria modelo foi construído principalmente em torno do Japão. Não podemos esquecer o fato de que o Japão foi um país com forte presença americana no pós-guerra, sofrendo uma ocidentalização que ainda o coloca como um *Outro*, mas um outro a ser seguido (Pires, 2017).

Voltamos novamente ao contexto atual da Covid. Mesmo os chineses também sendo considerados amarelos, muitas vezes não estão incluídos nesse estereótipo da



minorias modelo. Interessante lembrarmos que durante o contexto da Segunda Guerra, os chineses, por serem aliados do Brasil, escapavam do termo *perigo*, mas, aparentemente, não sofreram uma *metamorfose* como o caso do japonês. Nesse ponto, a relação econômica e política com o Ocidente precisa ser levada em consideração, em que a China, atualmente, passa a ser vista como *adversária*. A Coreia do Sul, com seu recente avanço econômico, cultural e proximidade com o Ocidente também passa a ser vista como modelo, ao contrário da China, que ainda representa uma ameaça.

É preciso refletir sobre essa mudança, que, à primeira vista, pode soar como algo positivo, entretanto, Tokusato (2022) lembra que esse discurso idealiza uma imagem que, muitas vezes, não é real, cria uma narrativa de meritocracia em cima de uma minoria étnica, e que acaba por afetar outras minorias étnico-raciais como negros e indígenas.

Embora o termo *minorias modelo* pareça conferir às pessoas amarelas certos privilégios, é crucial entender que esses privilégios são limitados e condicionados pelo racismo estrutural. Para Almeida (2019), o racismo estrutural é um sistema que permeia todas as esferas da sociedade, garantindo a manutenção dos privilégios da branquitude e a marginalização de outros grupos raciais. Nesse contexto, as pessoas amarelas, mesmo quando alçadas a um *status* de *minorias modelo*, continuam sendo racializadas e posicionadas como *outros*, ocupando um lugar instável dentro da hierarquia racial. A amarelidade, então, emerge como uma tentativa de resistir a esse sistema, revelando as tensões e contradições presentes na forma como essas identidades são construídas e percebidas socialmente. No próximo tópico, trataremos da *amarelidade* a partir da dinâmica racial estruturada pela branquitude.

O jogo da branquitude: onde está a amarelidade?

Gouvêa e Oliveira (2020) afirmam que é necessário que a análise racial seja focada na construção social da branquitude, uma vez que pautas identitárias brancas, ao longo da história, justificaram processos de colonização e exploração. Dessa forma, ao abordarmos a branquitude, partimos do pressuposto de que existe uma estrutura social que transcende comportamentos individuais, em que relações de poder legitimam o sujeito branco como o *normal*, portanto não racializado.



Nesse sentido, Kilomba (2020) afirma que a suposta não racialização da pessoa branca faz parte de uma tentativa de pessoas brancas não terem de lidar com o fato de que as diferenças existem e que para pessoas não brancas, essas diferenças surgem por meio de processos de discriminação. Ueno (2019) considera que o debate racial na sociedade brasileira reside em uma dicotomia entre o branco e o negro, e que há por parte dos imigrantes do leste asiático e seus descendentes um processo de racialização que ainda não é discutido. É procurando essa inclusão que surge a amarelitude. A primeira vez que esse termo apareceu em uma literatura foi no texto *Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades*, de Kabengele Munanga (1990). Nela, o termo é apenas citado, sem maiores explicações. Ainda não há muitos trabalhos que tratam sobre a racialização amarela ou amarelitude. Foi somente em uma página da Internet chamada *Amarelitude* que encontramos uma discussão e uma definição mais aprofundada. Poroiwak, também descendente de japoneses e autor da página, propõe o uso do termo como uma ferramenta de reflexão sobre a vivência paradoxal das pessoas amarelas, como um instrumento para pensar esse *não-lugar*:

Amarelitude é uma provocação filosófica e um convite para a ressignificação e desembranqueamento de nossas subjetividades, para compreendermos quem somos, não idealmente ou em essência, mas no contexto colonizado em que vivemos e através do qual somos historicamente condicionados, onde a demarcação racial amarela que nos impõe feridas está intimamente atrelada à estrutura racista, fazendo com que sejamos um alicerce importante na manutenção de privilégios da branquitude, ou seja, do racismo estrutural (Poroiwak, 2020).

A amarelitude, portanto, é um convite para tentar compreender que lugar é esse, que nós, pessoas amarelas, ocupamos dentro de um jogo que é colonial e que ainda é da branquitude. Um jogo que nomeia as pessoas amarelas ora como *minoría modelo* ora relembra do *perigo amarelo*.

Pela retrospectiva histórica que trouxemos neste ensaio, podemos perceber como a imagem e o estereótipo se alteram conforme um contexto social e político e, principalmente, pelos interesses de uma camada dominante. A história, segundo Assunção (2023), possui uma constituição epistemológica marcada pela “ignorância branca”, que busca apagar o processo de racialização, escondendo o fato de que a história é fortemente delineada pelo eurocentrismo e etnocentrismo. Assim, a amarelitude surge



não somente para reforçar uma identidade amarela, mas também como um convite para refletirmos sobre esse nosso lugar dentro de uma estrutura ainda racista e colonial (Poroiwak, 2021; Kilomba, 2020).

Dentro dessa dinâmica de transformação, podemos também observar uma tentativa de homogeneização, mas que não representa a realidade. Atualmente, ser *amarelo*, de acordo com o IBGE, é ser descendente de japoneses, chineses e coreanos, mas como observamos pela retrospectiva histórica, há diferenças e especificidades em cada processo de imigração e na imagem reproduzida dentro do que é ser amarelo. A ideia de *minoría modelo* não atingiu os imigrantes chineses e seus descendentes da mesma forma que os japoneses e, mais atualmente, os sul-coreanos.

O contexto da Covid-19 reforçou um sentimento antichinês, atrelado também à ameaça econômica que o país representa principalmente para os EUA e Europa. Com esse contexto em mente, queremos retornar àqueles dados que apresentamos na introdução e complementar com cargos de gerência e coordenação ocupados por pessoas amarelas. Mesmo sendo uma minoria quantitativa pelo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2023), alguns outros dados merecem atenção. Em uma pesquisa realizada por um *site* destinado a oferta de emprego, identificou-se que menos de 5% dos cargos de gerência ou diretoria eram ocupados por pessoas negras. Enquanto para pessoas amarelas esse número alcançava os 8%. Se compararmos este número com a quantidade de pessoas autodeclaradas, vemos que há uma grande discrepância, sendo o número de pessoas amarelas em cargos estratégicos muito maior do que as pessoas pretas ou pardas. A pesquisa também procurou saber o grau de instrução/escolaridade, enquanto 16% das pessoas autodeclaradas amarelas possuem uma pós-graduação, na população branca o número é de 17% e na preta ou parda é de 8,8% (G1, 2020).

De forma breve, com esses dados podemos levantar algumas considerações. Mesmo sendo uma minoria quantitativa, as pessoas amarelas possuem acesso ao sistema econômico e ocupam um lugar de privilégio material e simbólico, principalmente quando comparamos com pessoas pretas ou pardas. Todavia, quando nos deparamos com essas informações, vem a pergunta: afinal, quem são esses amarelos? Eles são um grupo homogêneo? Ocupam igualmente esses espaços de privilégio? Obviamente que, como há

no país uma maior quantidade de nipo-brasileiros, há um senso comum que associa os japoneses e seus descendentes com a ocupação destes espaços.

Neste ponto, queremos falar um pouco mais sobre a suposta *minoría modelo* e espaço ocupado pelos japoneses e seus descendentes dentro da dinâmica social e racial brasileira. Anteriormente, citamos sobre o bairro da Liberdade, em São Paulo, e a estação de metrô nomeada Japão-Liberdade em comemoração aos 110 anos da imigração. O que muitos não sabem é que há por trás da história do bairro um processo de silenciamento e apagamento histórico. Conforme explica Dias (2019), no final do século XIX, o soldado Francisco José das Chagas, um negro alforriado, que assim como outros integraram o serviço militar, liderou uma revolta em Santos pelo não recebimento de salário. Por conta disso, onde hoje é a praça da Liberdade, Chagas foi condenado à morte, entretanto, a corda em que seria enforcado arrebentou três vezes, a população assistindo ao que aconteceu, começou a gritar *liberdade*, e assim ficou conhecida a região.

Em um processo de gentrificação, Dias (2019) relata que o bairro, originalmente foi local de moradia para pessoas negras alforriadas, sendo umas das primeiras periferias paulistanas, entretanto, a partir do século XX passou a receber imigrantes japoneses, e por volta da década de 1970, as famosas luminárias que *decoram* a região já estavam presentes. Em pouco tempo, o bairro — que antes abrigava uma espécie de quilombo urbano — passou a ser ponto turístico por conta das lojas com produtos asiáticos e pela decoração da rua. A mudança da estação do metrô reforçou mais esse apagamento histórico do que representava o bairro e contribuiu na manutenção do estereótipo de uma minoría modelo ligado ao Japão. Enquanto em relação à China, a Rua 25 de março continua com um estereótipo de ser *xing-ling*, como relatamos em outro ponto deste ensaio.

É nesta parte que trazemos para a discussão o estudo realizado pela pesquisadora Cida Bento (2002) e o que ela chama de pacto narcísico da branquitude. Na sua tese de doutorado, a autora foca no que seria a racialidade branca e em como ela afeta de forma oculta a ação de gestores em reproduzir desigualdades raciais, principalmente em processos de avaliação, seleção e treinamento nas empresas. Bento (2002) identifica uma espécie de pacto entre os brancos, que favorece outros brancos e que constrói o negro



como o Outro, como um sujeito inferior. O pacto narcísico seria então essa aliança entre os brancos na busca da manutenção de seus privilégios e de uma hierarquia racial.

Para Rocha (2023), a branquitude possui uma autopercepção de si e de sua cultura (de origem europeia) como representante da *universalidade* humana, todavia o ser branco carrega junto uma predefinição dos lugares sociais ocupados pelos sujeitos nessa matriz de dominação, que é fortemente orientada por aspectos raciais. A branquitude, assim, continua a definir os contornos da racialidade, adaptando seus discursos de acordo com o que lhe é conveniente, definindo, inclusive, quem são as pessoas amarelas.

É nesse sentido que acreditamos que dentro de uma espécie de jogo racial, as pessoas amarelas, principalmente descendentes de japoneses e sul coreanos, ocupam um *não-lugar*, pois não estão no topo de uma hierarquia racial, mas possuem esse acesso a uma camada social e a bens materiais simbólicos que se disfarça dentro de um discurso meritocrático da minoria modelo. Há um pacto narcísico limitado com a branquitude em que as pessoas amarelas acabam se aliando para ainda obter acesso a alguns privilégios. Entretanto, é preciso também lembrar que esse privilégio racial amarelo possui aspas ocultas, pois quando é necessário e preciso, a branquitude sempre nos lembrará que não somos brancos (Poroiwak, 2021).

O racismo estrutural no Brasil acaba colocando as pessoas amarelas em um lugar de invisibilidade e contradição. Vistas dentro do estereótipo da *minoria modelo*, e muitas vezes usadas para sustentar um discurso do mito da meritocracia, enquanto vivem em um estado de alienação e delírio de que possuem os mesmos privilégios, mas acabam sendo utilizadas como alicerce nesse jogo que é da branquitude. Dentro dessa estrutura, a branquitude mantém seus privilégios, e as pessoas amarelas navegam nessa falsa sensação de aceitação. Para que a luta antirracista seja de fato inclusiva, é essencial reconhecer essa vivência ambígua e abrir espaço para que pessoas amarelas também questionem e resistam às estruturas racistas que nos cercam.

O estudo de Nishida (2009), em que são trabalhados demarcadores sociais de descendentes de japoneses na cidade de São Paulo, apresenta que nipo-brasileiros consideravam muito importante a ascensão socioeconômica por ser uma forma de conseguir aceitação da branquitude. Ao buscarmos aceitação da branquitude, estamos ratificando uma estrutura social que é constituída a partir da assunção de que pessoas



brancas naturalmente ocupam espaços de poder, pois representam a *universalidade humana*. Similarmente, Schpun (2022) aponta que há práticas corporais de *ocidentalização* entre descendentes de japoneses no Brasil, em uma busca de reinventar sua própria estética após sofrerem com racismo por causa de seus traços orientais. Ainda que a situação socioeconômica dos descendentes asiáticos propicie acesso a privilégios exclusivos à branquitude, sua racialidade continua sendo um fator de determinação desses sujeitos como *outros*.

Na verdade, talvez não sejam nem privilégios, mas sim concessões, como colocam Urbano, Araújo e Melo (2020). Por meio de concessões, busca-se uma alternativa para vencer no jogo de privilégios impostos pela branquitude, mas, talvez, o máximo que se possa alcançar nessa matriz de privilégios é uma tolerância da presença de pessoas amarelas em espaços hegemônicos. É preciso construir uma conscientização de que pessoas amarelas foram e são racializadas e refletir sobre essa dinâmica racial para que não sejamos mais uma peça dentro do jogo da branquitude na manutenção do racismo estrutural.

Para continuarmos refletindo...

O intuito com este ensaio teórico foi iniciar um debate em torno da racialização amarela no Brasil e o que seria a amarelitude. Primeiro realizamos um resgate histórico trazendo alguns pontos sobre a imigração chinesa, sul-coreana e japonesa, procurando enfatizar suas especificidades e mostrando como o contexto e as circunstâncias foram diferentes para cada movimento migratório.

Em seguida, trouxemos dois conceitos que também estão atrelados a um contexto histórico, social e político, o do perigo amarelo e da minoria modelo. A intenção foi mostrar uma *metamorfose do amarelo*, problematizando como os estereótipos e características são nomeadas por um discurso dominante, que é da branquitude. O que cada termo significa e traz pode ser diferente, mas possuem em comum a elaboração de uma narrativa que cria um *outro*, inventa esse *outro*. Nesse sentido, é interessante lembrarmos do perigo da história única que Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 14) alerta: “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a



única história”. Tokusato (2022) complementa que estereótipos criam uma ilusão de coesão social e, neste caso, foram eficientes para estabelecer um imaginário coletivo que definiu quem é amarelo e o que isso significa.

Por fim, problematizamos o que seria a amarelitude e a importância de situar as pessoas amarelas dentro do debate racial. Nesse jogo, que é da branquitude, conscientizarmo-nos é essencial para que compreendamos que, muitas vezes, somos utilizados para reforçar uma estrutura que oprime e exclui outros grupos étnico-raciais. Além disso, é preciso também refletirmos sobre a homogeneização existente em torno do *amarelo*. Como vimos, dentro deste termo, há diferenças que precisam ser levadas em consideração. A forma como um chinês e seus descendentes no Brasil são tratados não é igual ao do brasileiro descendente de japonês ou do sul-coreano, como vimos no decorrer deste ensaio.

Finalmente, temos que reafirmar que esta é nossa primeira reflexão sobre o assunto. Muito ainda há o que pensar sobre ele, acreditamos que ainda sejam necessários mais estudos que explorem essa dinâmica. Inclusive, pesquisas empíricas são importantes para compreendermos como os amarelos se articulam, como cada um desses grupos é visto no Brasil, suas idiossincrasias culturais, entre outras questões que ajudariam a entender mais não apenas o *Outro*, mas, principalmente, como funcionam a sociedade e as organizações brasileiras diante da diversidade da população que integra o país. Além disso, entender a amarelitude como mais um elemento para obtermos uma visão mais ampliada da complexa relação racial da sociedade brasileira.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Produção Editorial, 2019.

AKUTSU, Beatriz Hiromi da Silva; MONICA, Eder Fernandes; MARTIRE, Gabriel Cerqueira Leite. Dos quase brancos ao perigo amarelo: representações sociais sobre os nikkeis, a partir do processo de imigração no Brasil. **Revista Controvérsia**, Ourense, ES, p. 1-14, 2019. Disponível em: https://www.revistacontroversia.es/articulo.php?id_articulo=17. Acesso em: 25 set. 2024.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Polén, 2019.



ASSUNÇÃO, Marcello. Felisberto. Morais. As políticas do tempo da branquitude. **Esboços: histórias em contextos globais**, Santa Catarina, v. 30, n. 55, p. 423-441, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/98687>. Acesso em: 21 set. 2024.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. 185f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>. Acesso em: 25 set. 2024.

CHOI, Keum Joa. Imigração coreana na cidade de São Paulo. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 40, p. 233-238, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/73166>. Acesso em: 25 set. 2024.

CHONG, Elaine. Como um quimono revelou passado de campos de concentração para japoneses nos EUA. **BBC online**, maio de 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61294700>. Acesso em: 02 jan. 2024.

CURY, Cintia. Estado tem cerca de 1 milhão de japoneses e descendentes. **Site Governo de São Paulo**, fevereiro de 2008. Disponível em: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/ultimas-noticias/estado-tem-cerca-de-1-milhao-de-japoneses-e-descendentes/#:~:text=No%20Brasil%20vivem%20mais%20de,mais%20japon%C3%AAAs%20depois%20do%20Jap%C3%A3o>. Acesso em: 02 jan. 2022.

CZEPULA, Kamila Rosa. **Os indesejáveis “chins”**: um debate sobre a imigração chinesa no brasil império (1878-1879). 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNSP_472962680cd9bc2dc11924cc4c206cbb. Acesso em: 24 set. 2024.

DEZEM, Rogério. O início da imigração japonesa para a América Latina: um breve histórico. **Revista de Estudos Brasileiros**, Osaka, v. 10, p. 121-145, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/10200903/_O_in%C3%ADcio_da_imigra%C3%A7%C3%A3o_japonesa_para_a_Am%C3%A9rica_Latina_um_breve_hist%C3%B3rico_. Acesso em: 24 set. 2024.

DIAS, Guilherme Soares. A história dos negros no bairro da Liberdade. **Site da UOL**, novembro de 2019. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/historia-dos-negros-no-bairro-liberdade-e-o-movimento-de-preservacao-sitio-arqueologico-dos-aflitos>. Acesso em: 02 dez. 2022.

G1. Menos de 5% dos trabalhadores negros têm cargos de gerência ou diretoria, aponta pesquisa. **Globo online**, setembro de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/2020/09/24/menos-de-5percent-dos-trabalhadores-negros-tem-cargos-de-gerencia-ou-diretoria-aponta-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 02 dez. 2022.

GAUDIOSO, Tomoko Kimura. A presença dos primeiros japoneses no Brasil. **Cadernos do Programa de Pós-graduação em Direito**, Porto Alegre, v. especial, p. 9-18, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/47949>. Acesso em: 06 nov. 2024.

GONÇALVES, Anderson. Campo de concentração, residência oficial e, agora, escola: saiba o destino da Granja do Canguiri. **Gazeta do Povo**, agosto de 2020. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/parana/granja-canguiri-parana-residencia-oficial-escola-agricola/>. Acesso em: 02 jan. 2023.



GOUVÊA, Josiane. Barbosa.; OLIVEIRA, Josiane. Silva. Por que branquitudes, por que (somente) agora? **Caderno de Administração**, Maringá, v. 28, n. 2, p. 5-14, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/CadAdm/article/view/57245>. Acesso em: 25 set. 2024.

HASHIMOTO, Shirlei Lica Ichisato. **As representações dos japoneses nos textos modernistas brasileiros**: Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Juó Bananére. São. Paulo: FFLCH/USP, 2015.

HAYASHI, Bruno Naomassa. Metamorfoses do amarelo: a imigração japonesa do “perigo amarelo” à “democracia racial”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 37, n. 108, p. 1-18, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/rwcjGxPCjyMvdTxyPbdrRxG/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 25 set. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Conheça o Brasil. **IBGE online**. 2023. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 02 maio 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Manual de entrevista do recenseador. **IBGE online**. 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/sobre/treinamento/manuais.html>. Acesso em: 02 dez. 2022.

KEEVAK, Michael. **Becoming yellow**: a short history of racial thinking. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. São Paulo: Cobogó, 2020.

LEITE, José Roberto Teixeira. **A China no Brasil**: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na arte e na sociedade do Brasil. 1992. Tese (Doutorado em Artes) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/75899>. Acesso em: 25 set. 2024.

MACEDO, Emiliano Unzer. **História da Ásia**: uma introdução à sua história moderna e contemporânea. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo; Secretaria de Ensino a Distância, 2016. Ebook. Disponível em: <https://acervo.sead.ufes.br/arquivos/historia-da-asia.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 109-117, 1990. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/111217>. Acesso em: 07 nov. 2024.

NISHIDA, Mieko. ‘Why does a nikkei want to talk to other nikkeis?’ Japanese brazilians and their identities in São Paulo. **Critique of Anthropology**, [U. K.], v. 29, n. 4, p. 423-445, 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0308275X09345425?journalCode=coa>. Acesso em: 25 set. 2024.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de; MASIERO, Gilmar. Estudos Asiáticos no Brasil: contexto e desafios. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 48, p. 5-28, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbpi/a/RZBqXH45FqF6S93pwJqmNcM/>. Acesso em: 24 set. 2024.



PIRES, Ricardo Sorgon. O Nihonjinron e o mito do excepcionalismo japonês (1950-1980). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 8., 2017, Maringá. **Anais [...]**. Maringá: UEM, 2017, p. 1673-1681. Disponível em: <https://eventos.idvn.com.br/historia2017/trabalhos/3810/o-nihonjinron-e-o-mito-do-excepcionalismo-japonas-1950-1980>. Acesso em: 07 nov. 2023.

POROIWAK. Pacto narcísico subalterno. **Medium online**, fevereiro de 2021. Disponível em: <https://amarelitude.medium.com/pacto-narc%C3%ADsico-subalterno-parte-um-2ba72b76ddae>. Acesso em: 20 set. 2024.

POROIWAK. O que é amarelitude? **Medium online**, dezembro de 2020. Disponível em: <https://amarelitude.medium.com/o-que-%C3%A9-amarelitude-95ff2b070a15>. Acesso em: 20 set. 2024.

RAMOS, Guerreiro. **Negro sou**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

REED, Sarita; FONTANA, Vinícius. Campo de concentração na Amazônia aprisionou centenas de famílias japonesas durante 2ª Guerra. **BBC Online**, agosto de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53927273>. Acesso em: 02 abr. 2023.

ROCHA, Maria. Machado. Pacto narcísico da branquitude e história da educação: o silêncio sobre os negros nas narrativas de constituição da USP. **Caminhos da Educação: diálogos culturas e diversidades**, Teresina, v. 5, n. 3, p. 01–20, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/cedsd/article/view/5010>. Acesso em: 24 set. 2024.

RONCATO, Mariana Shinohara. **Working poor japonês: trabalho imigrante dekassegui e suas transversalidades**. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1129291>. Acesso em: 25 set. 2024.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SASAKI, Elisa Massae. Dekasseguis: trabalhadores migrantes nipo-brasileiros no Japão. **Textos Nepo**, Campinas, v. 39, 2000. Publicação do Núcleo de Estudos da População da Unicamp. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_39.pdf. Acesso em: 20 set. 2024.

SCHPUN, Mônica Raisa. The descendants of japanese immigrants in Brazil and “eye westernization surgery”. **Antropolítica**, Niterói, v. 54, n. 1, p. 302-325, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/47586/31817>. Acesso em: 24 set. 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Carlos Freire da. Conexões Brasil-China: a migração chinesa no centro de São Paulo. **Cadernos Metrôpole**, São Paulo, v. 20, n. 41, p. 223-243, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cm/a/XBLWmFcsdKKnNvPSyb6CHYc/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 24 set. 2024.



SUZUKI, Teiti. A imigração japonesa no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 39, p. 57-65, 1995. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/72056>. Acesso em: 24 set. 2024.

TOKUSATO, Leticia. Coronavírus: a nova variante do perigo amarelo. **Ândé: Ciências e Humanidades**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 1, p. 46-58, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/iande/article/view/565>. Acesso em: 19 set. 2024.

UENO, Luana Martina Magalhães. O duplo perigo amarelo: o discurso antinipônico no Brasil (1908-1934). **Estudos Japoneses**, São Paulo, n. 41, p. 101-115, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/170435>. Acesso em: 24 set. 2024.

URBANO, Krystal Cortez Luz; ARAUJO, Mayara Soares Lopes Pinto de; MELO, Maria Elizabeth Pinto. Orientalismo em tempos de pandemia: discursos sobre a China no jornalismo brasileiro. **Rizoma**, Santa Cruz do Sul, v. 8, n. 1, p. 106-122, 2020. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/rizoma/article/view/15231>. Acesso em: 15 set. 2024.

URBANO, Krystal Cortez Luz. Entre japonesidades e coreanidades pop: da Japão-Mania à Onda Coreana no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 40., Curitiba, 2017. **Anais [...]**. Curitiba: Universidade Positivo, 2017, p. 1-17. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-1999-1.pdf>. Acesso em 20 de set, 2024.

VÉRAS, Daniel Bicudo. **As diásporas chinesas e o Brasil**: a comunidade sino-brasileira em São Paulo. 2008. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_SP-1_b329c1db1a3ea530f1213f315a1eb835. Acesso em: 20 set. 2024.

WATANABE, Paulo Daniel. In: ENCONTRO NACIONAL ABRI, 3., 2011, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Associação Brasileira de Relações Internacionais; Instituto de Relações Internacionais, 2021. p. 1-16. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000122011000300033&lng=en&nrm=abn. Acesso em: 02 jan. 2023.

WAWZYNIAK, Sidinalva Maria dos Santos. **Histórias de estrangeiro**: passos e traços de imigrantes japoneses (1908-1970). 2004. 201f. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/19142>. Acesso em: 14 set. 2024.

Recebido em: 10/06/2024.

Aceito em: 26/09/2024.



**“A BRANQUITUDE NÃO PODE SER ANTIRRACISTA...”:
um diálogo com Lia Vainer Schucman**

**“WHITENESS CANNOT BE ANTI-RACIST...”:
a dialogue with Lia Vainer Schucman**

Lia Vainer Schucman *

Anderson dos Santos Cordeiro **

Lia Vainer Schucman é doutora em psicologia social pela Universidade de São Paulo, com estágio na Universidade da Califórnia pelo Centro de Novos Estudos Raciais. É mestra e graduada em psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Realizou pós-doutorado na Universidade de São Paulo. Docente do Departamento e da Pós-graduação em Psicologia pela Universidade de Santa Catarina. Autora de diversos artigos e capítulos de livros, destacando-se os livros: *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo* — fruto de sua tese de doutorado — e o recém-publicado *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Tem como foco de pesquisa e interesse os estudos sobre branquitude no Brasil e as relações raciais. A professora Lia é referência obrigatória a todos/as que estudam o tema da branquitude. Esta entrevista foi realizada em dois momentos: 16 de outubro de 2023 e 03 de maio de 2024 de maneira remota, via plataforma Google Meet.

Anderson — Professora Lia Vainer Schucman, nossa entrevista vai ter como base os estudos de branquitude no Brasil. Para começarmos, a senhora poderia falar um pouco sobre sua trajetória e como foi o seu envolvimento com a temática das relações raciais?

Lia Vainer Schucman — Sempre acho que contar como a gente chega a algum lugar é sempre uma produção de sentidos do presente sobre o nosso passado.

Lembro que desde muito cedo prestava atenção nas formas de discriminações que ocorriam na escola. A partir do momento que comecei a ter relações afetivas com pessoas negras, fui me dando conta das diferenças de tratamento quando estava sozinha e quando estava acompanhada, e isto me inquietava bastante. Na adolescência, quando fazia capoeira, lembro que estávamos numa festa, e nesse dia, um colega meu, professor de capoeira, falou que ia me acompanhar à noite porque era perigoso. E nesse momento de

* Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) com período na Universidade da Califórnia. E-mail: liavainers@gmail.com.

** Graduado em ciências sociais pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: andersondsc97@gmail.com.



retorno a gente foi assaltado por dois rapazes brancos, e tinha a polícia rondando a área. Este colega deu um golpe [de capoeira] para tentar pegar a minha bolsa de volta. A polícia, ao ver a cena, parou e prendeu a gente, levando-nos no camburão para a delegacia. Fomos, ao longo do caminho, falando que a gente tinha sido assaltado, e a polícia não ouvia. Quando chegamos na delegacia, eles não estavam nem aí para mim, mas prenderam meu colega sem justificativa. Neste momento, o delegado — não lembro direito os detalhes — falou para eu ligar para minha mãe vir me buscar, enquanto meu colega estava preso. Liguei para minha mãe, quando ela chegou, falou que só íamos sair quando meu colega também saísse. Passamos a madrugada inteira na delegacia. No período da manhã soltaram ele; foi quando notei que ele estava todo ensanguentado, porque tinha apanhado a noite toda. Para mim, ficou visível que o Brasil tinha produzido a ideia de um criminoso antes do crime. Nesse momento, fui me dando conta de todo o peso do racismo estrutural que existia sobre as pessoas negras. Por exemplo, eu podia ligar para minha mãe, que tinha telefone fixo. Ele não tinha telefone fixo em casa para ligar e avisar a família. Enquanto conseguia acionar uma rede de possibilidades para vir me buscar, ao passo que nada estava acontecendo comigo, ele tinha sido preso e agredido. Então, toda a estrutura se materializou naquela cena, e desde então fiquei atenta a essas formas de discriminação que ocorrem diariamente.

Depois que entrei na universidade para cursar psicologia, já queria estudar algo relacionado ao tema do preconceito e discriminação. A minha primeira bolsa de pesquisa era na temática, mas não havia pessoas que estudavam o racismo na psicologia. Naquela época, consideravam uma área da sociologia, onde falavam que *isso não era um tema da psicologia*. Então fui procurar no campo da educação, pois lá já se estudava o tema com mais ênfase. Tanto que minha bolsa de pesquisa logo no início, era uma bolsa na área de educação.

Anderson — E em relação a sua família, como a questão do racismo, da discriminação era apresentada?

Lia Vainer Schucman — A minha família é judia. Minha avó, com quem fui criada, ficou em campo de concentração e veio depois da guerra para o Brasil. A ideia de discriminação era uma coisa bastante falada na minha família. Por exemplo, as fotos da família eram retratadas pela minha vó como: “este morreu, este também, este não sei



onde está”. Então, a gente tinha as fotos da família mostradas a partir de um genocídio. E eu tinha completamente a noção do que o preconceito podia fazer. Por isso fui estudar o antissemitismo no mestrado e a questão da identidade judaica. E dentro das questões que eu perguntava aos meus interlocutores, a principal era a que buscava saber “o que era ser judeu?”. Muitas das pessoas perguntadas não tinham mais vínculos com o judaísmo, não tinham vínculo com nada relacionado. Mas elas falavam: “não tenho como eu não ser, porque a toda hora apontam que eu sou judeu”. Dentro destas várias respostas, essa era uma questão que me chamava bastante atenção. A impossibilidade de escolha, a determinação que você é algo que não é você que escolhe, mas que está colocado dentro de uma estrutura maior.

No doutorado, queria continuar com esse tema, mas essa questão ficou muito forte para mim. Decidi, então, fazer um projeto que era tentar estudar esse que nomeia o outro. Por que tem alguém que diz que eu não posso ser? Por que alguém me nomeia? Minha avó sempre dizia que o Brasil era nosso país, a gente está aqui e foi nosso refúgio, então temos que pensar o Brasil, nas melhores das possibilidades. Então, no doutorado, falei: “tenho que pensar este tema a partir de uma dominação racial, na qual o Brasil está inserido”. Apesar de ter uma vivência particular da minha família, sabia que no Brasil os judeus se tornavam brancos por conta do fenótipo, e fiquei pensando o que poderia ser uma contribuição para o Brasil.

Já estava atenta às questões raciais do racismo antinegro, só que não sabia que isso chamava-se branquitude. Então, comecei a estudar na psicologia, procurando estudos que pensavam o racismo, e não o grupo que era aviltado. Foi quando cheguei aos estudos críticos da branquitude, e foi tipo um boom na minha cabeça (risos). Lembro exatamente quais foram os primeiros estudos que li; foram os da Cida Bento (2002). Ela não tinha o nome que ela tem hoje, não tinha o livro, mas tinha a tese dela que foi crucial para o campo.

Há uma formulação, nos estudos da branquitude, que nomeia a branquitude como *locais de conforto*, onde se coloca a raça no outro e não se coloca a si mesmo. Que é a própria categoria raça. Com isso cheguei naquilo que eu queria entender: este poder de classificar o outro, de nomear o outro. Que é próprio da história do grupo racial branco, que nomeou o outro de asiático, que nomeou o indígena, que nomeou o judeu. Então, eu



cheguei na branquitude por esse caminho dos estudos críticos. E depois eu descobri que tinha um mundo de estudos da branquitude nos Estados Unidos; em razão disso, fui para lá, para estudar.

Lembro que quando cheguei lá, o meu orientador, Howard Winant, maravilhoso por sinal, que estudou e tem aquele livro famoso *The race formation in the United States*, deu-me uma penca de livros sobre branquitude (risos), e falou: “tudo que você quer sobre branquitude tem aqui”. Nesse momento, lembro que fiquei incrédula. Existia um mundo que não tinha no Brasil. Fiquei um ano inteiro em contato com os estudos de branquitude e foi bem interessante. E a minha tese de doutorado, então, foi sobre branquitude, porque eu queria estudar o racista, mas acabei tentando compreender como o branco se apropria da categoria *raça*, produzida ali no século XIX, e se constitui como sujeito a partir dos privilégios simbólicos e materiais próprios da ideia de ser branco, como norma e normatividade.

Anderson — Quais leituras ou autores foram cruciais para o seu entendimento das dinâmicas raciais que versam sobre a branquitude e a população branca? A senhora citou a Cida Bento, mas quais outros autores/autoras poderia elencar como cruciais?

Lia Vainer Schucman — Acho que a dívida histórica dos estudos da branquitude são todos ligados aos estudos feitos por W.E.B Du Bois¹. Considero-o muito marcante, porque Du Bois (2017) vai fazer um estudo, o mais famoso dele, que é *Black reconstruction in America*, em que apresenta uma dinâmica que entrelaça a categoria *raça*, classe e status. E nesse sentido, vai tentando demonstrar que a aceitação do racismo e a filiação da categoria racial branca por aquilo que era classe de imigrantes do leste e do sul da Europa nos Estados Unidos, em vez de eles se configurarem como uma categoria de classe trabalhadora junto com os negros, eles começaram a fazer sindicatos de brancos, sindicatos de italianos, sindicatos como formas de exclusão e diferenciação.

¹ [Nota do entrevistador]: William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) foi um sociólogo, historiador, pesquisador, militante e professor da universidade de Atlanta. Considerado um dos pioneiros das ciências sociais e dos estudos de branquitude, além de ter sido o primeiro negro a obter o título de PhD pela universidade de Havard. No início do século XX, era visto como uma das principais lideranças do movimento negro internacional, lutando pela emancipação do povo negro e reconhecido por ser um dos idealizadores do pan-africanismo.

O autor, em seu estudo, vai dizer que essas pessoas, ao se apropriarem da ideia de raça, apropriaram-se dos benefícios da classe dominante e buscaram se diferenciar dos ex-escravizados e dos negros recém-libertos. Du Bois nomeou esse lugar de prestígio da brancura de salário público e psicológico, que resulta em acesso a bens materiais e simbólicos que os negros não podiam compartilhar. Então, quem estuda branquitude tem uma dívida histórica com os estudos de Du Bois, que inicia este campo.

Mas, no Brasil, o trabalho que para mim é muito marcante é o do Carlos Hasenbalg (1979), que se chama *Discriminação e desigualdade raciais no Brasil* — o capítulo 3, principalmente. Ele vai mostrar como a brancura da pele se torna uma propriedade, da mesma forma que um carro é uma propriedade, uma casa é uma propriedade. A brancura é uma propriedade na mobilidade social, para que o branco ascenda socialmente na sociedade de classes. Hasenbalg faz um rompimento tanto com as teorias marxistas quanto com a teoria colonialista. Ele vai juntar as duas, vai pensar a estratificação de raça dentro da categoria classe. Ele não vai falar apenas da categoria classe, nem apenas da categoria raça, ele vai fazer essa junção de como elas trabalham juntas. Então, eu acho que ele é um marcador nos estudos de desigualdades raciais, que, para mim, é muito forte apesar de que não se chama branquitude, mas que é do campo das teorias críticas de raça. Mas poderia citar outros autores e autoras como Kabengele Munanga, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, Stuart Hall, Howard Winant, Liv Sovik, France Winddance Twine, Edit Piza, Peggy MacIntosh etc. Esses são alguns dos autores e autoras que, não se restringe a todos, posso elencar agora.

Anderson — Em seu livro *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo* (Schucman, 2020), fruto de sua tese de doutorado, a senhora constrói de maneira detalhada as nuances da branquitude nas esferas sociais da sociedade brasileira, sobretudo a paulista. Poderia explicar o que é a branquitude? E como ela se constrói?

Lia Vainer Schucman — Bom, acredito que tem aí algumas teorias diferentes sobre o que é o conceito de branquitude. A gente vai ter alguns teóricos que vão pensar a branquitude como um constructo ideológico, que opera inclusive sem sujeitos brancos. Melhor dizendo, que ela opera como uma posição de poder e um ideal de cultura, de civilização, de moral, que atua para todos — brancos, negros e indígenas — como uma construção ideológica.



Por outro lado, vai ter um campo teórico que vai pensar a branquitude como uma identidade racial do branco, que seria o seguinte: como o branco se constitui também através da categoria raça. O que é a racialidade branca? E tem um campo de estudos dentro da branquitude que vai pensar, absolutamente, não a identidade, nem esse constructo ideológico, mas o que seria a reação dos brancos diante das conquistas dos negros, indígenas e outras classes. A gente tem três campos que vão se articulando, mas gosto de pensar os três em intersecção como uma posição de prestígio e status que os brancos ocupam nas sociedades estruturadas pelo racismo. A branquitude é uma construção ideológica, que se confere a partir da categoria raça, num ideal de superioridade moral, superioridade intelectual, superioridade estética da civilização europeia. Mas acredita-se que isso é quase que natural do sujeito branco. Então, uma superioridade do branco na própria identidade racial. Esse constructo ideológico é apropriado pelo sujeito, que configura uma identidade racial, que também produz uma reação na perda de privilégios.

Anderson — Pegando este gancho, no Brasil, podemos dizer que a branquitude é uma identidade fixa? Ou ela está sempre em disputa?

Lia Vainer Schucman — Olha, a identidade branca não faz o menor sentido culturalmente, se a gente for pensar no Brasil. Porque não existem grupos raciais *a priori*, é a nomeação que forma a raça, o conceito de raça é uma invenção social que é reforçada todos os dias.

O que pode colocar um libanês, como Temer ou Haddad, na mesma categoria que um português? Culturalmente não se come a mesma coisa; muitas vezes, não é a mesma religião; não tem a mesma ancestralidade. Não é uma categoria étnica que se pressupõe um ancestral comum. Ou seja, não é nada imanente no branco, fixo. A única coisa que produz a branquitude é o racismo, ela é uma identidade construída a partir da dominação racial. Se você tirar o racismo da branquitude, não sobra identidade branca. Porque a pessoa vai ser descendente de libanês, judeu, italiana, ela vai ser outras posições sociais. A branquitude só faz sentido porque se acredita em raça na sociedade. Ou seja, ela é uma categoria de relações de poder, absolutamente nada no branco é imanente, a não ser o exercício de poder que se exerce diariamente; ninguém nasce com poder porque é branco. A melanina não tem poder, a falta de melanina não tem poder. É a mesma coisa, ninguém



nasce com poder porque nasce com o órgão genital masculino, isso não dá poder para ninguém. O que dá poder é o exercício de dominação a partir da exclusão de mulheres, feminicídio, achar que elas têm que trabalhar mais. Isso é o exercício de dominação, não tem nada no branco que dê poder para ele, a não ser o exercício de dominação diário, como o racismo.

Não há, portanto, uma identidade fixa porque não tem nada imanente, não há nenhuma produção do sujeito cultural branco, que se diz uma unificação. A única coisa que unifica todos os brancos — aqueles que são classificados como brancos — é uma posição de vantagem numa sociedade estruturada pelo racismo. Então, não é uma identidade fixa, pois se você elimina o racismo, essa identidade nem existe. Ela é a produção do racismo, produzida pelo racismo.

Anderson — Ainda nesse sentido, em entrevista recente em podcast, mas que já está no debate de seu livro *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, a senhora descreve que a branquitude não pode ser antirracista, mas o sujeito branco sim. Poderia definir um pouco melhor o que seria esse sujeito antirracista?

Lia Vainer Schucman — Ótima questão, porque vivo vendo falas e palestras com o título *branquitude antirracista*. Essa pessoa provavelmente não leu o que é a branquitude, porque a branquitude é o resultado do racismo e da dominação racial. Assim, a perspectiva de uma *branquitude antirracista* é uma contradição em termos. Agora, pessoas brancas podem não se identificar com esse constructo ideológico, ou seja, passar por um processo de desidentificação e lutar contra o racismo, ainda assim, ele é beneficiado pela estrutura racista. É uma posição da estrutura em que o sujeito está inserido e é beneficiário da estrutura racista. A ação dele pode ser de signatário deste contrato, como diz Charles Wade Mills (2023), ou não aceitar assinar o contrato. Aí sim, ele pode ser antirracista, quando ele quebra com as ações diárias de dominação. Ou seja, de ações diárias de perpetuação e legitimação consciente ou inconsciente da estrutura racista.

É interessante pensar que não há estrutura social sem agentes. Só tem uma estrutura de racismo porque tem agentes que a mantêm. Porque existem pessoas produzindo esse racismo diariamente. Então, existe uma forma de ser antirracista que não é *não ser racista*. *Não ser racista* não produz absolutamente mudança. O que produz



mudança são ações antirracistas, e nesse sentido, a branquitude se caracteriza pelo benefício que todos os brancos recebem da estrutura racista. Mas a ação que se perpetua é a distribuição dos recursos materiais e simbólicos que são produzidos a partir da expropriação de terras, a expropriação de trabalho, de valor de mercado de vidas negras e indígenas neste país. É um recurso que é produzido por todos, mas que é distribuído apenas no grupo racial branco. Exemplo clássico: 56% da população brasileira é negra, porque são pretos e pardos que pagam impostos para a manutenção do judiciário. Por sua vez, o judiciário só tem juízes brancos² que privilegiam brancos. Temos um recurso produzido por uma grande maioria negra, que só é distribuído entre brancos. A branquitude é principalmente a manutenção da distribuição de recursos expropriados da população como um todo para colocar apenas entre os brancos. Isso é a supremacia racial branca funcionando na prática.

Anderson — Professora, em suas pesquisas, é perceptível que utiliza diversos autores da sociologia e da antropologia para dialogar, pensando os estudos das relações raciais e da própria agenda de pesquisa sobre branquitude. Quais são as intersecções que as ciências sociais e a psicologia têm ao observar as dinâmicas da branquitude?

Lia Vainer Schucman — É fundamental pensar a categoria raça de maneira sociológica, como que ela é produzida a partir de uma história, de um momento histórico e, principalmente, o que ela significa sociologicamente, que é uma forma de dar significado às relações de poder construídas historicamente. Se a gente não entende a raça como categoria social, no que diz respeito à manutenção das relações de poder, dominação econômica, política, jurídica e de produção de subjetividades, a gente também não vai entender o campo fundamental da psicologia social que é entender o sujeito na estrutura, a estrutura no sujeito. Precisamos entender como funciona essa estrutura para compreender como o sujeito se apropria e a mantém. É fundamental para a psicologia social entender esse sujeito mantendo a estrutura, ou rompendo com a estrutura. Quem é esse sujeito produzido dentro desta estrutura branca? Não tem como fazer isso sem entender a estrutura social. Para isso, precisamos estudar história e sociologia,

² [Nota do entrevistador]: Dados do Conselho Nacional de Justiça, mostram que apenas 1,7% de juízes se identificam-se como pretos e pretas. C.f.: <https://www.cnj.jus.br/com-apenas-17-de-juizes-e-juizas-pretos-equidade-racial-segue-distante-na-justica-brasileira/>.



fundamentalmente para entender a estrutura social da qual os sujeitos se apropriam, mantêm-na e a legitimam diariamente.

Há um campo próprio da psicologia que é entender esses agentes da estrutura, ou seja, como a estrutura vai sendo produzida por sujeitos diariamente a partir de uma construção identitária, da ideia de superioridade moral e intelectual. A ideia da branquitude — que talvez mais caracterize a branquitude como relações de poder — é que ela é uma particularidade que se pretende universal. É a ideia de universalidade do branco como um lugar de poder. Se não entendermos como se mantém isso pelo sujeito, a gente também não capta como a estrutura continua. Então, acho que é essa dobradinha. E, embora na psicologia leiamos muito os autores da sociologia, da antropologia e das ciências sociais como um todo, ainda há uma resistência da sociologia e de algumas áreas em ler os trabalhos sobre relações raciais feitos por nós da psicologia.

Anderson — A senhora ainda hoje percebe uma certa resistência em estudar relações raciais dentro da psicologia social?

Lia Vainer Schucman — Não é igual a quando eu comecei. Quando iniciei, como dizem, “era tudo mato” neste tema dentro da psicologia. Hoje, podemos notar que tem uma mudança grande, que inclusive a psicologia social quase virou os estudos de racismo nos últimos anos. Então, tem uma mudança grande. Não é o campo da psicologia social que tem resistência, são as pessoas, os sujeitos, os professores que estão formando os profissionais. É claro que o campo não se faz sem sujeito, mas eu acho que tem algo assim: “isso é um tema importante, este tema tá sendo importante; eu sou professor e tenho que colocá-lo na minha aula”. Mas a gente vê uma resistência no fazer de fato. Não que seja apenas um *checklist* do tipo: “já coloquei um texto sobre isso e tá bom”. Ninguém tem a cara de pau de falar que um tema desse não é importante para a psicologia social. Mas uma coisa é a dimensão pública do que se fala, outra é realmente colocar isso como centro das relações que se estabelecem nas universidades, nas relações que se engendram nas divisões de bolsa de pesquisa e bolsa de trabalho. Qual aluno eu pego para orientar no mestrado e para o doutorado? O tema aparece quase como um *checklist*, porém ações concretas de antirracismo ainda encontram muita resistência.



Anderson — A senhora poderia falar um pouco sobre o seu livro mais recente: *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor* (Schucman, 2023). Como foi o processo de observação destas famílias para estudar as tensões entre amor e raça?

Lia Vainer Schucman — Sempre acho que sou uma pessoa ingênua. Quando fui estudar racismo, logo no começo, bem nova, achava que as pessoas eram racistas por falta de letramento ou por falta de educação. Talvez fosse iluminista na época (risos), achava que um esclarecimento ou a educação poderia servir para romper os pactos da branquitude. Hoje, sou bem mais pessimista sobre isso, porque considero que o racismo está no ápice, nas relações do capitalismo e de poder. Não é falta de consciência, mas é realmente uma discriminação que acontece por interesse de fato, de manutenção das relações econômicas, políticas e de poder. É bem mais difícil dismantelar o racismo hoje do que, eu achava, há vinte anos. Exatamente pelas estruturas de poder que mantêm a sociedade desigual pela estrutura econômica do capitalismo.

Mas eu mantinha uma certa ingenuidade nas relações afetivas, que era o seguinte: acreditava que, talvez, as relações muito próximas e afetivas — nisso muito influenciada pela leitura dos estudos da France Winddance Twine, que cunhou o termo de letramento racial —, de carinho, de afeto e amor, pudessem romper, pelo menos nesse ambiente familiar, com o racismo. Queria entender quais seriam as possibilidades de desidentificação do branco com a branquitude dentro dessas relações familiares e amorosas.

A família, então, pareceu-me um local interessante para entender isso nas relações interracialias. Mas, na verdade, foi uma hipótese jogada completamente no lixo, pois o estudo me levou a concluir que o afeto não impede o racismo. Amar, estando perto, próximo, não impede uma produção de hierarquias de valores de vidas que valem mais ou valem menos. Elas aparecem de outras formas. Por exemplo, a família branca é aquela em que os almoços, os jantares, as coisas acontecem. Aí você pergunta qual a justificativa para acontecer aqui, a pessoa responde: “Porque a gente mora aqui na Pompeia, é muito mais perto do que Itaquera”. Mas a pergunta importante é saber “mais perto do quê”, afinal? Porque é a mesma distância de Pompeia para Itaquera e de Itaquera para Pompeia, mas quem tem que se mover é a parte negra da família para um almoço. As fotos que aparecem da família são mais fotos de pessoas brancas. As histórias que contam são das



peessoas brancas. Então, verifica-se uma manutenção de valores dados a uma família e à outra, ou do sujeito branco e do negro. Dentro da história das famílias que têm ancestrais indígenas também acontece um silenciamento e negação. A pessoa aparece na história contada como a avó louca, o louco que não sabia falar direito. E não era isso, era outra cultura, outras questões. Há também uma romantização que vai mostrando toda uma hierarquia que existe dentro do núcleo familiar. Cheguei nesses estudos porque comecei a falar dos estudos de branquitude em palestras, seminários etc.. Então, muita gente chegava para falar do impacto dessa construção ideológica do embranquecimento dentro da própria família e da vivência familiar. Da avó que colocava pregador no nariz para mudar sua forma; uma família que alisava o cabelo; outras que falavam: “que pena que você não nasceu com o olho azul do seu bisavô português”. Então, a gente tem uma manutenção dessas hierarquias dentro das famílias.

Anderson — Em sua pesquisa sobre as famílias inter-raciais, a senhora descreve que famílias que são lidas como negras, definem-se como pardas ou brancas. Como explicar isso a partir de um contexto histórico e social do Brasil e das teorias de branqueamento?

Lia Vainer Schucman — Essa foi uma questão bastante interessante. Tinha famílias que ao me deparar, ninguém ali era branco para mim. Eu perguntava para a pessoa como era ter vivido o racismo, obviamente tinha alguém na família que se considerava negro, porque senão eu nem teria chegado na família. Abri a pesquisa para famílias interraciais, ou seja, alguém tem que achar que tem negros na família.

Encontrei famílias, que para mim ninguém era branco. No entanto, as pessoas só consideravam uma pessoa da família como negra, inclusive, a que se auto considerou negra é a que aceitou ser entrevistada. Exatamente porque a gente tem uma disputa de classificações raciais. A raça não é uma verdade. Não era eu, como pesquisadora, que estava certa sobre qual era a raça da pessoa, pois a minha leitura reflete, na verdade, a forma como fui socializada. A gente tem classificações diversas acontecendo ao mesmo tempo no Brasil, e isso produz uma disputa. Temos uma classificação bastante popular que coloca, por conta da ideologia do embranquecimento, qualquer pessoa que pareça um pouco mais clara como não negra. Há uma negação daquilo que é negro, “moreninho”, “café com leite” etc.. A categoria negra é interdita muitas vezes nas classificações populares. Por exemplo, às vezes, eu nomeava assim: “ah, vocês são de família negra”,



pois estava incluindo o preto e pardo, de acordo com a classificação que havia adquirido pela influência dos movimentos sociais negros, na qual pretos e pardos compõem a categoria negra, como uma categoria sociopolítica. Mas a classificação que usava não fazia sentido para o entrevistado que dizia: “Como assim? A gente é uma família negra? Ninguém é negro aqui.”

Isso ocorre por causa da ideologia do embranquecimento, que teve o propósito de embranquecer a nação, com o ideal de chegar ao branco. Essa pessoa, “que não é branca, mas também não é negra”, não aprendeu a mesma socialização que eu, portanto como que você vai nomeá-la como negra?

Essa é uma classificação ainda bastante popular, mas que tem mudado muito por conta das cotas raciais. Acho importante frisar, inclusive, que ninguém fez mais mudanças no Brasil em relação a essa questão do que o rap dos Racionais MC’s, ou seja, do movimento estético do hip hop. Eles levaram as pessoas a produzirem uma consciência racial, e isso vai mudando. Às vezes, acontece que a mãe não considera a família negra, mas o filho considera. Este é o exemplo do primeiro capítulo do livro: “*Minha mãe pintou meu pai de branco*”: *afetos e negação da raça*. A mãe falava na frente do menino: “Olha, ninguém é negro aqui”; o menino respondia: “Não? Mas eu sou negro”. Na própria entrevista, essa mãe responde: “Ele nunca foi negro. Com esse negócio de ir para a universidade, agora ele fala que é negro”.

Então, atualmente, a gente tem várias classificações raciais ao mesmo tempo em cada família. Mas quanto menos consciência racial ou discussão sobre relações raciais, mais a ideologia de embranquecimento perpassa as decisões das classificações raciais.

Há um caso que não está no livro: o caso do Fernando, do qual estou falando pela primeira vez nesta entrevista. Eu sempre participei de várias bancas de heteroidentificação. Foi em uma delas que se deu o caso de Fernando. Ele passou para a universidade, veio de família negra, considerava-se negro, mas era lido como branco. A banca não o reconheceu como negro. Às vezes, não é uma questão de afro-oportunismo, mas, talvez, a questão das classificações raciais estarem sempre em disputa, até no seio familiar e para além dela, gerando essas tensões nas relações sociais.

Anderson — Nesse processo de analisar as famílias inter-raciais, quem é que nomeia geralmente? É quem paga as contas de casa? Há uma questão de gênero envolvida?



Lia Vainer Schucman — Isso é interessante porque, geralmente, quem tem mais autoridade na família é a que nomeia todas as outras pessoas da família. Isso só gera uma tensão quando há alguém que participa de movimento social ou que tem alguém com consciência racial, mas que começa a provocar uma tensão. Mas se não, é a mesma pessoa que tem autoridade para várias outras coisas, como decidir qual escola colocar os filhos etc.. Ela também decide se você é branco ou preto. É bem engraçado como a dinâmica racial também está junto com várias outras dinâmicas familiares de hierarquias e autoridade. Mas a tensão aparece quando um filho vai para a universidade ou vai para o hip hop, e fala: “Eu não sou moreno, eu sou preto”. Aí começam a aparecer as tensões nas classificações raciais, a partir da entrada de sujeitos e membros na família nos movimentos sociais ou nos movimentos de letramento e conscientização de negritude.

Anderson — Nos últimos anos, os estudos sobre branquitude vêm crescendo, apresentando diversidades de enfoques e perspectivas. Como pesquisadora e professora, como observa essa ampliação da agenda de pesquisa, diferentemente de quando se iniciou na década de 1990?

Lia Vainer Schucman — Acho que quanto mais houver pesquisa, melhor será para um campo se consolidar e denunciar essa estrutura. A única questão que vejo bastante problemática, porque participo com frequência de muita banca de mestrado e doutorado, é quando a agenda dos estudos críticos da branquitude não é o antirracismo. Porque é o seguinte, os estudos críticos de branquitude nascem na agenda do antirracismo, então só faz sentido falar de branquitude dentro de um contexto de pensar ações antirracistas, para ruir a branquitude ou denunciar os privilégios.

Aí você chega nas bancas e tem uns estudos sobre *A minha vida de sinhá* (risos), que é um estudo sobre a subjetividade de pessoas brancas, a culpa, a vergonha e como me dei conta de que sou branca. Sério? Isso é para ir para análise, terapia, fazer outra coisa com isso. Você vai recolocar a subjetividade de pessoas brancas no campo dos estudos raciais novamente? Já está aí, está na Globo, está no Leblon, na televisão. A subjetividade de pessoas brancas já se encontra em tudo quanto é lugar, então os estudos críticos da branquitude não são para falar sobre a subjetividade, o sentimento de ser branco e tal. É para pensar exatamente essa construção do sujeito a partir do racismo, da denúncia do racismo ou de ações antirracistas. Então, esse é o único problema de algumas teses e



dissertações que tenho avaliado: colocam o branco no centro do debate, a própria subjetividade, os processos de se dar conta. Sim, são importantes para os brancos pensarem isso, mas isso não pode ser o centro de um estudo que tem a ideia de antirracismo como ponto central. Os estudos críticos da branquitude nascem com a agenda do antirracismo, portanto têm que ter denúncia branca, senão fica parecendo as Helenas³ do Manoel Carlos, sempre no meio branco, deles para eles.

Anderson — É interessante pensar nessa questão da denúncia como algo necessário para não recolocar o branco no centro de algo no qual ele já se encontra. Isso evidencia como as pesquisas devem situar o indivíduo branco e o seu local social, onde também se encontram seus privilégios.

Lia Vainer Schucman — Não sei se seria a denúncia ou a tensão racial, enfim, o privilégio. Mas quando coloca o privilégio apenas de forma consciente: “Ah, tenho consciência do meu privilégio”, isso não gera ruptura alguma, é só um engodo narcísico, o que me parece uma forma de recolocar o branco no centro do debate também.

Anderson — Ainda sobre os estudos de branquitude no Brasil, seria possível, na sua opinião, fazer um balanço da área enquanto campo de estudos atualmente?

Lia Vainer Schucman — Acredito que em um primeiro momento, temos pensado como se caracteriza a branquitude, pensando esse particular como universal. Essa ideia de que quem tem raça é o outro, dos privilégios simbólicos e materiais. A gente tem um segundo momento que é pensar a partir da literatura, e aí temos autores como James Baldwin, Toni Morrison, um campo que vai pensando como a branquitude vai se reproduzindo nos discursos. Temos no Brasil outro campo que é bastante importante, o da educação. Ele é o campo que mais estuda branquitude. Mas há trabalhos pioneiros dentro da psicologia social. A sociologia também tem pensado a branquitude. A questão que considero mais fundamental de se pensar agora é como isso pode se tornar em ações de reparação. Se percebemos que o branco tem esses privilégios de quinhentos anos de expropriação, o que podemos pensar como reparação? Não acho que esses estudos são feitos para ficarem

³ [Nota do entrevistador]: Nesta passagem a autora faz menção às protagonistas do escritor de romances e novelas Manoel Carlos, reconhecido por colocar suas personagens principais sob o nome de Helena, e que, em sua maioria, são representadas por atrizes brancas.

socados academicamente e guardados para nada. A gente precisa movimentá-los, e nesse ponto, tenho visto muito pouca gente engajada a pensar em reparação material. Percebendo, por exemplo, que essas fazendas vêm de anos de expropriação de terras indígenas, que se mantêm do agronegócio, e se mantiveram intactas nesse lugar. Como podemos transformar esse campo de estudos de expropriação em formas fundamentais para pensar reparação histórica? A reparação histórica não pode ser deixada de lado como algo que *já passou há tempos*. Não tem isso, não tem um tempo que já passou, a desigualdade está posta aí. E vejo poucos trabalhos que vão pensar o campo material da branquitude mesmo. Há muitos trabalhos sobre essa subjetividade, que, no fundo, não rompe com essa estrutura desigual, misógina e racista.

Anderson — Como a senhora enxerga sua contribuição aos estudos sobre branquitude no Brasil?

Lia Vainer Schucman — Eu não sei (risos). Tem uma frase de Maria Bethânia — ela é maravilhosa — que eu gosto muito: “Eu sei exatamente o meu tamanho, nem maior nem menor”. Não sou essa pessoa com falsa humildade, sei que meu trabalho tem um lugar importante no campo dos estudos críticos no Brasil, mas acho que ele é também, ao mesmo tempo, fruto de conversas com muitos outros/as intelectuais negros/as e brancos/as do campo das relações raciais. Ele não apareceu do nada. Neste sentido, meu trabalho traz uma novidade que é entender o racismo a partir do sujeito que se beneficia. Os estudos críticos anteriores eram muito do campo teórico, então, eu acho que meu trabalho tem essa coisa das entrevistas, de eu materializar nos sujeitos, nos seus privilégios, o que defino como branquitude. Essa é a minha grande contribuição para o campo. Considero também que tenho uma contribuição, que não é tão visível no campo acadêmico, mas é mais evidente no campo da ação. Devo ter passado por mais ou menos umas cem ONGS para refletir sobre como elas poderiam pensar a inclusão de negros e metas de antirracismo. Em empresas, devo ter passado também em muitas, tanto grandes quanto pequenas no Brasil. Há aí uma contribuição no campo que não é visível, que tem a ver com o trabalho sobre diagnóstico de racismo institucional pensando metas e construções de rompimento do racismo em instituições. Dentro da própria universidade procuro pensar sobre os concursos de professores, como podemos mudar sua estrutura. É algo bastante material, de como fazer um diagnóstico do racismo institucional, e tentar



alterar esse quadro. Então, acho que essa contribuição invisível seja a minha maior contribuição, porque tem uma materialidade em ONGS, empresas etc.. Ela é bem mais forte que no campo teórico, pois é ação mesmo.

Anderson — Professora, para finalizar, qual mensagem deixaria para quem quer entrar na área? Talvez indicar uma obra para quem está iniciando neste campo espinhoso da branquitude, definida pela senhora como “um nó conceitual”.

Lia Vainer Schucman — É necessário e preciso ler teoria crítica de raça, porque a gente não consegue começar os estudos sem a compreensão, por exemplo, de *O contrato racial* de Charles Mills (2023); sem ler, por exemplo, o que é a ideia de formação racial do Howard Winant; sem ler o Carlos Hasenbalg, que é para entender as estruturas de classe e raça. Porque, se tem algo que realmente me incomoda, é começar do campo da subjetividade sem entender como uma materialidade econômica da supremacia racial vai virando essa produção de subjetividade. Então, não iniciem pelo campo da subjetividade. Apesar de eu estudar subjetividade, é importante pensar na teoria crítica de raça a partir daquilo que estrutura a divisão desigual de recursos econômicos, políticos e simbólicos na sociedade. Então, fica meu conselho: iniciem pela teoria crítica de raça mesmo.

Anderson — Queria agradecer imensamente por esta conversa muito produtiva e prazerosa, que poderia se estender por horas. Fico muito feliz e agradeço, em nome da Revista Caos, o aceite e disponibilidade de maneira tão atenciosa, cujo resultado traz uma contribuição imensa ao dossiê e aos estudos de branquitude no Brasil.

Lia Vainer Schucman — Eu que agradeço. É sempre bom dialogar e ver o que outros pesquisadores estão produzindo, e que possamos ver ações concretas contra o racismo.

Referências

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. 185 f. Tese de doutorado. (Psicologia social) — Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf. Acesso em: 13 out. 2024.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **Black Reconstruction in America: toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880**. London; New York: Routledge, 2017.



HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdade raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

MILLS, Charles Wade. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. São Paulo: Editora Fósforo, 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Editora Veneta, 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer. “A branquitude não pode ser antirracista...”: um diálogo com Lia Vainer Schucman. [Entrevista cedida a] Anderson dos Santos Cordeiro. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 33, p. 194-210, jul./dez. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70465.p194-210>.

Recebido em: 07/06/23.

Aceito em: 14/10/23.





| ARTIGOS |

GENTRIFICAÇÃO E NECROPOLÍTICA: uma observação dos processos de violência e ocupação da cidade do contexto no bairro São Pedro em Chapecó - SC

GENTRIFICATION AND NECROPOLITICS: an observation of the processes of violence and occupation of the city from the context of the São Pedro neighborhood of Chapecó - SC

Saulo Cerutti *

Arlene Renk **

Resumo

A análise dos conflitos e das violências de determinada sociedade não pode ser destacada dos fenômenos criadores, fazendo com que a identidade coletiva e a historicidade da estrutura comunal sejam parte integrante das dinâmicas sociais. O estudo das violências entre crianças e adolescentes no Município de Chapecó foi o fato gerador da análise dos processos de criminalização e do fenômeno urbanismo social e da qualificação ambiental como instrumentos de gestão social direcionando a investigação para o Bairro São Pedro em Chapecó, tanto pelo contexto histórico-formativo quanto pelo preconceito instalado pela estigmatização criminal. Por meio de levantamentos bibliográficos, que possibilitaram a compreensão da formação histórica da comunidade, em etnografias e publicações jornalísticas sobre o campo de estudo, aliado às percepções de membros das forças policiais, estabelecemos como objetivo da pesquisa compreender o tecido em que se desenvolvem as relações de violência, vulnerabilidade e ocupação espacial nas conexões entre o direito à cidade e a gestão social por parte do Estado e da exploração econômica. Notamos uma tendência necropolítica na atuação do Estado e da iniciativa privada — em especial com a atividade especulativa imobiliária — no controle das violências, com um processo consequente de gentrificação, não resolvendo as condições de vulnerabilidade da comunidade atingida, mas realocando habitações carentes e ampliando os processos de segregação para novas fronteiras de vulnerabilidade.

Palavras-chave: gentrificação; necropolítica; violências; bairro São Pedro.

Abstract

The analysis of conflicts and violence in a given society cannot be separated from the phenomena that create them, making collective identity and the historicity of the communal structure an integral part of social dynamics. The study of violence among children and adolescents in the municipality of Chapecó was the fact that generated the analysis of the processes of criminalization and the phenomenon of social urbanism and environmental qualification as instruments of social management, directing the investigation to the São Pedro neighborhood of Chapecó, both because of the historical-formative context and because of the prejudice installed by criminal stigmatization. By means of bibliographic surveys that made it possible to understand the historical formation of the community and journalistic publications about the field of study, together with the perceptions

* Professor titular da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ), Brasil. Doutor em Ciências Ambientais pela UNOCHAPECÓ, Brasil. E-mail: saulo.ce@unochapeco.edu.br.

** Docente dos Programas de Pós-graduação em Direito, Ciências Ambientais e Políticas Sociais e Dinâmicas Regionais da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ), Brasil. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. E-mail: arlene@unochapeco.edu.br.



of members of the police [security] forces, we established as the research objective to understand the fabric in which relations of violence, vulnerability and spatial occupation develop in the connections between the right to the city and social management by the state and economic exploitation. We noticed a necropolitical tendency in the actions of the state and private enterprise — especially with speculative real estate activity — in controlling violence and a consequent process of gentrification, not resolving the conditions of vulnerability of the affected community but relocating poor housing and extending the processes of segregation to new frontiers of vulnerability.

Keywords: gentrification; necropolitics; violences; São Pedro neighborhood.

Introdução

A construção das compreensões sobre a criminalidade e as violências não costumam ser fidedignas quando não consideramos o recorte territorial e espacial em que estão inseridas. Dessa forma, os processos de violência (aqui compreendidos em seu caráter plural, englobando tanto aquelas violências criminalizadas quanto as discursivas e segregacionistas) não podem ser estudados em desconexão com o ambiente de inserção e com as definições de poder que emergem do espaço objeto. Assim, tanto na análise das causas como na proposição de políticas de ajuste, o campo deve estar inserido no contexto de observação, sob pena de traçarmos ações vazias e respostas estáticas a dinâmicas vivas e emergentes.

A investigação sobre os efeitos das relações de criminalidade entre o público infantojuvenil e as políticas de urbanização no município de Chapecó conduziu a análise para um necessário recorte espacial que nos direcionou ao bairro São Pedro, por ser, historicamente, conhecido pelo quadro vulnerável e violento, especialmente nos contextos que envolvem a questão das drogas, construído em processos de contínuas exclusões e que vem sendo alvo de políticas de reestruturação urbana com instalação de novos aparatos públicos como instrumento de *melhoria* da qualidade de vida dos residentes.

No cenário de implementação de modelos de urbanismo social, alguns pontos de destaque foram sendo notados. O Estado, enquanto centralizador do poder de decisão, condiciona sua atuação através da gestão da vida — indicando quem pode viver —, no sentido que lhe dá Rose (2013), e quando em comunidades mais vulneráveis permeadas pela criminalidade, age em um sentido mais nefasto, traduzindo os padrões da necropolítica — conjunto de técnicas de resistência, sacrifício e terror — para indicar



quem deve morrer (Mbembe, 2016), numa espécie de gestão de vida e morte que se destaca em contextos de colonialismo, racismo e violência estrutural.

A necropolítica, como estratégia — não declarada — de gestão de violência por meio do terror, unida aos movimentos de qualificação urbana, funciona como propulsor de interesses da iniciativa privada na especulação imobiliária por intermédio da gentrificação. Há o deslocamento de famílias de baixa renda pela *higienização social* travestida de revitalização urbana (Pilatti; Grassi, 2018).

A leitura feita no caso do bairro São Pedro em Chapecó busca apresentar as relações entre a gestão da violência (de forma multivocal) por meio de uma postura necropolítica do Estado, principalmente por ação das forças policiais que, embora não planejada, cumpre as expectativas do capital na valorização imobiliária e no deslocamento forçado da população mais vulnerável, complementada pela própria relação de identificação da comunidade por outros moradores de Chapecó como “conjunto criminoso”. Assim, estabelecemos como objetivo da pesquisa compreender o tecido em que se desenvolvem os processos de violências e as dinâmicas de qualificação ambiental no contexto da comunidade foco, levantando-se a hipótese de a revitalização funcionar não como instrumento de correção das vulnerabilidades e melhora na qualidade de vida dos habitantes, mas como fundamento para novas exclusões, mantendo — ou até aumentando — a segregação e as violências num processo de gentrificação do espaço urbano.

Metodologia

A pesquisa busca ir além dos recortes quantitativos expressos em índices criminais registrados pelas forças policiais ou de levantamentos sobre taxas de desenvolvimento, acesso a sistemas de educação (ou quaisquer outros serviços públicos) constantes em bancos de dados oficiais. Dirige-se para uma análise das percepções de diferentes participantes do contexto social, aliada a técnicas de observação e reconstrução histórica para compreender os limites intersubjetivos que são geradores das territorialidades. Na lógica de Ferrel, Hayward e Young (2019), a escolha da metodologia disruptiva no estudo da criminologia — e dos contextos de violência — não está afiliada



a nenhuma técnica específica, mas, efetivamente, na crítica e incompletude contínuas, numa espécie de anarquismo metodológico na linha dadaísta expressa por Feyerabend.

Em um primeiro momento, buscou-se um recorte historicista na formação da comunidade do bairro São Pedro como mecanismo para compreensão dos fenômenos geradores dos processos de violência e das territorialidades, seguido por um levantamento documental de notícias que envolvam a região, sem um recorte temporal específico, dando destaque para a atuação do poder público nos últimos tempos como representação da preocupação mais recente sobre a região.

Por fim, a coleta, no contexto de 2021 a 2023, englobando o período da pandemia da Covid-19, de percepções de agentes envolvidos com a gestão das violências e atuação policial na região, tanto integrantes da polícia militar, responsável pelo policiamento ostensivo como pela polícia civil, incumbida do processo investigativo. Preferiu-se a participação de profissionais que trabalham na região e que têm acompanhado o processo de transformação espacial, das migrações humanas e da dominância de áreas por facções criminosas. Essa rede de fundamentos é traduzida através de um processo de observação, em especial a partir de 2020, sobre as dinâmicas da região, pela inserção dos próprios pesquisadores, dada a proximidade de suas moradias do contexto, utilizando as violências relacionadas ao comércio de drogas como instrumento inicial de análise na relação causa-consequência da identificação local, nos níveis de pertencimento e exclusão social sob um viés da necropolítica (de invisibilização dos “indesejados”) e dos processos de gentrificação, aqui compreendidos como as dinâmicas de revitalização e valorização urbana e imobiliária, atraindo novos residentes, geralmente de classes mais altas, provocando o deslocamento dos antigos moradores, transformando culturalmente o espaço.

Cenário da pesquisa

A pesquisa estava inicialmente planejada para uma abordagem generalista sobre os fenômenos de violências e drogadição (consumo e comércio) entre o público infantojuvenil. Contudo, com o desenvolver das análises bibliográficas e documentais, que aconteciam simultaneamente com as práticas de observação, tivemos a necessidade de efetuar um recorte territorial — não só no aspecto espacial, mas também na



identificação social — enquanto formação de territorialidades específicas (Sack, 2011) na compreensão da identidade (“sou daquele bairro”) — para a inclusão das noções de gentrificação e da necropolítica na gestão das violências e do desenvolvimento urbano. Assim, delimitamos a análise para a área leste do município de Chapecó, em especial no processo histórico de formação e contornos do campo delimitado pelo bairro São Pedro.

A formação do bairro São Pedro é consequencial à organização espacial e estruturação do próprio município de Chapecó. A região oeste catarinense, conhecida como *Sertão* — pelo seu fictício vazio populacional (Renk, 2004) — era território objeto de constantes disputas. Em um primeiro momento, nos limites entre Brasil e Argentina, que só viria a ser resolvido pela mediação que tomou forma na Questão de Palmas em 1895, e posteriormente pela disputa entre Santa Catarina e Paraná, nos tempos da guerra do Contestado (1912-1916), que findaram na definição dos municípios de Chapecó, Mafra, Porto União e Cruzeiro (atual Joaçaba) pela Lei Estadual n. 1147, de 25 de agosto de 1917 (Santa Catarina, 1917).

Para a ocupação efetiva da região com objetivos de colonização (aqui a ocupação se dá apenas no sentido colonizatório, pois o território já era habitado) para domínio dos limites territoriais, à época definidos, iniciou-se o processo de *loteamento* do espaço para comercialização, principalmente aos novos migrantes, que já alcançavam a fronteira norte do Rio Grande do Sul. A região, contudo, não era o vazio humano relatado pelo Estado no fomento ao processo de colonização. Populações caboclas mantinham residência na região, sem, entretanto, estarem sujeitas à noção de propriedade privada e à titulação das terras. Vivia-se em regime de utilização comunal do ambiente. A estabilização das residências dos colonizadores e dos principais serviços públicos na atual região central do município promoveu a *expulsão* das populações autóctones que, segundo Vicenzi, ocorria de forma impositiva, já que a

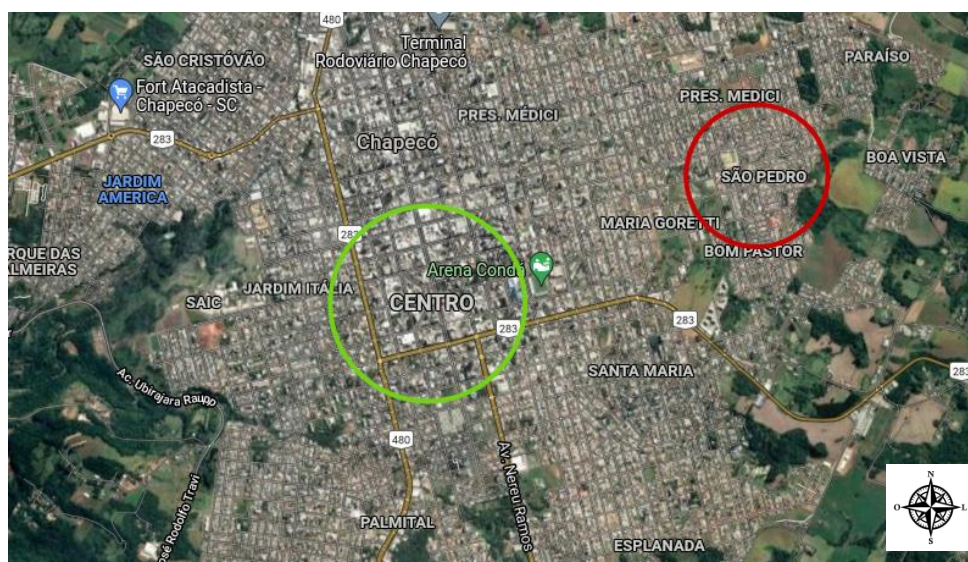
Companhia Colonizadora Bertaso colocava capatazes e homens de confiança à disposição dos novos proprietários, encarregados de zelar pelas terras. Esses capangas eram instruídos para agir com a máxima severidade – ou seja, através da violência –, expulsando intrusos que penetrassem ou habitassem nas terras vendidas. (Vicenzi, 2008, p. 65)

Este desterro involuntário provocava a migração das populações afetadas para regiões mais distantes do centro urbano. O planejamento urbano do município provocou



um sistema de alocação concêntrica, em que a distância do centro é inversamente proporcional à renda das famílias, ou seja, quanto mais longe, menor a renda. A ocupação da região central por *outsiders*, compreendidos como aqueles novos migrantes que não compartilhavam a mesma origem identitária: “os outros” (Elias; Scotson, 2000), durante o período pós 1950, com o surgimento do frigorífico SAIC, fez com que a empresa colonizadora Bertaso, com o apoio das elites econômicas e políticas, promovesse o loteamento para a remoção das famílias irregularmente instaladas, com viés nitidamente higienista, estético e excludente. Criou-se, então, a delimitação da vila onde hoje está localizado o bairro São Pedro.

Figura 1 – Mapa das adjacências do bairro São Pedro



Legenda:
 Região do Bairro São Pedro ●
 Região Central ●

Fonte: Google Maps. Edição dos autores, 2024.

Reportagem publicada pelo jornal Oestão, em 17 de fevereiro de 1979 (Ceom, 2020), relata que os primeiros moradores da região eram colonos (migrantes de baixa renda e população cabocla — miscigenados de indígenas e brancos — que não compartilhavam o mesmo poder aquisitivo e traços *étnicos* com a população, em sua maioria, de ascendência italiana que ocupava a área central) que tinham comprado *direito* de propriedade na Fazenda Bertaso. Contudo, em 1968, foram intimados a deixarem suas moradias. Vendeu-se aos desalojados pequenos terrenos (10x15m) em área adquirida pela

própria Bertaso e, os que se recusassem a sair, eram *empurrados* e suas casas derrubadas por caminhões. Diversos terrenos adquiridos não puderam ser escriturados por serem pequenos demais. À época da reportagem, já era inegável a intenção de invisibilidade imposta à região, por inexistir meio de locomoção pública que ligasse a área ocupada com a região central, distante 3 km.

Relatos provindos de uma pesquisa etnográfica das regiões periféricas de Chapecó (Antunes, 2005, p. 88) demonstram que, no processo de formação do bairro,

Lotearam e como eles iam tirando o pessoal da fazenda iam trazendo aqui pro São Pedro. E naquele tempo era meio grosseiro o negócio. Vinha-se com uma caçamba da prefeitura, a casa, a madeira pra casa, e mudança e era tudo ali. Eles chegaram e basculhavam ali no lugar da casa, ia embora o caminhão e o pessoal já ficava ali, levantando alguma tábuia. Eu cansei de ver o pessoal morar aí debaixo de tábuia dois meses, não tinha. As vezes, tempo de chuva, eles encostavam assim uma tábuia na outra e ficavam morando, até que dava pra fazer uma casinha. (Antunes, 2005, p. 88)¹

O processo de organização (ou conformação) do bairro São Pedro indica a tentativa de tornar invisíveis os indesejados, distanciando (posto que a ligação entre a região central e a localidade do loteamento apresentava diversos ramos hídricos que promoviam áreas de banhado que dificultavam a transposição) da região desenvolvida, esteticamente higiênica e com organização urbana moderna (Antunes, 2005).

O distanciamento da região central, por meio de loteamentos precários nas regiões das bordas (no próprio sentido periférico), promovia não só a neutralização visual da população residente como também um esquecimento pelo poder público, já que os serviços essenciais eram alocados na região urbanizada, inviabilizando o acesso. Segundo entrevista veiculada em 1979 (Ceom, 2020), “os coitadinhos [...] vão para o centro vender jornal, engraxar sapatos, procurar ‘biscates’ As especialidades são poucas: pedreiros e carpinteiros; outros trabalham nas lavouras próximas”, indicando categorias de subemprego e baixa remuneração, provocando um ciclo de exclusão social. Ademais, indicava-se que “com respeito à ação desenvolvida pela diretoria da comunidade do bairro, esta é quase nula, o que é lamentável, comentaram diversas pessoas consultadas. Isto decorre porque há desacordos entre os integrantes da diretoria”(Ceom, 2020), demonstrando que não existia unidade nos anseios, ponto representativo da multiplicidade no processo formacional. As distintas etapas

¹ Depoimento de Izalino Ribeiro, entrevistado por Antunes.



de ocupação justificam o padrão de mosaico social, facilitando — tanto pela ausência do poder público enquanto garantidor como pela ausência de identidade histórico-comunitária de coesão étnica-cultural — a ascensão de redes de poder paralelas.

O recorte fotográfico apresentado acima indica que, ainda que em um contexto de urbanização acelerada, os limites da região leste, configurando uma borda do espaço urbanizado, ainda se confundem com a fronteira agrícola que está fora do eixo industrial (regiões sul, oeste e norte) e dos núcleos de comércio (com densidade maior na região central), dificultando o acesso dos residentes da região leste ao mercado formal com maior valorização de mão de obra (hoje relativizado pela facilidade de locomoção).

A estigmatização da população do bairro São Pedro deve-se ao duplo processo de marginalização, no sentido literal de estar à margem (especialmente falando), bem como no que se refere às dinâmicas de violência e criminalização estruturalmente ligadas às áreas de vulnerabilidade e de ausência de políticas sociais efetivas. O conhecimento levado a cabo pelo senso comum e pelos discursos dos habitantes relaciona o comprovante de endereço que indique a alocação no bairro como sinônimo de perigo. Tanto que, com o afastamento da vulnerabilidade para as regiões ainda mais distantes, promoveu-se, fruto da organização popular, o desmembramento da região, criando-se o bairro Bom Pastor, em 2004 (Antunes, 2005), buscando, talvez, o rompimento da identificação de marginalizados com uma nova demanda de exclusão social, agora para uma localidade mais distante e vulnerável.

A recente atuação do capital e da especulação imobiliária tem diversificado os modos da organização urbanística, fomentando uma nova periferização como uma linha de guetos às avessas, desenvolvendo bolsões populacionais de alta renda nas margens da malha urbana. O espaço que era desvalorizado tanto pelos aspectos sociais como pelo modelo de alocação (pequenos terrenos, irregulares ou não) passou a ser objeto de interesse desenvolvimentista, de asseio espacial pelo poder público e de lucratividade pela iniciativa privada.

Modificações no cenário e a reconstrução ambiental

A região leste do município é, historicamente, reconhecida como bolsão de violência e de altos índices de criminalidade. A vulnerabilidade populacional e a degradação ambiental, reconhecidas pelos terrenos de pequeno tamanho, ruas sem



calçamento, pavimentação e passeio público, entremeadas por trilhas para facilitar a locomoção humana, moradias carentes e acúmulo de lixo nos terrenos baldios, são, segundo a escola de Chicago (Schecaira, 2013; Giorgi, 2006), elementos formadores de criminalidade. Esse campo da criminologia explora como as relações entre a estrutura e as dinâmicas da sociedade influenciam a criminalidade, especialmente a partir de fatores como a desorganização social — incapacidade de regular comportamentos —, pobreza e a formação de uma subcultura específica, que valoriza e legitima o comportamento criminoso. Assim, a estigmatização social, que por si só já fomenta a exclusão, aliada à baixa qualificação e à ausência de expectativas de incremento social pela distribuição restrita de possibilidades de crescimento na região, facilita a entrada e estabilização de processos de violência e alocação de criminalidade. Recentemente, a difusão espacial de grandes organizações criminosas tem encontrado campo fértil para estabelecimento nessas regiões vulneráveis.

Segundo relatos de um policial militar entrevistado, para as organizações criminosas que atuam nesses locais e para os criminosos que ali exercem suas atividades, a ausência do poder público é um elemento importantíssimo. Indivíduos danificam os sistemas de iluminação pública para que possam atuar na clandestinidade, fazendo com que a polícia tenha de agir com maior força nesses espaços para tentar coibir as ocorrências criminais. Nesses ambientes, mesmo que a vulnerabilidade social esteja estabelecida, as organizações e grupos criminosos não permitem a ocorrência de crimes (que não estejam sob sua *jurisdição*). Trata-se de uma usurpação do poder estatal de gestão de violência. Diante da ausência do Estado, o poder paralelo determina regras informais (por vezes formais, escritas) de convivência e os limites do certo e errado. Para os residentes, então, cria-se um quadro em que o *crime* protege os indivíduos residentes (existe aqui um caráter dúplice: os criminosos mantêm o domínio sob a população e evitam a entrada da polícia na área), que veem o Estado como violento e ausente: apenas vem à região para impor a força por intermédio da polícia.

Percepções policiais indicam, por exemplo, que os líderes criminosos não autorizam o comércio de *crack* em determinadas áreas, já que os usuários desse tipo de droga ficam *zumbizando* (termo equivalente a perambulando) pela região e cometendo crimes patrimoniais para comprar a droga. Está, então, posta a tempestade perfeita para a



juventude local: ausência do Estado enquanto gestor de políticas públicas, dificuldades de acesso à educação emancipatória e ao mercado de trabalho formal com salários mais altos, usurpação da gestão humana pelas organizações criminosas, que protegem o ambiente, representam o poder e prometem retorno financeiro alto. Ademais, a figura da criança e do adolescente é de interesse para o *mundo do crime*, já que a inimputabilidade desses agentes (pelo critério etário) torna-os instrumento de cometimento criminal em delitos mais gravosos ou com maior atenção por parte dos poderes de segurança.

As políticas de (re)estruturação urbana, aliada ao capital imobiliário, têm promovido, nos últimos anos, por meio de políticas de urbanização e promoção de qualidade de vida, a chegada de asfalto às diferentes regiões do município, englobando também a região em estudo, numa perspectiva de reinvestimento do excedente econômico no direito à cidade (Harvey, 2012). Além disso, como Chapecó tem sido um polo de atração propagandeada, ocupando a 67ª posição no Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) em 2010, 52ª entre os 5.656 brasileiro e 1ª entre os municípios catarinenses com mais de 100 mil habitantes no Índice Firjan de Desenvolvimento Municipal (Prefeitura de Chapecó, 2016), o crescimento demográfico tem conduzido a um aumento nos valores imobiliários. Assim, regiões englobadas nos bairros que circundam o centro têm sido objeto de valorização com a aquisição de terrenos para derrubada das casas remanescentes (muitas ainda construídas em madeira) para alocação de novas unidades habitacionais indicativas de maior poder aquisitivo, invisibilizando a classe operária residente nas comunidades carentes, implicando na compreensão de que o “lugar não é uma mercadoria comum, mas um campo de batalha entre o valor de uso e o valor de troca” (Wacquant, 2010, p. 55).

Aliado ao processo de incremento dos valores pelas condições de crescimento urbano e de reestruturação do solo, o custo de vida nas áreas historicamente periféricas (no sentido de vulneráveis) vem sofrendo incremento, seja pelo valor dos aluguéis, dos impostos cobrados e pela própria realocação dos mecanismos de consumo, gerando, por si só, uma nova exclusão de vulnerabilidade, conduzindo a população que não mais consegue arcar com os custos locais e com a possibilidade de venda dos espaços — por valores baixos para os especuladores, mas *suficientes* para os proprietários — para novas fronteiras de vulnerabilidade.



Em novembro de 2020, concluíram-se as obras da *Praça da Família* na área em que se situava a antiga garagem da prefeitura, local em que, por décadas, veículos e maquinários ficavam estacionados. O projeto nasceu do *Programa Ouvindo Nosso Bairro*, sugerindo-se a construção de uma área com serviços para atendimento da região. Buscava “ser um espaço humanizado, com estruturas de lazer, playground, espaços de convivência, academia ao ar livre e contêineres para abrigar serviços (uma espécie de poupa-tempo)” (Moradores, 2020).

Figura 2 – Praça da Família Sandro Luiz Pallaoro



Fonte: Moradores (2020).

Os investimentos públicos trazem a promessa de qualificação urbana num viés de urbanismo social (Jáuregui, 2010), melhorando a qualidade de vida dos residentes através da presença do Estado (implementação de rede de coleta de esgoto cloacal e roteirização da coleta de lixos) e reduzindo os índices criminais com a instalação de sistema de vigilância público — que, enquanto no centro servem de mecanismo de proteção, nos bairros periféricos funcionam como instrumento de vigilância tal qual o modelo panóptico (Foucault, 1997) —, projetando um padrão de organização social que rompa o modelo das *janelas quebradas*², defendido por todos os policiais entrevistados (Shecaria,

² A teoria das *janelas quebradas* é uma leitura do fenômeno criminal dada por Wilson e Kelling em 1980 (Schecaira, 2013), que explica como pequenas degradações podem levar ao aumento da criminalidade, fazendo referência à ideia de que se uma janela não for consertada pode transmitir a impressão de que

2013). A apropriação da ideia de vigilância, representada pelo panóptico, implica no comportamento e disciplina por receio de punição, extrapolada para os mecanismos de controle social. No caso em específico, os sistemas de videomonitoramento auxiliam no asseio ambiental sem, contudo, resolver a questão de vulnerabilidade, apenas migrando-a para novos espaços ainda não cobertos. Essa perspectiva implica na *observação contínua* de espaços antes invisíveis, não reduzindo a violência no ambiente urbano, apenas realocando-a.

A definição de políticas de segurança e de asseio, embora criem um ambiente mais agradável, não são suficientes para resolução das dinâmicas violentas que estão historicamente inseridas no tecido social. A dificuldade de acesso da população a mecanismos de qualificação continua sendo um entrave para o melhoramento econômico e reposicionamento social. De forma que a valorização dos espaços não tem reduzido a criminalidade, mas sim redimensionado os fluxos criminais e forçado os mais vulneráveis a regiões ainda mais periféricas. Os interesses especulativos mantêm uma relação simbiótica com o poder público e com as formas de atuação estatal. A identificação das violências e a imposição de instrumentos de controle acabam servindo aos interesses econômicos, sem que essa seja sua real intenção.

Gestão de violências e a necessária presença criminal

Os processos de violências devem ser trabalhados em seus múltiplos sentidos para a compreensão dos embriões da criminalidade. Quando falamos em violências, não as estamos resumindo aos aspectos criminais e aos índices delitivos, referimo-nos a todas as relações entre indivíduos ou entre estes e instituições que representem tendências conflitivas numa leitura de que se trata de qualquer dinâmica de desumanização conforme proposto por Chauí (Chauí *et al.*, 2017). A exclusão que formou o bairro nos idos de 1960 foi um processo violento. A ausência de políticas públicas é violência. A estigmatização social é violenta.

não há cuidado com o local, encorajando ocupações ilícitas, vandalismo e o cometimento de crimes mais graves.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70016.p217-238>

Esse conjunto de violências explícitas faz eco com as microviolências: tendências de pequenas condutas em repetirem conceitos excludentes ou preconceituosos nas relações sociais que ampliam as dinâmicas de exclusão social e de identificação como grupo segregado. A vulnerabilidade social também tem sido constante instrumento de alocação criminal na região, com as facilidades que a ausência estatal promove. Enquanto algumas comunidades, que passam por reestruturações ambientais, encontram num passado comum um ponto de fixação e recriação comunitária (Silva, 2014), reforçando laços de pertencimento, a ausência de unicidade na formação do bairro São Pedro dificulta a união em torno de um passado comum como forma de proteção dos núcleos comunais, facilitando a segregação e desmantelamento populacional.

O combate às ocorrências criminais, nesse sentido, representa a urgência de ocupação pelo Estado dos espaços públicos e o melhoramento da qualidade de vida dos moradores. Contudo, para que ocorra essa atenção, o crime é necessário. A região leste sempre foi relatada como um *antro de criminalidade*, contendo pontos em que a própria polícia tinha dificuldades de acesso pelo controle de grupos criminosos e pelas próprias restrições de entrada (vias estreitas de estrada de chão que dificultavam a atuação com segurança para os agentes), em que o comércio de drogas era endêmico. Nesse caminho, a presença de um grande contingente de crianças e adolescentes sempre foi útil para o crime organizado (que ainda era de abrangência local). A criminalidade e a desestruturação funcionam como consequência direta do abandono e como justificativa para a necessária *qualificação urbana*, fomentando o discurso de que a violência não é a consequência da estrutura comunitária, mas sua causa.

A disseminação das grandes organizações criminosas, como o PCC (Primeiro Comando da Capital), o CV (Comando Vermelho do Rio de Janeiro) e o PGC (Primeiro Grupamento Catarinense), forçou a cooptação de territórios nas cidades interioranas e, principalmente, nas regiões fronteiriças que facilitassem tanto a gestão do comércio de drogas como de outras atividades criminais. Esses grupos vêm dominando regiões vulneráveis e encontrando campo de atuação nas regiões periféricas de Chapecó. A juventude acaba sendo *bala de canhão* dessa nova fronteira criminal.

Segundo interlocutores policiais militares consultados durante a pesquisa, a região leste de Chapecó, em especial os bairros São Pedro e Pinheirinho, são dominados pelo



PGC, uma facção criminosa que conta com a participação de residentes dessas localidades desde sua fundação. As demais áreas do município são dominadas pelo PCC. A atenção dada por essas facções para a região oeste catarinense se dá pela alocação geográfica, sendo cruzamento de corredores de distribuição de drogas da Argentina para o litoral catarinense e da região de Ponta Porã/MS para o Rio Grande do Sul. O controle das organizações criminosas é tão grande que, como disse um dos policiais ouvidos, “se você abrir uma boca de fumo sem fazer parte de uma facção eles vão lá e te matam”. O controle estatal fica, assim, relegado a segundo plano.

Não é suficiente, entretanto, para entender o fenômeno da delinquência pela ideia de exclusão social sob pena de vincular carência econômica com criminalidade o que, por certo, não é uma consequência absoluta, mesmo que com uma aproximação comum. Dowdney (2003), em um estudo sobre as crianças do tráfico, realizado no Rio de Janeiro, elenca alguns fatores preexistentes na inserção criminal: a dominação da área pelas facções, a pobreza, a falta de acesso ao mercado de trabalho formal (incluindo a estigmatização) e o tráfico aceito como atividade legítima. A par desses elementos, o status conferido (o respeito que a sociedade *oficial* não concedia, agora é recebido em um contexto paralelo), o acesso a dinheiro e bens de consumo, o pertencimento à subcultura das facções, a possibilidade de ascensão através de um sistema de recompensa pela lealdade, capacidade além da emoção e adrenalina. Reportam também que o envolvimento dos pais ou parentes no tráfico é um ponto chave. Um dos policiais entrevistados afirma que “a gente prende, mas o tráfico continua, fica o marido, a mulher, os filhos, todo mundo participa”. Também são notados o envolvimento de amigos com o tráfico e a falta de unidade familiar estável. Um indivíduo de 17 anos, participante do tráfico de drogas, na figura de *gerente de soldados*, questionado por Dowdney sobre os motivos que o fizeram entrar no *movimento*, responde que por “covardia da vida. A gente cansa de apanhar” (Dowdney, 2003, p. 124). No caso da etnografia promovida por Amaral e Pereira (2018) no bairro Euzébio Beltrão de Queiroz em Caxias do Sul, todos os entrevistados informam que o tráfico está relacionado com a falta de perspectiva de futuro.

As circunstâncias ambientais andam de mãos dadas com elementos sociais e condições psíquicas dos participantes, que encontram no mundo do crime formas de



resistência e pertencimento. Passando de vítimas de um complexo social a detentores de poder simbólico (Bourdieu, 2015) e efetivo. Os confrontos ultrapassam a linha de gestão de conflitos e processos de criminalização para uma legítima luta simbólica pela identificação e detenção de poder e dominância.

Necropolítica e gentrificação

Os indivíduos pertencentes a determinado conjunto social subalterno e desviante se tornam problema tanto econômico quanto político e estão intimamente conectados com os projetos de gestão de vida, implicando na construção de relação de biopoder no controle de variáveis significativas, tais como a natalidade, morbidade, fecundidade, expectativa de vida, estado de saúde e doenças (Foucault, 2008; Rose, 2013; Lima, 2018), tendo o controle social, institucionalizado ou não, como veículo de conformação. Estruturam-se, portanto, sistemas e processos de gestão humana, conferindo redes de pertencimento e proteção aos *adaptados* e mecanismos de ocultação dos *desviantes*.

O controle social, no sentido que lhe dá Castro (2005), dá-se tanto de maneira institucionalizada e passível de gestão centralizada por meio das forças políticas e dos instrumentos públicos (forças policiais e sistema judicial) como também por meio de mecanismos não institucionalizados e difusos, como família, escola, mídia e religião, criando distintas instâncias de gestão da vida com diferentes formas e âmbitos de influência em cada ambiente humano. Nas comunidades vulneráveis, o mecanismo de controle institucional mais sentido ocorre por meio da gestão das violências pela mão armada do Estado.

Como analisado há pouco, a reestruturação ambiental é um instrumento de gestão biopolítica pelo poder público, redefinindo os limites e os modos de vida da população envolvida, estendendo-se “à gama de políticas que impactam a vida urbana, desde a manutenção de infraestrutura de escola e transporte até a provisão de amenidades culturais e policiamento” (Wacquant, 2010, p. 56). As mudanças no entorno físico não vêm acompanhadas, necessariamente, pela atuação através de políticas públicas proativas ou de ações afirmativas capazes de habilitar a população residente à mudança de status existencial, servindo de novo modelo colonizatório — com a ideia da situação colonial de Balandier (2014), em que se mantém um sistema de convencimento da condição de



colonizado (submetido), instituindo uma nova fase técnica da dominância de territórios pela fase político-administrativa.

Os instrumentos de gestão da vida pela biopolítica não são suficientes para entender todas as relações de violência e criminalização na atuação limítrofe do Estado sancionador. O crime e a criminalidade tornam-se elementos necessários para a administração da força pelo Estado. Dessa forma, enquanto instrumento de violência extrema, o controle da morte (tanto na cessação da vida como na morte social — neutralização) é a expressão máxima da soberania, traduzida na capacidade de dizer quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2016; Lima, 2018), ampliando-se a ideia da morte para o desaparecimento social no sentido literal da invisibilidade, afastando os indesejados do espaço de convívio para áreas ainda mais afastadas, cuja urbanização não foi planejada no sentido inclusivo (quando e, se foi, planejada).

Ademais, estas relações entre soberania e disciplina, exercício do biopoder, gestão de vida e de morte não podem ser compreendidas como ferramenta única e centralizada, mas como microcapilar em uma rede de interesses e relações de poder, ainda mais em situações em que a exclusão decorrente do processo colonizatório traduz a construção comunitária segregada e heterogênea nas relações de poder. As noções de biopolítica de *deixar viver* são úteis quando a ideia de invisibilidade é suficiente para a neutralização coletiva, tal qual ocorreu durante a formação do bairro São Pedro nos anos 1960.

O fundamento da identificação (pertencimento) é reconhecer-se igual e, para tanto, é preciso reconhecer-se entre os diferentes. Muito embora os moradores do bairro São Pedro não provenham de um mesmo contexto criador, o que dificulta sua identificação enquanto grupo comunitário que compartilhe da mesma história, são notados como alheios às dinâmicas colonizadoras que foram o fundamento da estabilização de outras regiões. Enquanto as camadas economicamente mais estáveis da população consideram-se *estabelecidos* (e legítimos detentores) em relação aos *outsiders*, que constituem a comunidade em análise (Elias; Scotson, 2000). Esse contexto ajuda a explicar não a identificação enquanto grupo homogêneo, mas como excluídos pela organização social. Repete-se, então, a situação colonial (Balandier, 2014) de forma tão forte que a ideia de cidadãos de *segunda classe* é reforçada pela estrutura ambiental (ausência de estruturas urbanas de qualidade, aspecto estético decadente).



A ausência de vínculos comunitários estáveis e de autogestão efetiva (pela não existência de grupos de poder representativos) faz com que a população afetada aceite e incentive a urgência de ingerência estatal na qualificação ambiental e melhora da qualidade de vida. Essa participação se dá, contudo, sob o aspecto de terceirização, tanto das atividades como das responsabilidades, fazendo com que o indivíduo se torne passivo na relação de reestruturação social.

Processo distinto ocorre em outros bairros de Chapecó com histórico formacional mais homogêneo. A exemplo do Jardim Itália, bairro considerado de classe média-alta, construído segundo uma linha distinta, o vínculo comunitário é mais presente e, mesmo que relativizado nos dias atuais (pela própria velocidade das relações sociais e da entrada de novos moradores), ainda existe *aproximação* na vizinhança que favorece o cuidado do *bem comum*, com asseio dos jardins e cuidados com a arborização pública em complemento ao serviço prestado pelo ente público.

A terceirização das responsabilidades potencializa a ausência (ou fragilidade) do pertencimento e o aspecto fraterno-comunitário de forma que, mesmo com a municipalidade (ou a iniciativa privada) investindo em melhoramentos ambientais na região, se não houver uma participação efetiva da população envolvida, existe uma tendência de que a qualidade de vida desta não se modifique de imediato, embora o ambiente já o favoreça. A qualificação ambiental acaba promovendo o aumento dos custos de vida e a consequente modificação paulatina do grupo habitacional, numa dinâmica de exclusão-inclusiva que tende a manter as relações de vulnerabilidade, agora, em uma nova fronteira territorial.

A criminalidade presente no bairro São Pedro, principalmente na questão da traficância, tem conexão com a fragilidade comunal decorrente da vulnerabilidade social, mas também da proximidade com o centro urbano e da matriz viária que facilitam o acesso ao mercado de consumo. A negligência contextual do Estado frente a estes territórios urbanos possui convenientes propósitos com a cumplicidade das relações de poder oficiais e das organizações criminosas (Amaral; Pereira, 2018).

As conclusões apresentadas no estudo de Amaral e Pereira (2018) sobre Caxias do Sul parecem ser uma constante nas dinâmicas de gentrificação, sendo sentidas (muito embora a comprovação por critérios quantitativos não seja de tão fácil redação) também



no caso chapecoense. O interesse especulativo imobiliário na região estrategicamente situada nos entornos do centro administrativo e comercial do município³ mantém atenção especial às áreas degradadas, no intuito de revitalização e incremento de valores para posterior comercialização.

A regularização fundiária e a escrituração dos terrenos — que vêm sendo promovidas e que são trazidas como um benefício aos proprietários —, além de promover a possibilidade de cobrança de tributos, facilita o processo de venda e aquisição posterior. A presença de vulnerabilidades e da criminalidade dentro das fronteiras da comunidade mantém os preços dos terrenos atrativos para a compra pela projeção de valorização (que já vem ocorrendo nas áreas centrais da comunidade). A violência cumpre um papel multifacetado: promove a desvalorização que é ampliada pela (forma de) atuação das forças policiais, além de criar o campo de intervenção pública com a justificativa de qualificação do espaço e ampliação nos padrões de vida que, indiretamente, condicionam o afastamento das populações mais carentes e a valorização imobiliária.

Aquela ausência de identificação comunitária construída sobre a base de respeito mútuo conduz à fragmentação das relações de poder que, por sua vez, fomentam e facilitam os mecanismos de gentrificação. Enquanto a biopolítica promove a gestão da inserção humana, a necropolítica surge como necessária gestão da violência, dos processos de exclusão e morte (nos limites entre a mera neutralização e a eliminação cabal). A violência é, então, necessária para a governança humana, já que para Amaral e Pereira (2018, p. 213), “as lógicas punitivas se encontram no âmago da soberania política estatal, o que implica dinâmicas urbanas absorvidas diretamente por formas de reprodução de violência, exercidos sobre territórios marginalizados e incessantemente produzindo fronteiras de exclusão social”.

Trata-se de uma confluência de interesses não programada — não pensada explicitamente pelos participantes —, mas que são interesses convenientes a um conjunto de anseios que dependem da exclusão social. A feição da violência estatal representada pela atuação das forças policiais é instrumento de gestão pública no controle das massas

³ Chapecó vive um grande crescimento populacional e valorização imobiliária com crescimento vertical dominante na região central e nos bairros circundantes, além da ampliação horizontal com novos loteamentos em áreas que eram utilizadas para produção agropecuária nas regiões mais distantes ou, tão somente, mantidas como terrenos baldios para especulação.

segregadas e serve de mecanismo para atuação da qualificação espacial, valorização especulativa imobiliária e fomento de novas fronteiras de exclusão.

Conclusão

O ambiente do bairro São Pedro vem passando pelo incremento da atuação da municipalidade na qualificação ambiental, na colocação de bens públicos e melhora na prestação de serviços básicos. Como reflexo direto, percebe-se uma mudança qualitativa nas áreas em que a participação é mais efetiva. A instalação de um posto avançado da polícia militar em outubro de 2019 (que já foi vítima de vandalismo) e da praça da família em 2020 são indicativos de uma maior presença do Estado. Também em 2020, a Escola de Educação Básica Professora Irene Stonoga, que mesmo não pertencendo ao bairro São Pedro, mas recebe alunos dessa localidade, foi transformada em escola cívico-militar, reforçando mecanismos de controle social através da promessa de reforço de atividades de civismo e cidadania.

As benesses erguidas sob o manto das promessas de melhoramento social, quando não acompanhadas de políticas sociais e ações afirmativas efetivas com princípios de empoderamento local e melhoria das condições de vida da população diretamente afetada, afiguram-se infrutíferas diante da perceptível exclusão dos mais carentes entre os carentes para novas fronteiras de segregação. A gestão da violência por parte do Estado, embora prometendo ser instrumento de pacificação e solução de conflitos, acaba servindo como mecanismo necessário para efeitos necropolíticos de alocação humana, que cumpre com os anseios da higienização e estética do poder público e da valorização imobiliária para a iniciativa privada especulativa.

A violência e a criminalidade não foram eliminadas no contexto do bairro São Pedro, apenas transferidas para novas fronteiras suburbanizadas (bairros Bom Pastor, Pinheirinho e São Pedro II), ampliando a segregação e a vulnerabilidade (já que alocados em novas áreas carentes de serviços públicos e de redes de proteção), criando novos padrões de criminalização e facilitando a instalação de organizações criminosas que fazem as vezes do Estado na garantia de *segurança* e de concessão do mínimo existencial àqueles que se submetem ao seu jugo. A gestão das cidades, enquanto direito social, deve ser estruturada com planos de qualificação ambiental aliados a mecanismos de gestão



humana e garantias sociais que possam implicar numa redução de violências, exigindo estudos específicos para a compreensão das causas da degradação socioambiental e levantamento de alternativas.

Percebe-se, nas conversas com os interlocutores e nas observações conduzidas, que a promessa de melhoramento ambiental pelo poder público em conjunto com a iniciativa privada e pela especulação imobiliária não alcança todos aqueles que são residentes no espaço alvo de atuação, promove-se uma *limpeza* étnica e econômica, afastando os problemas para novos limites de invisibilidade. Embora não possamos afirmar que é uma intenção direta do poder público e do capital privado, varrer a sujeira para debaixo do tapete é uma ferramenta necropolítica que, convenientemente, favorece o processo de gentrificação, deslocando contingentes humanos (população original) para a alocação de um novo modelo habitacional e novas regras culturais.

Referências

AMARAL, Augusto Jobim do; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe. Biopolítica e gentrificação: o caso das políticas urbanas no bairro “Euzébio Beltrão de Queiroz” no município de Caxias do Sul – RS. In: CARVALHO, Claudio Iliveira; GRASSI, Karine; SOBRINHO, Sérgio Francisco Carlos (org.). **Vidas urbanas e a vida nas cidades**: regramentos urbanos, ambientais, seletividade e violências. Caxias do Sul, RS: Educ, 2018. p. 201-216.

ANTUNES, Camila Sissa. **Lugares, redes e socialidades**: estudo etnográfico nas periferias de Chapecó (SC). 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/135129/334237.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 out. 2021.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos Ceru*, São Paulo, v. 25, n. 1, 02. p. 33-58, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/89147>. Acesso em: 02 maio 2021.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. 2. ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2015.

CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da libertação**. Rio de Janeiro, RJ: REVAN: ICC, 2005.

CEOM conta a história dos bairros de Chapecó com notícias da década de 70. **Site da UnoChapecó**, 2020. Disponível em: <https://www.unochapeco.edu.br/noticias/ceom-counta-a-historia-dos-bairros-de-chapeco-com-noticias-da-decada-de-70>. Acesso em: 10 out. 2021.

CHAUÍ, Marilena; ITOKAZU, Ericka Marie; CHAUÍ-BERLINCK, Luciana. (org.). **Sobre a violência**: escritos de Marilena Chauí. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.



DOWDNEY, Luke. **Crianças do tráfico**: um estudo de caso de crianças em violência armada organizada no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2003.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERREL, Jeff; HAYWARD, Keith; YOUNG, Jock. **Criminologia cultural**: um convite. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIORGI, Alessandro de. **A miséria governada através do sistema penal**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2006.

HARVEY, David. O direito à cidade. **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 29, p.73-89, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18497>. Acesso em: 20 nov. 2024.

JÁUREGUI, Jorge Mario. Urbanismo social. **Desafios do Desenvolvimento**. Brasília, v. 7, n. 63, 2010. Disponível em https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=1116:catid=28&Itemid=23. Acesso em: 15 abr. 2020.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 70, p. 20-33, 2018. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v70nspe/03.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2024.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 03 mar. 2021.

MORADORES do São Pedro celebram a Praça da Família. **Site do Lê Notícias**. Postado em 19 de nov. 2020. Disponível em: <https://www.lenoticias.com.br/noticia/10094/moradores-do-bairro-sao-pedro-celebram-a-praca-da-familia-em-chapeco>. Acesso em: 15 ago. 2024.

PILATTI, José Isaac; GRASSI, Karine. A produção do espaço urbano brasileiro e a mercantilização da cidade. In CARVALHO, Claudio Iliveira; GRASSI, Karine; SOBRINHO, Sérgio Francisco Carlos (org.). **Vidas urbanas e a vida nas cidades**: regramentos urbanos, ambientais, seletividade e violências. Caxias do Sul, RS: EducS, 2018. p. 23-40.

PREFEITURA DE CHAPECÓ. **Cidade de crescimento, lugar de oportunidades**: perfil socioeconômico de Chapecó. [Chapecó]: Prefeitura Municipal de Chapecó, [2016]. Disponível em: <https://web.chapeco.sc.gov.br/documentos/Documentos/Imprensa/PerfilChapeco/perfil%20socioeconomico%20chapeco%202016.pdf>. Acesso em: 10 de outubro de 2021.

RENK, Arlene Anélia. **Narrativas da diferença**. Chapecó, SC: Argos, 2004.

ROSE, Nikolas. **A política da própria vida**: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI. São Paulo: Paulus, 2013.

SACK, Robert David. O significado de territorialidade. In DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela. (org.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2011. p. 63-89.



SANTA CATARINA. **Lei Estadual n. 1147, de 25 de agosto de 1917**. Florianópolis: Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 1917.

SCHECAIRA, Sérgio Salomão. **Criminologia**. 5. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**: Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VICENZI, Renilda. **Mito e história na colonização do oeste catarinense**. Chapecó, SC: Argos, 2008.

WACQUANT, Löic. Ressituando a gentrificação: a classe popular, a ciência e o Estado na pesquisa urbana recente. **Caderno CRH**, Salvador, v. 23, n. 58, p.51-58, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/BMWCpWPtfBWDXBNBbVJKjTn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 out. 2024.

Recebido em: 27/04/2024.

Aceito em: 19/10/2024.



**“TODOS NÓS NASCEMOS PELADOS E O RESTO É CDZINHA”:
uma netnografia no Bate-Papo uol de Cuiabá-MT**

**“WE ARE ALL BORN NAKED AND THE REST IS CDZINHA”:
a netnography on Chat UOL in Cuiabá-MT**

Heron Cristiano Mairink Volpi*

Resumo

Este estudo investiga as cdzinhas de Cuiabá (MT), homens que temporariamente se vestem como mulheres para fins sexuais, buscando compreender suas motivações e interações no Bate-Papo UOL. Para pensá-las, devemos estudar quem as precederam no campo das performances temporárias de gênero: as *crossdressers* dos anos 90 e 2000. No Brasil, estes estudos se aprofundaram há apenas vinte anos, com rápidas mudanças desde então. Utilizando como método a netnografia, foram feitas observações livres e perguntas diretas aos participantes do Bate-Papo UOL. O objetivo é entender como as cdzinhas ocupam esse *espaço online*, ao perguntar por que estão naquele *lugar*, e por desdobramento, como se beneficiam sexualmente de um travestimento temporário. Os achados revelam que as cdzinhas exercem poder ao atrair homens heterossexuais, mantendo suas próprias identidades em sigilo. Além disso, as cdzinhas não se declaram necessariamente homens gays e muito menos travestis. A pesquisa se baseou em autores como Azevedo (2020) e Braga (2015), que discutem a relação entre masculinidade e feminização do outro. Ademais, este estudo buscou traçar um perfil geral do público das cdzinhas, destacando que são homens héteros, casados e sem traços femininos. Revelando a complexidade das relações de gênero e sexualidade nesse contexto.

Palavras-chave: cdzinha; *crossdresser*; bate-papo UOL; netnografia.

Abstract

This study investigates cdzinhas of Cuiabá (MT), men who temporarily dress as women for sexual purposes, seeking to understand their motivations and interactions on Chat UOL. To understand them, we need to study those who preceded them in the field of temporary gender performances: the crossdressers of the 90s and 2000s. In Brazil, these studies were deepened just twenty years ago, with rapid changes since then. Using netnography as a method, free observations and direct questions were addressed to the participants of Chat UOL. The objective is to understand how cdzinhas occupy this “online space”, by asking why they are in that “place”, and as a result, how they benefit sexually from temporary transvestism. The results reveal that the cdzinhas exert power by attracting heterosexual men, keeping their identities secret. Furthermore, cdzinhas do not necessarily declare themselves to be gay men, much less transvestites. The research was based on authors such as Azevedo (2020) and Braga (2015), who discuss the relationship between masculinity and the feminization of others. Furthermore, this study sought to delineate a general profile of the cdzinhas audience, highlighting that they are straight men, married and without feminine mannerisms. Revealing the complexity of gender and sexuality relations in this context.

Keywords: cdzinha; *crossdresser*; Chat UOL; netnography.

* Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil. E-mail: heronvolpi@gmail.com.



Introdução

De frente é preciso delinear que o autor deste estudo é uma pessoa jovem que tem passagens acadêmicas dentro do contexto da pós-graduação no Brasil, mais especificamente dentro do campo da Antropologia. Além disso, tem inserções pessoais dentro da comunidade LGBTQIAPN+¹, de maneira que estive perto de pessoas com identificações de gênero diversas: trans, travestis, *queers*, afeminados, lésbicas, bissexuais e outras, sendo eu mesmo uma dessas pessoas. O interesse pelo tema é anterior à escrita desse artigo, já que ele perpassa a minha própria sexualidade e o meu corpo no mundo.

O programa de televisão estadunidense *RuPaul's Drag Race*, com certeza, tem um impacto importante para toda a comunidade LGBTQIAPN+. Nesse programa, várias *drags* disputam a coroa de melhor *drag* da temporada. Essa atração encorajou e, principalmente, interiorizou, não só nos Estados Unidos, mas no mundo todo a arte *drag*. E por consequência, uma arte feita por homens muito afeminados e, mais recentemente, por homens e mulheres trans. O programa se desenvolve sem colocar rótulos cômicos e demeritórios nesses *personagens* da vida real. RuPaul,² assim como toda a onda progressista que o acompanha no show, estava ciente dos conhecimentos acadêmicos feitos por autores que serão reproduzidos ainda neste artigo. Contudo, sabemos que a arte tem dois poderes: dispersão discursiva rápida, portanto com impacto imediato, e um fazer audacioso.

Quando fui despertado pelos autores que falam sobre gênero através de uma disciplina na pós-graduação, me interessei em fazer uma pesquisa que envolvesse o lugar em que morava: Cuiabá. As cdzinhas vieram à cabeça por dois motivos: (i) o instigante artigo de Pietra Azevedo (2020) “*Fazendo a linha cdzinha*”: *performance transidentitária de crossdressers brasileiras em Lisboa/PT* — o segundo artigo mais acessado do Portal de Periódicos eletrônicos da UFRN no ano de 2023 — e (ii) o contexto

¹ Sigla para lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, queer, questionando, intersexo, curioso, assexuais, pan e polisssexuais, amigos e familiares, two-spirit e kink.

² *Dragqueen* cantora, apresentadora, atriz e roteirista mais famosa do mundo. No ano de 1993, RuPaul, um homem gay e negro, fez muito sucesso nas paradas dos EUA e da Europa com a música *Supermodel (You Better Work)*, através de sua persona drag, que era curvilínea e alta como as super modelos da época. RuPaul é considerado pela comunidade LGBTQIAPN+ dos EUA como um precursor midiático e um grande militante.



do momento da pesquisa: durante a pandemia de Covid-19, no ano de 2021. Sendo assim, esta pesquisa se viabilizou pela possibilidade de fazer uma pesquisa regional e *online*.

Os corpos transidentitários, aqueles corpos não conformes às clássicas regras ocidentais do que é masculino ou feminino, são temas frequentes de conversas na nossa sociedade. Estudá-los não é somente enunciá-los, mas também disseminar seus conhecimentos, suas vontades e, principalmente, suas estratégias de subversão. A *drag* RuPaul, em seu livro *A casa dos significados ocultos* (Charles, 2024), sugere que ela e as pessoas de seu convívio passam a vida toda querendo ser alguém na “hierarquia sexual”³. RuPaul conta que nunca experimentou a atenção de seu pai, diferente de suas irmãs, que eram mimadas por ele. RuPaul, ressentido pela falta de atenção paterna e pela preferência de seu pai por suas irmãs pensou: “[...] e se em um ato de atuação eu me transformasse na figura feminina mais bonita de todas?”. E foi isso que ele fez. Esse pensamento de RuPaul exemplifica *um* de *seus* interesses em se travestir transitoriamente. Há sempre um propósito subjacente nas performances de gênero. RuPaul, com sua perspectiva única, ajuda a iluminar as motivações e significados por trás da prática de se travestir. Em síntese, toda cdzinha procura a atenção de um homem *hétero*. Aprofundar-nos-emos nesse tema mais adiante.

A subversão de RuPaul é conhecida no mundo todo. Mas e quanto aos que nos estão próximos? E quanto a nós mesmos? A antropologia nos ajuda a olhar esse campo, pois a prática do homem se vestir de mulher e a mulher se vestir de homem não é nada nova:

A prática do crossdressing – ou vestir-se com roupas que socialmente são identificadas com o sexo biológico e o gênero diferente do da pessoa que as vestem – tem sido objeto de estudo da antropologia desde os berdaches, entre os nativos americanos (Mead, 2000), passando pelos hijras da Índia (Nanda, 1996) e os guayaki do Brasil (Clastres, 2003), entre outros grupos (Vencato, 2009b, p. 101).

Segundo Raewyn Connell (2016, p. 231), *crossdresser* é uma pessoa que performa o gênero oposto ao qual foi designado ao nascer; a autora sugere que sexualidade pode ser diversa e a identidade de gênero uma expressão de transgeneridade. Há diversas

³ Para RuPaul (2024), a hierarquia sexual se refere à valorização e categorização das pessoas com base na sua atratividade e desempenho sexual, frequentemente ditada por normas sociais e culturais.



formas de se fazer *crossdressing*⁴, entrando no espectro diverso das sexualidades e expressões de gêneros humanos. “Grosso modo uma *crossdresser* é uma pessoa que eventualmente usa ou se produz com roupas e acessórios do guarda-roupa tido como do ‘sexo oposto’ ao seu ‘sexo biológico’ (Vencato, 2009b, p. 95). Marcela Barbosa (2014) aponta que, em geral, as *crossdressers* vivem uma vida social como sujeitos do sexo masculino e se “montam transitariamente”.

Um dos clássicos de antropologia é o livro *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito realizado a partir de três perspectivas da cultura de uma tribo de Nova Guiné*, de Gregory Bateson (2006). O Naven é um ritual das tribos Iatmul, onde os homens se vestem de mulher e as mulheres de homem. Trata-se de um cerimonial para celebrar um feito, geralmente de jovens da tribo. Uma celebração que pode ter diversas raízes, como um homicídio, um nascimento, a caça de um animal etc. Geralmente, a festa se dá devido ao cumprimento de tarefas adultas bem-sucedidas alcançadas por jovens, importantes para a tecnicidade da vida. O Naven, no nascimento, tem como desdobramento, o tio, por parte de mãe, dar ao sobrinho um nome. Na terra dos mortos, o fantasma do sobrinho viverá sob o nome que lhe fora dado por seu tio. Bateson localiza o aspecto sistêmico do ritual Naven, lembrando que é o tio do(a) jovem que protagoniza o ritual, que, na maioria das vezes, constrange o(a) sobrinho(a). Segundo Bateson, o Naven deseja pôr em comunicação, religar aquilo e aqueles que tendem a se separar, compensar ou conectar as relações familiares que se não fossem contrabalanceadas levariam à cisma, à divisão e à ruptura social. Sendo assim, reequilíbrio em outros planos.

O termo cdzinha é uma forma de abrigar uma palavra que veio do inglês: *crossdresser* (Azevedo, 2020, p. 51). A autora afirma que o uso persistente da língua inglesa em nosso dia a dia é uma forma hegemônica de normatizar a fala, contudo, nós do Sul global, de maneira insurgente, procuramos maneiras de ressemantizar algumas palavras, contestando a hegemonia da fala e abrigando certos vocábulos.

A pandemia de Covid-19 instigou o campo das ciências sociais a realizar mais pesquisas em contextos de interações humanas em ambientes virtuais. A pesquisa aqui

⁴ O *crossdressing* é a prática; e a *crossdresser* é a praticante.

proposta insere-se nessa abordagem de investigação. Optou-se por buscar as participantes denominadas *cdzinhas* no Bate Papo-UOL, uma vez que esse é o ambiente virtual onde elas mais aparecem.

No entanto, não foi possível criar um roteiro de perguntas replicável para todas as participantes. Embora tivesse sido preparada uma variedade de perguntas para serem feitas, nem sempre as interlocutoras demonstravam paciência para respondê-las. Isso ilustra que o campo de pesquisa se desenvolveu de maneira orgânica e adaptativa.

Com o aumento da adesão ao uso da internet e a expansão da sociabilidade em mídias digitais, a etnografia encontrou novas formas de estudo, alguns pesquisadores chamam isso de *netnografia*. Essa nova forma de campo antropológico vem de encontro às novas formas de interações mediadas principalmente por computadores. Souza e Duque (2020), que fizeram uma *netnografia* no Bate-Papo UOL, sugerem que:

Entendemos que se trata de uma observação participante porque ela estava inserida naquele meio, e as pessoas a “viam” e buscavam in-teração. De maneira ainda provisória, imaginamos que a sala pudesse ser como uma praça pública. Muitas pessoas que passam, permanecendo ou não na praça. (Souza; Duque, 2020, p. 06)

Na minha metodologia, além de abordar os *nicks*⁵ de possíveis *cdzinhas*, fiz diversas perguntas para as próprias *cdzinhas* e para homens que me abordaram quando eu coloquei um *nick* de *cdzinha*.

Publicização da prática *crossdresser*

Ana Paula Vencatto estudou o Clube Brasileiro de *Crossdressers* de 2007 a 2009 em São Paulo e Rio de Janeiro. Nesse momento, havia uma polêmica devido ao fato de a diretoria conceder entrevistas à mídia impressa ou televisiva em nome do BCC⁶. Com a exposição do clube, houve um fluxo enorme de pedidos de aderência de novas candidatas, o que também gerou revolta em outras *crossdressers* que prezavam por um certo tipo de anonimato. A autora descobriu que a maioria das pessoas que faziam *crossdressing*

⁵ A palavra *nick* é muito conhecida entre os usuários de internet em chats e salas de bate-papo pelo uso em conjunto com *name* e tornando-se *nickname*, o que significa *apelido* (Carvalho, 2023).

⁶ *Brazilian Crossdresser Club*. Segundo minhas pesquisas em sites como *Google* e *Facebook*, o *Brazilian Crossdresser Club* não existe mais. Nada foi encontrado em relação à articulação online do clube etnografado por Anna Paula Vencato (2009a).

tinham um bom padrão de consumo e pertenciam, em maioria, à faixa dos 50 anos. “Com relação à classe social, caso observado o padrão de consumo aparente dessas pessoas, pode-se pensar que pertencem quase sempre, às classes médias [...], a maior parte se situa na faixa dos 50 anos” (Vencato, 2009b, p. 111).

[...] foi comum a negação à ideia de uma associação entre *crossdressing* e fetiche. Para elas, o objetivo do clube não era proporcionar encontros sexuais para as associadas. É como se uma “*crossdresser* de verdade” fosse, ao mesmo tempo, um modelo de feminilidade imbuído de atributos que a tornariam atraente para outros homens, mas que, ao mesmo tempo, fosse casta e quase “assexuada”. A ideia de Sodoma e Gomorra diz respeito tanto à falta de adequação das candidatas a fazer parte do grupo seletivo de “reais” quanto à possibilidade de estarem ali com propósitos distintos daquele de apenas “se montar lindamente”, conforme ouvi inúmeras vezes. Ainda, sobre as virtuais sempre recaía a suspeita de que poderiam ser homens “disfarçados de cds” que procuravam encontros ou, mesmo “cds fetichistas” que queriam “transar montadas”. (Vencato, 2015, p. 38)

Assim, percebemos que as *crossdressers* da década retrasada ainda entendiam suas sexualidades de forma não relacional de suas expressões enquanto *crossdressers*.

Vemos aqui uma clara fração entre os dois termos. As *crossdressers*, estudadas por Vencato (2009a) e Kogut (2006) durante a primeira década deste século, preferem se “transformar em uma linda mulher”, sem conotação sexual. Já as cdzinhas têm sua montagem fortemente ligadas a performances sexuais.

Borramento transgênero

Como aponta Vencato (2015), a maioria das *crossdressers* que ela conheceu recusam a transexualidade⁷ para seus próprios corpos. Elas sempre repetiam para a antropóloga que não eram transexuais ou travestis. “No entanto existem *crossdressers* que fazem Terapia Hormonal (TH), como algumas estudadas por Anna Paula Vencato (2009a) e Garcia et al. (2010) e travestis que não optam pela TH” (Azevedo, 2020, p. 10).

⁷ Transexual é uma pessoa que não se identifica com o sexo biológico com o qual nasceu, ou seja, é alguém que não se sente adequado ao gênero que recebeu no nascimento. Assim, podemos dizer que uma pessoa é definida como transexual quando sente desconforto com seu sexo biológico. Por exemplo: uma pessoa nasce biologicamente mulher, mas não se reconhece dessa forma. Apesar de ter nascido com a genitália feminina, sente-se um homem. (Transsexual, [2024]).

Vencato (2009a) e Garcia et al (2010) têm estudos relacionados às *crossdressers* dos anos 90 e 2000, que em sua maioria eram homens héteros, e até mesmo assumir-se homossexual dentro destes grupos e clubes era considerado uma bizarrice. Estas *crossdressers* (homossexuais) sofreriam retaliações, pois as *crossdressers* retratadas por essas autoras, geralmente eram pais de família.

Contudo, o *crossdressing* é para muitas mulheres trans uma *porta de entrada*. Através de pesquisas feitas na blogosfera, Marcela Barbosa observa:

Apresentaram-se também mulheres trans que ainda gostam de falar sobre a prática do *crossdressing* por esta ter sido a sua “porta de entrada” e experimentação do universo feminino, propiciando a descoberta de que gostariam de se assumir como mulheres. A advogada transexual Luisa Stern conta em seu blog cultura cd.com como sempre se sentiu uma mulher e que a comunidade *crossdresser* a acolheu em uma época em que gostava de se montar em casa. Aos poucos percebeu que, para além de gostar de vestir roupas e acessórios femininos, queria viver totalmente como mulher. (Barbosa, 2014, p. 18)

Vencato (2009b) alerta para o fato de que existem diversas formas de praticar o *crossdressing*, de maneira que essa prática, dependendo do grupo, assume formas diferentes. Em sua tese de doutorado, a antropóloga ainda usava o termo “GLS”, era o ano de 2009. Hoje é inviável não pensar em inserir as iniciais dos outros grupos da sigla: LGBTQIAPN+. Esse *higienismo* usado na sigla pode nos mostrar como as coisas mudaram rápido. A escolha do termo *higienismo* se revela pertinente ao analisarmos a evolução da terminologia relacionada às identidades de gênero e orientação sexual. A sigla GLS (gays, lésbicas e simpatizantes), amplamente utilizada em décadas passadas, não implicava na inexistência de outras identidades, como as pessoas trans, *queers*, bissexuais, entre outras formas de expressão de gênero. Estas identidades já existiam e estavam presentes na sociedade, no entanto, permaneciam invisibilizadas pela limitação da sigla utilizada. Essa ocultação pode ser vista como uma forma de higienismo social, onde apenas certas identidades eram reconhecidas e legitimadas, enquanto outras eram marginalizadas e excluídas do discurso.



Etnografia *on-line*: reflexões metodológicas

Carla de Souza e Tiago Duque (2020) fizeram uma etnografia no Bate-Papo UOL na região pantaneira e fronteira de Corumbá. Quando essa pesquisadora usou o *nick Carolzinha*, vinte e seis usuários, de trinta e dois que estavam *on-line*, entraram em contato com ela. Tendo vinte e cinco desses usuários apelidos descritos no masculino, ela repetiu o nome em outra oportunidade e seu empreendimento fora um “sucesso” novamente; quando, entretanto, a pesquisadora usou *nicks* como *Laura* e *Flor*, ela não foi contatada por tantos usuários. Os autores cunham o termo “performance geracional”:

[...] é um marcador social da diferença que se destaca em usuários/as dentro do campo apresentado na etnografia *on-line*. Isto é, foi observado que há uma maior procura por pessoas que colocam seus *nicknames* no diminutivo e, geralmente, esta procura parte de *nicknames* no masculino, sobretudo quando o *nick* se expressa ser do gênero feminino. Dito de outra forma, quando a pesquisadora utilizou de apelidos que a descrevia no feminino e diminutivo, como quando usou “Carolzinha”, a procura de usuários no masculino aumentaram. (Souza; Duque, 2020, p. 16)

A sala do Bate-Papo UOL traz certo obscurantismo em relação à identidade das pessoas. Ninguém é de ninguém e ninguém sabe quem é o outro, mas, em última instância, o que todos estão procurando é a interação no *real*, ou seja, ao vivo, cara a cara. Sobre isso, Carla de Souza e Tiago Duque (2020) sugerem:

Vemos por outro ponto, a de que não há atriz/ator interpretando, investindo em avatares, criando papéis, pois mesmo que estes sejam escolhidos aleatoriamente com pré-caracteres disponíveis pela plataforma *on-line*, há processos de escolhas subjetivas de pessoas reais, que interagem, através desses “outros corpos”, com outras também reais, no contexto fronteira em questão. Isso faz com que seja legítima a compreensão desse ambiente como uma continuidade de lugares *off-line*, e não uma invenção, um mundo à parte, como já apontado anteriormente. (Souza; Duque, 2020, p. 05)

Sobre as novas formas de pesquisa e o que já se aferiu das relações demarcadas pelos contextos das salas de Bate-Papo UOL, usamos os mesmos autores para indicar que, em vários níveis as salas de Bate-Papo, “não podem ser consideradas num “mundo à parte” (Souza; Duque, 2020, p. 16), pois as práticas sexuais, ou mesmo apenas os encontros, ocorrem em diversas regiões da cidade, em espaços *off-line*, isto é, a sala surge como um medidor dos desejos (Souza; Duque, 2020, p. 17).



Dentro do Bate-Papo UOL existem diversas maneiras de fazer etnografia. Souza e Duque (2020), por exemplo, testaram *nicks* como *Carolzinha*. Também observaram o que se passa de “modo público” nesses chats, já que se pode falar no privado, onde somente as duas pessoas envolvidas podem ler. A observação etnográfica, portanto, foi participante pela presença do *nick* na sala. Mas eles escolheram não interagir ao não responder aos participantes do chat.

Diferença entre transexual, cdzinha e *drag queen*

Neste ponto do texto, é necessário esclarecer que não abordaremos mais o tema das *crossdressers*. A semelhança mais aparente entre as *crossdressers* e as cdzinhas é a *montação temporária*, ou seja, homens que se transvestem de mulher para um evento específico. No entanto, as cdzinhas estão relacionadas à sexualidade, enquanto as *crossdressers* rejeitaram essa associação. Assim, a partir deste momento, focaremos nas cdzinhas.

“Bebidinha na boquinha. A bunda empinadinha. Tô dançando, tô quicando. Atura essa cdzinha”. Esse verso da música *E aí, bebê?*, da *drag queen* Kaya Conky, diz bastante sobre o termo cdzinha. Estas meninas estão mais ligadas à sexualidade, e suas performances estão mais restringidas ao campo do prazer. Espera-se que as *drag queens* não performem somente gênero, mas que também executem outras performances, como a performance visual, ir além do *parecer mulher*, cabelo, maquiagem, expressão facial, dança, entre outros elementos que são esperados das *drag queens*. Esses mesmos elementos não são esperados das cdzinhas. O menos pode ser mais na obtenção de uma aparência feminina natural para quem faz cdzinha; isso não quer dizer que as cdzinhas não convivam com pressões estéticas, há grandes imposições, como afinamento da voz, subserviência na linguagem corporal, maquiagem e o extermínio completo dos pelos e barba.

Os atos “performativos das cdzinhas se apoiam no campo das possibilidades que a montagem estratégica viabiliza, no processo de montar e desmontar o palhaço esporadicamente” (Azevedo, 2020, p. 09). Ou seja, as cdzinhas são homens que se montam de mulher apenas quando desejam ter um encontro sexual com algum outro homem. É justamente nesse campo que há reclamações de mulheres trans; elas dizem que



as cdzinhas têm o privilégio de ser homem de dia e mulheres quando querem, ao contrário delas, que nadam contra a corrente social o tempo todo e não somente quando lhes é útil.

A maioria das cdzinhas começa a exercer o *cding* somente quando estão longe da família. “Nenhuma de nossas famílias sabia dessa expressão transgênero de nossas identidades, muito embora nós já tenhamos nos montados no Brasil, porém com o caráter muito mais artístico, político ou carnavalesco” (Azevedo, 2020, p. 06). Com isso, a autora sugere que as cdzinhas são “personas” escondidas socialmente. Os homens que fazem cdzinha não abrem isso para suas famílias ou amigos, tanto fazer cdzinha quanto estar com uma cdzinha costuma exigir um alto nível de sigilo.

Ao procurar o termo *cdzinha* no Google, dos 10 primeiros resultados, 9 são relacionadas à pornografia, somente o sétimo resultado, de cima para baixo, é referente ao que se produz academicamente sobre o assunto, sendo justamente o artigo de Pietra Azevedo (2020) que ocupa esse espaço em uma página pública da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Nem mesmo produções jornalísticas aparecem nesta lista.

As cdzinhas cuiabanas do Bate-Papo UOL

Existem quinze salas de chat no Bate-Papo UOL destinadas à cidade de Cuiabá, com média de 30 pessoas por sala; às 20h costuma ser o horário de pico, quando todas as salas estão lotadas. Em média, durante o dia, somente sete salas ficam lotadas. Alguns *nicks* se repetem em mais de uma sala, o que nos leva a pensar que a mesma pessoa abre mais de um chat, estando assim presente em mais de um ambiente virtual.

A presença de *nicks* masculinos é predominante nestas salas: *40ãoDeixaMamar*, *BancoMaxo*, *DeixoVoceMamar*, *Diego*, *Felipe*, *Gustavo*, *H busca coroa H*. Esses são alguns nomes presentes no chat. Quando há nomes femininos, na maioria das vezes, vêm acompanhados do cifrão \$, que representa que a mulher está no chat para trabalhar, ou seja, fazer um programa.

Algo que parece óbvio, mas não é citado diretamente por outros autores que fizeram etnografia no Bate-Papo UOL, é que essa comunidade online tem intenções quase que exclusivas para interações sexuais *reais*, a dinâmica que está instaurada é de uma rápida conversa online para depois ocorrer o sexo. O Bate-Papo UOL surgiu em 1996,



portanto há 27 anos, e suas funções continuam quase que inalteradas. Este chat é muito velho para os tempos de internet, sobreviveu à ascensão, apogeu e queda do Fotolog, Orkut, Blogspot e tantas outras redes sociais, mas ao contrário das redes sociais mencionadas anteriormente, o Bate-Papo UOL tem em seus desdobramentos, claras intenções sexuais. O sexo nunca sai de moda e não pode ser substituído por *layouts* mais modernos e eficazes, nem marketing pesado. Há pessoas neste chat com mais de 18 anos de idade, de todas as faixas etárias, como podemos constatar através da etnografia, o que representa a sua vivacidade e renovação.

Neste espaço cibernético, há algo que outras interações na internet não têm, ou melhor, falta algo. O interesse de um pelo outro deve ser despertado somente através de um *nick*, ou seja, poucas palavras ou signos, o que torna o Bate-Papo UOL um lugar de mistério e também de aceitação. O peso, altura, tamanho do pênis, preferências e foto, não estão escancarados no primeiro contato com o outro, como em outras redes sociais, principalmente as de interação de cunho sexual, como os aplicativos *Grindr*, *Hornet* e *Femme*.

A primeira intenção desta incursão etnográfica era conversar com diversas cdzinhas e traçar um perfil geral de quem elas são. Mas durante a pesquisa de campo, fui percebendo que essa abordagem metodológica foi ficando impossibilitada. O primeiro aspecto a ser considerado é que o Bate-Papo UOL aceita cerca de trinta membros que não são assinantes por sala. Se mais pessoas quiserem participar de uma sala lotada, elas devem se *tornar um usuário VIP*, ou seja, desembolsar algum dinheiro pela assinatura. O segundo aspecto, o mais determinante, é que ao contrário do que eu pensei, não era tão fácil assim encontrar as cdzinhas no chat. Quando pensei na pesquisa, a impressão que tive é que sempre havia alguém que era cdzinha nesses chats. Mas não foi exatamente isso que aconteceu. De qualquer maneira, encontrei algumas cdzinhas pelo chat, interagi diretamente com elas. As perguntas eram feitas no chat mesmo, sem a interação por meio de webcam. Portanto, não tive contato com a aparência física dessas cdzinhas.

Nas primeiras incursões no chat, entrei com o *nick*: *cdzinhas?*. Minha intenção era achá-las, não que me confundissem com uma. Neste *nick*, eu era abordado diversas vezes por muitos homens. Pude aferir, sem querer, a grande busca por cdzinhas. Consegui abordar uma cdzinha com esse *nick* e expliquei que eu estava em uma pesquisa de

faculdade. Mas os homens do chat mandavam tantas mensagens no privado que eu tive que mudar de estratégia e troquei meu *nick* para *proкуро cds*.

A primeira cdzinha que abordei foi muito solícita em me atender e, por vezes, ao responder a uma pergunta, já estava ávida por responder à próxima. Seu *nick* era *Rabudo de Sainha Sig*, então, vamos usar a linguagem no masculino, visto que ele se identifica como rabudo. Ele me disse que não era cdzinha. As aspas marcam o uso dos termos de nossos interlocutores. Ele só usa *sainha*, por que os “machos gostam”. Ninguém, além de seus “comedores”, sabe que ele usa *saia*. Na cama, ele se considera versátil. Então lhe perguntei se quando ele está de *sainha* faz ativo, e ele me respondeu que quando está com essa vestimenta é exclusivamente passivo. Sua sexualidade não é hétero, nem bi, nem gay, é livre. Seu público, em maioria, é homem hétero casado.

Pesquisador: Por que você acha que esses homens procuram alguém de *sainha* ou mesmo as cdzinhos?

Rabudo de Sainha Sig: Eles procuram alguém para ser a puta deles. As esposas em casa não usam roupas curtas e etc... Eles admiram, mas não aceitam que suas esposas façam o mesmo⁸.

Quem está de *sainha* nessa relação se transforma automaticamente no polo feminino, este que só pode ser passivo. Sem esse adorno corporal, a dinâmica sexual, muito provavelmente, seria completamente outra. A *sainha* transforma nosso interlocutor em uma mulher para as cabeças de seus pares sexuais.

Outra cdzinha que pude abordar apresentava-se através do *nick*: *CDzinha Ker Carona*. Então, eu lhe pergunto: “Como você está?”. Ela responde: “Estou muito a fim de imaginar uma fantasia bem safada... rrsrs... seu dote?”.

Essa cdzinha tem quarenta e nove anos, conta praticar o *cding* há uns dez anos. Faz isso por sentir “tesão em ser dominada”. Nunca saiu montada na rua e nem tem vontade. Sua cdzinha tem como finalidade “realização de fetiches”. Ela é bissexual, mas “com homem é muito passivinha”. Foi casada com mulher durante dez anos. Atualmente está solteira. Descobriu o *cding* através de pesquisas na internet. Pergunto a ela por que

⁸ Os típicos erros de ortografia praticados no Bate-Papo UOL foram corrigidos para melhor compreensão da(o) leitora(o).



os homens se interessam em sair com as cdzinhas; ela conta que a maioria são homens casados e “normalmente as esposas não curtem anal, principalmente os bem-dotados”.

Ainda com o *nick procuro cds*, fui abordado por *Educado*, que dispara: “pra que cd se hoje em dia tem pen drive?”. *Homem ksado* também me aborda e diz que nunca transou com homens, mas que seu sonho é ser uma cdzinha. *Erika cdzinha* também me diz “oi”.

As barreiras do prazer

Podemos nos perguntar por que esses homens heterossexuais e casados extrapolam a barreira do que é uma conduta sexual desejável somente no obscurantismo social proporcionado pelo Bate-Papo UOL.

Marcelo Natividade e Leandro Oliveira (2013), em *Diferenças indesejáveis: reinventando a “ameaça homossexual” em tempos de cidadania LGBT*, mostram que no Brasil existem alguns paladinos da heterossexualidade que pregam a inteligibilidade, a materialidade e a importância do sexo biológico. Alguns teólogos, psicólogos, pastores, parlamentares etc. formam uma complexa rede de articulação e são propulsores de discursos homofóbicos. “Uma compreensão socioantropológica da homofobia deve [englobar] aspectos fenomenológicos, sociais, culturais e políticos como interdependentes, construindo associações nos pontos de aparente descontinuidade” (Natividade; Oliveira, 2013). O termo homofobia deve ser contextualizado em uma forma social muito recente, os autores mencionam Marcel Mauss, ao dizer que a homofobia pode ser considerada um fato social total, já que envolve a cultura em níveis corporais e subjetivos.

Para Michel Bozon (2004), o Ocidente irá reter duplamente essa oposição radical entre o sexo no casamento e o fora do casamento. O casamento sendo o arranjo exclusivo do sentimento amoroso e do desejo, assim como essa tensão dialética entre o amor-sentimento e amor-carnal. Na Idade Média, as casas tinham um grande ambiente comum, e a sexualidade não era exercida com o segredo do *entre quatro paredes* como é hoje. Resultando daí duas esferas da vida humana, uma íntima e secreta e outra aberta; um comportamento clandestino e outro público.



A medicina, durante o século XIX, reforça o que é *normal* sexualmente, discurso que deságua em políticas públicas que intencionam controlar a sexualidade das pessoas. A religião começa a tonificar o *espaço de confissão*, confissões essas quase sempre sexuais. Mesmo espaço exercido pelo divã do *setting* analítico. O que Bozon faz é um contra-fluxo ao materialismo, pois defende a ideia de que nós não conseguimos acessar a totalidade da realidade, o que racha os conceitos dicotômicos de macho e fêmea. Conceitos estes que balizaram o nível evolucionar dos povos para o Ocidente, como mostra Estevão Fernandes (2017), em seu livro *Existe índio gay?: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*.

No capítulo *A governamentalidade*, de *Microfísica do poder*, Michel Foucault (1979) reexamina as ideias fundamentais que ajudaram a pensar os Estados modernos. Entre os autores que contribuem para suas conclusões nesse capítulo, destacam-se especialmente Maquiavel, Guillaume de La Pirriére e Rousseau, cujas teorias e conceitos foram visitados e revistos por Foucault para elucidar sua própria visão sobre a governamentalidade e suas implicações no contexto contemporâneo.

Através do trabalho de Rousseau, Foucault sugere que, desde os séculos XVI e XVII, governar um Estado significa estabelecer a economia ao nível geral do Estado. Para tanto, os governos passaram a vigiar os habitantes, as riquezas e os comportamentos individuais e coletivos, de forma a controlar as pessoas tão atentamente quanto o pai de família. Quesnay foi um autor do século XVIII que usou a expressão “governo econômico”. Para Foucault essa expressão usada pelo autor, é precisamente uma forma de dizer que a arte de governar é a arte de exercer o poder segundo o modelo de economia (Foucault, p. 279-80, 1979).

Considerações finais

A principal motivação para as pessoas que se identificam como cdzinhas começarem a se vestir como mulheres é a busca por um *homem de verdade*, ou seja, alguém sem comportamentos considerados femininos. Como gays ou bissexuais, as cdzinhas encontram dificuldades em atrair esses indivíduos, o que as leva a adotar uma performance transidentitária. Como reiterado por nossas interlocutoras, os parceiros sexuais que elas encontram no Bate Papo-UOL se autodeclaram heterossexuais.



O autor Gibran Teixeira Braga (2015, p. 20) sugere que modelos normativos coexistentes de parceria homoerótica podem ter uma aproximação com práticas heterossexuais pelo tradicionalismo de colocar em oposição pares passivo/feminino e ativo/masculino. Ou seja, a masculinidade depende da feminização do outro. Como nos foi relatado pelas nossas cdzinhas, para seus parceiros, elas não representam um homem, mesmo que aquela seja somente uma identidade sexual completamente passageira e efêmera.

Percebemos que o termo *cdzinha*, além de ser uma forma de abrigar o termo *crossdresser*, como mostra Azevedo (2020), é uma performance geracional. Souza e Duque (2020) nos mostram como o “inha” equivale a mulheres novas no Bate-Papo UOL. Ademais, o *inha*, no mundo da prostituição online, também é uma instituição estabelecida. *Vanessinha\$* e *Carolzinha\$* são *nicks* comuns do Bate-Papo UOL. Geralmente, o *inha* vem acompanhado pelo cifrão “\$” ou do *pg*, o que indica que essas mulheres estão no chat para trabalhar. Aliás, na maioria dos casos, qualquer *nick* feminino é usado por garotas de programa, o *inha*, no Bate-Papo UOL, reduz o papel da mulher frente ao homem, concedendo poder a ele, mesmo que somente na fantasia.

Contudo, isso não significa que quem está atrás da sua *cdzinha* não está tendo prazer e exercendo poder. Nestes momentos performáticos de completa subversão das lógicas sexuais, as *cdzinhas* fazem o que querem e quando querem, atraindo aqueles homens que estariam fora do radar de atração se elas não estivessem performando feminilidade. Nas conversas que tive com as *cdzinhas* no chat, elas foram diretas no que queriam e como queriam as coisas, como demanda nossa interlocutora através do *nick*: *Cdzinha ker Carona*, e quando ela já inicia a conversa perguntando o tamanho do *dote*.

Além de demandas, principalmente sexuais, não pude aferir outros aspectos de suas personalidades, isso também seria bastante difícil, pois parte importantíssima dessa prática é o sigilo; as *cdzinhas* não são suas identidades públicas, o apreço pela privacidade das relações é parte estruturante desses *intercoitos*. O fetichismo que as *cdzinhas* desempenham é claro, mas ainda não conseguimos estabelecer quais tipos de relações elas realmente querem estabelecer com seus corpos e com os outros.

A fração entre os dois termos: *crossdresser* e *cdzinha* é clara, porém percebemos que é recente, as *crossdressers* dos anos 90 e 2000 parecem ter desaparecido da internet,



mesmo seus sites não existem mais. Os trabalhos de Kogut (2006) e Vencato (2009a) registraram *crossdressers* que se envergonhavam da publicização de suas práticas, porém, hoje, vemos homens vestidos de mulher em horário nobre na TV, são as *drag queens*, muitas dessas estão estampando capas de revistas, e isso faz diferença. É, portanto, mais fácil assumir as *montações* e suas potencialidades, inclusive as sexuais. Onde e como estão aqueles homens que são as *crossdressers* dos anos 90 e 2000 são perguntas que obviamente estão fora das capacidades desta pesquisa, mas em quinze anos muitas coisas mudaram.

Pudemos perceber a vivacidade do Bate-Papo UOL e sua renovação geracional, não houve tantas pessoas que se identificam como cdzinhas que pudemos abordar, mas organicamente fomos confrontados por outras formas de performances sexuais e por pessoas que queriam trocar ideias sobre como e por onde começar a ser cdzinha. Tanto as cdzinhas quanto quem se interessava em ser cdzinha tinham idades entre vinte e cinquenta anos.

“Todos nós nascemos pelados e o resto é drag” é uma frase célebre de RuPaul. Tal pensamento nos mostra como a maquiagem, ou mesmo uma *sainha*, são atos performáticos que embaraçam completamente as relações de gênero.

Este artigo não tem a intenção de esgotar os estudos das cdzinhas cuiabanas e muito menos das cdzinhas brasileiras, contudo, esse grupo de pessoas com certeza é uma nova expressão de gênero que vem aparecendo com muita força na internet. Na rede social X (antigo *Twitter*), existem milhares de perfis de cdzinhas que compartilham suas experiências sexuais através de vídeos, e muitas delas vendem esses conteúdos estendidos em plataformas de vídeos adultos, como o *Privacy* e o *OnlyFans*. Recentemente, uma cdzinha foi assassinada na cidade de Balneário Camboriú (SC), o site *Camburiú News* (2024) anuncia: “Vida de riscos e fetiches: a trajetória fatal de ‘Phamella Cdzinha’. Crime brutal em Balneário Camboriú: crossdresser Phamella Cdzinha encontrada morta em seu apartamento”. Phamella vendia conteúdo adulto através das plataformas, e o site sugere que ela “vivia uma existência marcada pela promiscuidade e pelo vício em situações extremas”. Estudar as cdzinhas pode, no futuro, contribuir para que essas pessoas tenham existências mais dignas e plenas. Alternativamente, suas vidas podem continuar a ser caracterizadas pela necessidade de sigilo e privacidade.



Referências

AZEVEDO, P. “Fazendo a linha cdzinha”: performance transidentitária de crossdressers brasileiras em Lisboa/PT. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Natal, v. 7, n. 12, p. 1-28, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufm.br/equatorial/article/view/18510>. Acesso em: 14 fev. 2023.

BARBOSA, M. T. M. **A prática crossdresser na blogosfera: um estudo baseado em análise de blogs crossdressers**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

BATESON, Gregory. **Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné**. São Paulo: Edusp, 2006.

BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

BRAGA, G. T. “Não estou cobrando o que eu não posso dar”: masculinidade simétrica no homoerotismo virtual. **Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, v. 21, p. 225-261, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/qLwdXXf5PYjLQ3YLdMJ6G8Q/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 24 nov. 2024.

CAMBORIÚ NEWS. Vida de riscos e fetiches: a trajetória fatal de Phamella Cdzinha. **Site Camboriú News**, postado em 04. jun. 2024. Disponível em: <https://camboriu.news/vida-de-riscos-e-fetiches-a-trajetoria-fatal-de-phamella-cdzinha/>. Acesso em: 28 jun. 2024.

CARVALHO, Igor. Vocabulário: Nick. **InfoEscola**. 2023. Disponível em: <https://www.infoescola.com/ingles/vocabulario-nick/>. Acesso em: 28 jun. 2024.

CHARLES, RuPaul. **A casa dos significados ocultos**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2024.

CONNEL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

FERNANDES, Estevão R. “**Existe índio gay?**”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GARCIA, M. R. *et al.* “De sapos e princesas”: a construção de uma identidade trans em um clube para crossdressers. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 80-104, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293322979005>. Acesso em: 16 mar. 2023.

KOGUT, Eliane C. **Crossdressing masculino: uma visão psicanalítica da sexualidade crossdresser**. 2006. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) — Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Diferenças indesejáveis: reinventando a “ameaça homossexual” em tempos de cidadania LGBT. *In*: NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013, p. 73-120, 2013.



SOUZA, C. C. de.; DUQUE, T. “Alguém a fim?”: uma etnografia on-line em salas de bate-papo na fronteira Brasil-Bolívia. **Revista De Antropologia**, São Paulo, v. 63, n. 2, p. 1-19, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170814>. Acesso em: 14 fev. 2023.

TRANSEXUAL. *In*: Significados. **Dicionário Online de Português**, [2024]. Disponível em: <https://www.significados.com.br/transsexual/>. Acesso em: 28 jun. 2024.

VENCATO, A. P. Entre “reais” e “virtuais”: noções sobre risco e verdade em um clube brasileiro para crossdressers. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, v. 44, p. 367–390, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8637378>. Acesso em: 14 fev. 2023.

VENCATO, A. P. “**Existimos pelo prazer de ser mulher**”: uma análise do Brazilian Crossdresser Club. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009a.

VENCATO, Anna Paula. Negociando desejos e fantasias: corpo, gênero, sexualidade e subjetividade em homens que praticam crossdressing. *In*: DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009b. p. 93-116.

Recebido em: 01/07/2024.

Aceito em: 13/09/2024.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70710.p239-256>

A QUEM PERTENCE O PARDO NO BRASIL?

TO WHOM DOES THE PARDO BELONG TO IN BRAZIL?

Henrico Iturriet *

Rafael Cardiano **

Resumo

A análise utilizada para a formatação desta pesquisa está invariavelmente ligada à composição reflexiva da autocrítica sociológica, que caminha permanentemente com a história e refaz seus objetos à medida que a realidade se transforma em concomitância entre esses processos. Portanto, ao questionar a categoria parda e a maneira pela qual ela está em disputa na política brasileira, a formulação de uma ideia de pardo-dilema confunde e impede a articulação de um movimento político negro brasileiro. O objetivo deste trabalho é analisar essas instâncias e questionar de que lado o pardo brasileiro está na luta política. Para tanto, foram utilizadas referências teóricas-metodológicas diversas, construindo-se num amplo diálogo que tomou a forma de um estudo teórico materialista, visando, primeiramente, a esclarecer a historicidade dos termos e, posteriormente, compreender como o caráter histórico da identidade está ligada à luta de classes brasileira.

Palavras-chave: pardo; raça; sociologia negra; decolonial e contracolonial.

Abstract

The analysis used for the formatting of this research is invariably linked to the reflective composition of sociological self-criticism, which permanently walks with history and remakes its objects as reality transforms in concomitance with these processes. Therefore, by questioning the *pardos* category and the way it is disputed in Brazilian politics, the formulation of a *pardos-dilemma* idea confuses and hinders the articulation of a Brazilian Black political movement. The objective of this work is to analyze these instances and question which side the Brazilian “*pardos*” stands on in the political struggle. For this purpose, various theoretical-methodological references were used, constructing a broad dialogue that took the form of a materialist theoretical study, aiming, firstly, to clarify the historicity of the terms and, subsequently, to understand how the historical character of identity is linked to the Brazilian class struggle.

Keywords: pardo; race; black sociology; decolonial and counter-colonial.

* Bacharel em Sociologia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER), Brasil. E-mail: henricoi@hotmail.com.

** Graduando em Administração pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Brasil. E-mail: rafaelcardiano.aluno@unipampa.edu.br.



Introdução

A questão racial brasileira é amplamente discutida nos fóruns de ciências sociais em todo o país. Com a criação de um Ministério da Igualdade Racial em 2023; com a liderança de ministros negros significativos em dois ministérios: Anielle Franco e Sílvia Almeida, é impossível negar a representação expoente dessas figuras na ascensão da história brasileira. No entanto, como proposição analítica, o objetivo desta pesquisa é examinar o fator da percepção como forma de leitura social, aplicada no espectro brasileiro de cores e à especificidades orgânicas da formação racial e social brasileira, em comparação com outros países da América Latina e do Norte global, a fim de compreender a dinâmica da justaposição de interpretações com significados ideológicos sobre os indivíduos que são classificados como pardos.

Dito isso, o pensamento construído neste trabalho privilegia as teorias decoloniais e as bases do racismo estrutural brasileiro, ao mesmo tempo em que questiona os termos propostos inicialmente pela ancestralidade negra militante na formação histórica dos saberes políticos negros brasileiros, a fim de determinar uma constelação ideológica-política sobre o pardo brasileiro e de que forma essa disputa se apresenta como uma ferramenta ideológica da branquitude, herança de um passado escravagista e de atualizações sistemáticas e históricas que o termo *raça* propõe ao ser inventado e articulado como instrumento de desigualdade social e existencial.

Para tanto, baseamo-nos em pesquisas bibliográficas extensas, que cobrem a historicidade do pensamento negro brasileiro, com o objetivo de extrapolar as limitações da composição teórica, utilizando termos que se influenciam e se tornam novos, partindo da perspectiva de formulação de uma nova linguagem do oprimido, formalmente necessária para a prática da liberdade e da reformulação constante dos movimentos negros e latino-americanos. Assim, a formulação da pergunta mediadora, que se segue ao longo de todo o corpo do trabalho, centra-se na figura política do pardo, ainda pouco trabalhada por um dilema político de difícil definição na sociedade brasileira de classes. A escolha pela metodologia qualitativa primou-se enquanto possibilidade de um trabalho teórico orientado para a construção de uma classificação política, vide a pigmentocracia, para a



compreensão da totalidade que envolve os processos de racialidade e de classe no Brasil contemporâneo.

Os pesquisadores no passado, traçados na seção seguinte deste trabalho, tiveram grande dificuldade em compreender a maneira pela qual o pardo brasileiro se delimita enquanto dilema teórico, muitas vezes sobrevoando a questão política, desconsiderando a possibilidade de sua interpretação ambígua como *locus* do modo de interpretação na inserção social de seu status. Devido às considerações de apoio a esse problema acadêmico, e a realidade do aumento do número de autodeclarações de pessoas pardas, surge a questão: a quem pertence o pardo brasileiro?

O racismo como estrutura fundante

Com o intuito de discorrer sobre as bases necessárias para a articulação da classificação *pardo* na sociedade brasileira, é importante expor os diferentes pontos de vista na interpretação das ciências sociais sobre o pardo e de que forma elas devem ser analisadas como um proponente crítico de movimento político, afinal, não existe consciência negra sem política (Gordon, 2023).

Quando refletimos sobre a constância do termo miscigenação no imaginário popular brasileiro, muitos ainda confundem as classificações sociais que emergem quando a autodeclaração se mostra presente, confundindo o preconceito de origem, com os preconceitos de marca (Nogueira, 2007; Daflon, 2014). Este é um argumento válido quando a ideologia racista instaura em seus ideólogos a perpetuação de ideias eugenistas, higienistas e de superioridade racial, que confundem o construtivismo social da raça e *biologizam* o processo de heteroidentificação como carga genética requerida (Munanga, 2020).

Nesse caso, poderia ser utilizado o argumento que o negro não existe porque todos nós somos miscigenados, e isto é um fato usado de maneira tendenciosa, pois é verdade que todos somos miscigenados quando analisado de maneira genética (Gordon, 2023; Munanga, 2020), mas igualmente falso quando considerado de maneira social (Munanga, 2020).



Por fazer parte do senso comum, essa articulação nada mais é do que enviesada por condicionantes sociais manejáveis desde a estruturação da história colonial brasileira e da maneira com que se produzia e produz a criação do *outro* como parte de oposição-dominado no cenário da colônia exploratória brasileira (Gonzalez, 2020; Carneiro, 2005).

Os efeitos primordiais do *pôr em xeque* as autodeclarações de pessoas pardas se tornou base para a direita brasileira questionar a Lei de Cotas (Brasil, 2012), e se tornou um dos maiores centros oposicionistas e de confronto teórico-político na realidade brasileira após os anos 2000 (Jesus, 2021; Carneiro, 2011; Campos, 2013). Essa disputa, com certeza, não é por acaso. Sendo a formalidade desse questionamento político, vale ressaltar que todo o processo de *recobrança* da materialidade da identidade de um indivíduo está ligado aos objetivos concretos que o fazem se separar de outro tipo de classificação de Eu.

Enrique Dussel (1995) questiona essas ideias sinalizando uma maneira de classificação do que seria o Ser *moderno, civilizado* e, porventura, *branco* (Gordon, 2023). Para Dussel (1995), pela maneira pela qual houve a invenção das estruturas de opressão da América Latina como um todo, era necessário um tipo específico de generalização que impusesse o sentido de dominador-dominante, descrito por Hegel e salientado por Marx e Engels (2019). Nessa configuração, todo tipo de identidade latino-americana está ligada com a face de existência referenciada pelo Ser euro-moderno-colonial, ou seja, está ligado a um caráter de submissão frente às oportunidades ontológicas de construção de Ser que foram sistematicamente negadas e continuamente atualizadas nos mecanismos ideológicos dos eixos de poder.

Além disso, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009), ao pensar sobre a colonialidade do poder e a sua influência para a invenção das Américas, teoriza sobre o papel central da formalização das Américas para a constituição de uma identidade euro-moderna-colonial. Ou seja, a partir da invasão de Cristóvão Colombo ao que hoje chamamos de América, a história toma o rumo de se estruturar partindo do ponto de vista do capital (Mészáros, 2007), além dos outros tipos de classificações principais que se intercalam numa teoria primordialmente interseccional que não perde de vista a necessidade de uma sociedade racista, patriarcal, branca, heterocêntrica e colonial (Quijano, 2009).



Tanto que ao discorrer sobre as correntes teóricas principais das ciências sociais ocidentais, Quijano expõe as generalizações exageradas que assimilam (no sentido pejorativo do termo) povos inteiros que constroem a sua história e que são negados, persistentemente, os mecanismos de orientação autônoma de seus saberes (Quijano, 2009).

Nesse sentido, há uma significação expoente no termo raça para todos os países que foram colonizados: estes fundam-se em sua estrutura como uma organização racista que precisa de um ideal específico para se reproduzir e se perpetuar, e, nestes casos, o que foi privilegiado pela sua expoente dominação narcísica foi o Branco. O *Branco* aqui é escrito em letra maiúscula porque ele não determina toda a pessoa branca vista como indivíduo.

Além disso, o *branco* nada mais é do que uma generalização fundada por ele mesmo. O que difere o *branco* do negro são as condições objetivas de recobrança da autonomia da história da branquitude em torno do genocídio e etnocídio negro e indígena, acometidos ao longo de mais de 500 anos desde a instauração do racismo como forma de organização capitalista e branca (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2021; Nascimento, 1978; Carneiro, 2011; Munanga, 2020; Schwarcz, 2012; Moura, 2019). Essa branquitude construiu as estruturas de dominação que estão vigentes até hoje, e instauraram uma instituição poderosa que toma as rédeas da história como se fossem exclusivamente sua, e a utilizam como referência para a formação da identidade de outras pessoas brancas para a perpetuação das características narcísticas que fortificam a lógica binária entre brancos e negros (Bento, 2022; Gonzalez, 2020; Gordon, 2023).

A branquitude está presente como centro exponencial de poder na estruturação das Américas, justamente por terem feitos os empreendimentos materiais que formaram o sentido da colonialidade e edificaram as estruturas de dominação existentes em solo brasileiro. O caráter de colônia de exploração na história de formação do Brasil perdurou por uma desigualdade econômica estratificada para todo o grupo racializado neste país (Fernandes, 2021; Furtado, 2007; Ribeiro, 2017; Gonzalez, 2020; Oliveira, 2013; Prado Jr, 2011). O Brasil foi o país que mais transportou africanos escravizados durante os séculos (Munanga, 2020; Schwarcz, 2012; Fernandes, 2020; Oliveira, 2013; Moura, 2019).



A manutenção nos moldes da sociedade neoliberal não param de precarizar os negros nos mecanismos de trabalho, a própria branquitude é o sinal disso (Bento, 2022). Ademais, a branquitude não é um proponente social exclusivo do Brasil. Nos Estados Unidos, pensadores negros já demonstravam o caráter ativo da supremacia branca e as imposições que estes impunham aos negros de lá (Al-shabazz, 2020; Davis, 2016; Gordon, 2023; hooks, 2017; West, 2021). E as análises feitas na América Latina reproduzem esse sentido econômico lado a lado da caracterização racial e dos mecanismos de racialidade das pessoas negras e pobres (Daflon, 2014; Telles; Silva, 2021; Gonzalez, 2020).

Agora, para além do sentido econômico, vale salientar o caráter construtivista da miscigenação e seus respectivos tratamentos dentro do espectro do estruturalismo do racismo à brasileira. A miscigenação foi entendida por Munanga (2020) como um processo social-ideológico que construía figuras intermediárias em meio ao espectro de cores brasileiras, principalmente pelo projeto político-social racista que se configurava na lógica do branqueamento. O branqueamento nada mais é do que a busca por *embranquecer* de toda forma possível como mecanismo de defesa autosabotadora que busca um ideal de Eu impossível de ser concretizado devido às condições sociais objetivas da realidade social que privilegiam o branco como existente e o restante como nada (Souza, 2021).

O branqueamento teve sentidos diversos e ele está invariavelmente ligado à construção social e de significação da miscigenação: é a partir do Estado brasileiro que seu entendimento como mecanismo de classe dominante se torna claro (Schwarcz, 2012; Munanga, 2020; Moura, 2019). O Estado se dividiu em várias frentes enquanto sua formação, que foi calcada no estupro de mulheres negras, seguindo o modelo da Casa-Grande (Schwarcz, 2012; Munanga, 2020; Moura, 2019; Gonzalez, 2020; Nascimento, 1978).

Esse processo sucedeu a prática do cunhadismo contra os povos originários, que se tornaram os primeiros expoentes miscigenados das terras brasileiras (Ribeiro, 2017). Além disso, o pensamento social pré-institucional se configura em uma variedade de ideias racistas ou mitologizantes, que revelam o caráter de percepção da branquitude dominante frente à diversidade existente no Brasil (Munanga, 2020). Muitos,



influenciados pela educação estrangeira que recebiam dos centros racialistas do capitalismo central, consideravam a mistura de raças como uma decadência moral, que, invariavelmente, geraria indivíduos limitados e incapazes de realizar trabalho especializado (Munanga, 2020).

Vale ressaltar que as condições de criação dessa significação estão pautadas na necessidade de status de escravizados para a população negra e indígena, que precisam ser subjugadas a fim de serem utilizadas como mão de obra superexplorada, essencial para a condição econômica da acumulação primitiva no Brasil (Furtado, 2007; Gonzalez, 2020; Fernandes, 2021). Nota-se a capacidade articulatória das ideologias nacionalistas, que, nessa época, eram retratadas por uma simbolização do “caráter nacional” (Chauí, 2000), visando uma unificação fechada sobre a população brasileira, construída por esses primeiros estratos da pequena-burguesia brasileira em transição à queda do sentido *agrário essencial*.

Como prática de justificação de dominação (Marx; Engels, 2019), a ideologia se fortificou, perpetuando a condição de subalternidade do trabalho para indivíduos negros, e a total exclusão dos indígenas, especialmente quando eles se mostravam resistentes a serem assimilados pelo sincretismo euro-moderno e pelas forças coloniais (Segato, 2021; Bento, 2022; Ribeiro, 2017).

Fazendo-se compreender o primeiro sentido, o segundo parte de um contexto histórico completamente diferente. Em momentos em que os Estados precisavam de aderência e aliança na transição do capitalismo monopolista para o capitalismo financeiro (Mészáros, 2007), no período do entre-guerras e das diversas crises do capitalismo mundial, as tentativas de captação de capital estrangeiro aumentaram e se justificavam para a consolidação da industrialização em solo brasileiro (Schwarcz, 2012). Por meio de *viralatismos* e más condições de trabalho, era necessário firmar contratos assalariados para criar um novo tipo de demanda de mão de obra, assim como de acumulação: agora, o salário era necessário para garantir o lucro inversamente proporcional (Oliveira, 2013; Marx, 2020).

Nesse contexto, e na corrida pela história do pós-abolição, a condição da população negra brasileira se demonstrava insuperável pelos mecanismos do Estado, que a relegava constantemente à exclusão e ao desaparecimento, para evitar a



responsabilização pelo problema que ele próprio gerou. Frente também à transformação da ideia de “caráter nacional” para a de “questão nacional” (Chauí, 2023), as condições de readequação das ideologias nacionalistas se propunham a se enquadrar num quadro de industrialização, que partiu da Ditadura do Estado Novo até o início dos anos 60, quando o nacional-desenvolvimentismo se propagou como dependência regulada e a identidade nacional formulada pela nova pequena-burguesia na condição pós-primeira e segunda industrialização brasileira. A exaltação do mestiço como subproduto de um brasilismo incipiente e da configuração da classe trabalhadora brasileira, também formada pelo fenômeno do imigrantismo (Moura, 2019; Theodoro, 2022), condensou a experiência negra à negligência e à desproteção.

Então, o segundo significado de raça, partindo do ponto de vista da miscigenação, construiu uma noção de nação mestiça, firmada nessa necessidade imperialista externa de captação de capital para investimento interno (Tavares, 2019) e se perdeu numa hipervalorização do mulato como mito fundador da *democracia racial* (Gonzalez, 2020). Antes que os argumentos salientando a benesse do *mulato* sobre o preto identificado ganhassem força, Theodoro (2022) expõe que as condições de proibição de postos de trabalho formais, a orientação da demanda da força de trabalho disponível em solo brasileiro, e a situação subalterna do servilismo congregado no decorrer do século XIX como política de Estado foram condições criadas pela ideologia desenvolvimentista ao não tratar a questão dos trabalhadores negros no pré e pós-abolição.

Ainda, salienta que os poucos que conseguiram formar uma elite propriamente dita não agregavam substancialmente a um número residual para impactar na estrutura do mercado de trabalho brasileiro. Essa exclusão sistemática, que formou as condições objetivas para a produção e discursos estereotipados sobre a população negra brasileira (Daflon, 2014), está em sintonia com a crítica econômica do século XX, que não percebia as pessoas negras como centrais no debate da desigualdade social no país.

Nesse meio, o *mito fundador* nunca esteve perdido nas antigas percepções dos processos de racialização brasileira. Como é necessário um centro articulador para a composição das outras identidades apagadas, ou seja, do não existente (Fanon, 2022), foi necessário rearticular as *três raças fundadoras* (branca, negra e indígena; também um mito pela não existência de variação genética entre elas) num caminho que contemplasse



a falha do primeiro projeto de branqueamento estatal (Munanga, 2020; Schwarcz, 2012) que *enegreceu* a população, mais do que embranqueceu.

Portanto, a simbolização do racializado no Brasil se transformou com a continuidade histórica referente à necessidade do centro dominante de se perpetuar em seus caminhos como branquitude. Agora, o negro precisava ser fluido para estar presente no controle da imagem e da produção da estereotipia moldada pelo branco (Daflon, 2014; Moura, 2014), assim como da contemplação dos mercados subalternizados que sustentavam todo o mecanismo da economia interna dos centros urbanos brasileiros (Oliveira, 2013; Theodoro, 2022).

Eles colocaram o mulato, a *mistura*, como centro da narrativa racial brasileira em meio ao século XX. Esse novo símbolo, unido às condições objetivas de trabalho e do apagamento da população negra, trazia um significado de nação: não existe problema racial no Brasil. E este negro inventado é, portanto, um mecanismo de articulação negativa a favor da elite dominante que compõe a branquitude, e que incide na leitura social de todos os brasileiros, afinal, ninguém está livre de ser condicionado pela ordem social vigente (Freire, 2022).

Vale destacar que este projeto branco nunca foi admitido sem resistência. A noção do negro invisibilizado é primordial aos lugares de fala e escuta que as narrativas generalizantes atribuem ao senso comum dominante (Ribeiro, 2017; Nascimento, 2021). A contra alternativa ativa do Quilombo dos Palmares lembra constantemente os esforços do Estado brasileiro de exterminar e vigiar continuamente a sua população negra por medo de uma consciência negra ativa (Gordon, 2023), política e que rumava a novas alternativas reais de composição de um novo modelo de sociedade, isto é, ameaçava o mandante de toda estruturação: a branquitude. A manutenção da branquitude só se dá através de uma lógica opressora em que o extermínio e a morte viram política de desaparecimento, invisibilização, e negação do lugar de existência na consolidação de uma identidade plenamente estabelecida (Mbembe, 2018).

Claro que os movimentos de resistência não pararam por aí. o Teatro Experimental do Negro, a Frente Negra Brasileira, o Movimento Negro Unificado, a Imprensa Negra (Gonzalez, 2020), os quilombos (Santos, 2023), os povos originários remanescentes (Segato, 2021), todos mostram uma movimentação de positivação do signo de raça para



a composição de uma luta política em que se constitui a igualdade e a liberdade como horizonte futuro. Ou seja, são os condenados da terra (Fanon, 2022), os oprimidos (Freire, 2022), a população brasileira.

Portanto, é inegável que o racismo no Brasil é estrutural (Almeida, 2020) e que sua composição se perpetua ativamente com todas as outras formas de opressão e dominação existentes na territorialidade brasileira. E com isso, algo se torna notável: a raça só existe através de uma relação social.

A “raça”: análise e desdobramentos de sua construção

As aspas do título remetem a uma invenção, o significado de uma palavra varia de acordo com os discursos que são produzidos sobre o grupo de pessoas que determinada classificação agrupa (Butler, 2022; Foucault, 2021; Segato, 2021). *Raça*, deste modo, é fluida por sua natureza estrutural de atribuição, que é sempre negativa quando parte do centro que oprime e positiva para esse mesmo centro, e que se limita a uma composição fechada se não articulada conscientemente de uma consciência negra passiva, para uma consciência negra ativa, que não instaura os mesmos métodos de identificação e diferenciação referenciados pelo grupo dominante fundante (Segato, 2021; Gordon, 2023; Jesus, 2021).

Um termo recente pode confundir estudiosos do tema e também se inserir numa proposição de senso comum acadêmica que tende a não tomar responsabilidade por seu apagamento: o colorismo. Primeiramente pautado pela norte-americana Alice Walker (2021), o colorismo é um tipo de racismo intragrupo que demonstra o caráter da solidão da mulher preta dentro da negação da mulher negra pelo homem negro, que vira seus olhos para as mulheres brancas e negras claras como objeto de desejo (Goés, 2022). No Brasil, o termo foi usado por Devulsky (2021) para compor uma hierarquia de tons que estavam ligados à miscigenação, e que também atribuí uma violência significativa intragrupo racializado que torna ofensivo o que normalmente se enquadra como microagressões na hora de discorrer sobre as suas consequências.

No entanto, não concordamos que a utilização do termo *colorismo* seja usado como mecanismo estrutural no espectro de fluidez da raça como diluição do seu caráter



ideológico e ontológico na composição das hierarquias e classificações na sociedade brasileira (Goés, 2022). A armadilha da autenticidade da raça e da ambiguidade assumida, é tratada por Goés (2022) enquanto ideologia racista, configurada para estruturar um terreno de competição entre os indivíduos racializados. Preferimos, então, utilizar do seu termo *pigmentocracia* como uma parte de composição da estruturalidade dos países latino-americanos que supõe a utilização da articulação racial usada de maneira dialética pela forma atribuída às negativas da branquitude referente aos grupos de pessoas que a ameaçavam, isto é: nenhum branco ameaça a branquitude, ao passo que este grupo, quando os indivíduos brancos se aproximam dela, são recebidos de braços abertos para compor os mecanismos de poder desta instituição.

Além disso, para superar a contradição da competição a fim de organizar taticamente o grupo dos negros brasileiros, opomo-nos ao termo colorismo como característica estrutural porque ele não abarca a necessidade exógena de configuração branca sem rogar a imposição da armadilha de autenticidade negra nos contextos que se supõe o conflito racial (West, 2021).

O conflito interno do negro observado por Neusa de Santos Souza (2021), em *Tornar-se negro*, demonstra como esta busca de ascensão social pelo ideal branco se projeta na construção psicológica das pessoas negras, que são sempre negadas quando buscam *embranquecer* para tornar-se o ideal de branco que nunca poderão se consolidar. Esta pesquisa demonstra algo muito importante: não é o caráter individual que constrói a lógica da racialização brasileira, além disso, não é sua fundante como proposta de hierarquização. O que Oracy Nogueira constrói na sua teoria é que as violências discriminatórias individualizantes se sobrepõem com uma carga maior para quem possui maiores características fenotípicas negróides (africanas) na aparência estética externa.

No entanto, longe de explicar completamente um sistema racializador assimilacionista, Nogueira constrói uma grade para o fenômenos do colorismo se perpetuar na visão intragrupo negro dentro do movimento negro: a *autenticidade negra* está em quem é mais negatizado, portanto, quem for menos negativo que o indivíduo incidente de violência aparente maior é, portanto, *menos* negro.

A lógica é de separação da generalização feita pela branquitude, que acaba por ignorar o que os proponentes decoloniais e negros latino-americanos demonstraram: o



caráter social de raça é mais complexo do que a simples atribuição de heteroidentificação que a constrói de maneira externa; ela tem suas implicações internas devido à desigualdade ontológica de formação do Ser como mecanismo fundante da lógica racial como um todo, que só permite sua perpetuação e manutenção em meio a relação social que a distingue dos outros tipos de dominação. Logo, a raça é mais do que apenas uma característica analítica com valor pejorativo a fim de determinar lugares subalternizados: ela é o apagamento das formas de humanidades legitimadas pelos grupos que antes da invasão euro-moderna capitalista se diferenciavam através de uma identidade própria que não precisava de designações racializadas para se positivar na instância estrutural (Gordon, 2023).

Essas estruturas permitiam que eles fossem quem eram, sem que precisassem lutar arduamente para que a identidade deles fosse reconhecida. Logo, quando o sistema é dominado por um centro de poder que compõe uma identidade específica dominante que ronda toda a sociedade com sua cara e sua pele, é impossível distinguir o caminho árduo da conscientização e classificações necessárias para superar as formas de hierarquização de seres inexistentes a nível social.

É isso que chamamos de pigmentocracia: um sistema que usa da política de identidade, do caráter ideológico da raça como fundante de uma estrutura num país colonizado que reorienta historicamente as oposições intragrupo e externas em relação a um grupo de Eu dominante, donde apaga e rouba sistematicamente as condições de possibilidade de existir dos outros grupos que por eles foram racializados. É um termo amplo, complexo e ainda em construção, mas nem por isso menos sério.

Portanto, parte de três princípios: as narrativas ideológicas e discursivas da miscigenação criaram uma complexidade de redes de significados perante os corpos racializados, dependendo da posição social que ocupam (Munanga, 2020; Devulsky, 2021; Schwarcz, 2012); confunde primordialmente a categorização *colorismo* como formação da pigmentocracia, a priori, a fim de focalizar a violência intragrupo como o principal proponente de autenticidade negra (West, 2021) dentro dos grupos racializados no Brasil; e figura-se como uma estrutura econômica, patriarcal e racial que agrupa indivíduos de modo abstrato o suficiente para a aniquilação dos seus saberes, modos de ser e de estar (Carneiro, 2005; Gonzalez, 2020; Ribeiro, 2017). Ou seja, torna perpétuo o



presente inautêntico até a formulação de uma consciência negra que ativamente reformula a linguagem em que se enquadra, revaloriza os símbolos que a fundam e articula uma luta organizada para a superação do modelo racial (Haider, 2019; Gordon, 2023).

Além disso, a pigmentocracia se compõe através da estruturalidade do racismo estrutural (Almeida, 2020), ou seja, não é fenomenológica (Mészáros, 2008). Através da concepção fundante e da confusão diferenciadora fenotípica (Nogueira, 2007), o que antes Oliveira (Oliveira, 1974) chamava de “obstáculo epistemológico”, hoje, torna-se uma das principais potências para questionar a atribuição racial: o mulato. Hoje, pardo é nada mais do que uma construção coletiva de percepções historicamente manejáveis e ideologicamente condicionadas, que cria um meio-lugar perante a estrutura pigmentocrática que se estrutura com as mudanças históricas e objetivas da sociedade brasileira, e torna a flexibilização e a permissividade branca as referências para a constituição de identidade como forma de falsa legitimação das pessoas negras brasileiras. Ou seja, é uma forma referenciada, passiva em contraste com a branquitude, e que produz uma falsa consciência que permite a perpetuação do racismo como faceta invisibilizada, característico do racismo à brasileira (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2021). Não é mais um problema metodológico de classificação (Oliveira, 1974), é, agora, um dilema político (Campos, 2013).

O nosso intuito com essa exposição é responder à pergunta: o pardo é negro?

Na condição ontológica de inexistência, sim. Na composição de identidade na lógica pigmentocrática também. Na violência intragrupo, também (há tensões entre pretos e pardos atualmente). Na formação dos ideais negativos pela orientação histórica do termo, também.

O que poderia diferenciá-los?

Em questão de experiência, todo individualismo é diferente. Em questão de abstração de classificação de grupo: o meio-lugar do pardo é regido por uma lógica interna mais profunda da branquitude quando for necessário a diferenciação dele pelos meios necessários previstos pela branquitude para o seu não questionamento. A priori, é um manejo da necropolítica, do uso institucional do termo como legitimador de maior igualdade (mesmo que falsa) e que articula o discurso da inexistência nos entremeios da permissividade e da negação.



A experiência parda: uma dupla negação de um reavivamento ontológico

Ao analisarmos os componentes construídos para compreender a classificação parda brasileira, primeiro, temos que salientar o caráter diferenciador das manifestações racistas e coloristas dentro do espectro de discriminação que esses indivíduos sofrem ao serem dotados de status racial.

A pesquisa feita pelo grupo *Pigmentocracias, Etnicidade, Raça e Cor na América Latina* (PERLA) (Telles; Silva, 2021) foi um marcador importante para compreender como a pigmentocracia atua misturando as ideologias difundidas da mestiçagem no Brasil, além de angariar dados quantitativos sobre um espectro de cores latino-americano que se modela através de uma linha entre o mais escuro dos pretos e o mais claro dos brancos. Se formos usar esse modelo para medir a legitimidade de assunção negra como autêntico ser oprimido, podemos cair numa armadilha ideológica grave para os movimentos negros da atualidade.

Quando Oracy Nogueira (2007) empreende sua pesquisa que demarca a diferenciação dos preconceitos entre os estadunidenses e os brasileiros, a detenção dos saberes sobre a corporalidade através da percepção ganhou um novo sentido de importância na pesquisa negra brasileira (Daflon, 2014). Ao demarcar o preconceito de marca e o preconceito de origem, as formulações de políticas públicas focadas na avaliação dos indivíduos que, a priori, carregam consigo uma marca visível do racismo, ou seja, seu fenótipo, foram individualizadas num aparato estatal que possui duas faces: a heteroidentificação e a autodeclaração (Jesus, 2021).

Esses dois termos foram importantes às pesquisas quantitativas feitas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), porque traçou a contradição existente entre as duas falas, as atribuições de significado de uma corporalidade que se questiona a partir de uma instância externa, afinal, o negro só existe pelo branco (Gordon, 2023), e essa formação racial é base da origem de nossas percepções (Quijano, 2009). O que importa aqui é que estes mecanismos foram utilizados para atribuir indivíduos como essencialmente racializados, partindo do ponto de vista individual de percepção composto pela dialética própria de condicionamento de um contexto específico (Daflon, 2014).



Ou seja, uma pessoa considerada negra no Sul do país poderia muito bem ser interpretada como branca quando reavaliada no Norte do país. Por conseguinte, pessoas que se autodeclaram pardas podem sofrer da instância de negação a partir do ponto de vista externo que busca individualizar a categoria da identidade negra, partindo da referência própria que é embutida em sua leitura: a branca.

Parte da construção de saberes de um movimento negro que buscava a conciliação política entre pardos e pretos se empenhou em demonstrar que as classificações eram aliadas políticas, sobretudo. Em parte, um número de indivíduos que se autodeclaram pardos, que aumentaram com a virada do século e com a aprovação da Lei de Cotas (Carneiro, 2011; Daflon, 2014; Jesus, 2021), sentem-se assimilados quando são considerados negros (Bueno; Saint Clair, 2023). E há um crescimento exponencial desse ressentimento que advém de um lugar psicológico estruturado na história da pigmentocracia brasileira.

Graças à junção dos dois termos, alinhada com grandes esforços dos nossos ancestrais na luta contra o racismo (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2021), há alguns erros de interpretação do sentido ideológico da miscigenação exposto na seção anterior. Por exemplo, quando Abdias do Nascimento (1978) coloca a questão da miscigenação como genocídio negro, ele está salientando o caráter da política de embranquecimento que alinhava uma noção de necropolítica (Mbembe, 2018) aos estupros sistemáticos das mulheres negras para a formação de uma geração de filhos/as/es embranquecidos/as/es. Aliás, outro dado importante na hora de considerarmos uma atualização desses termos na visão dos relacionamentos interracialis na sociedade brasileira, demonstra que, apesar de uma visibilização do racismo em escala nacional, as pessoas ainda preferem que não haja um negro para *sujar o sangue* dentro da família branca (Daflon, 2014). Há uma lógica do embranquecimento ainda viva, que mantém os mitos dos mestiçados pungentes através do imaginário brasileiro.

Por parte de pessoas negras, há a negação da identidade parda justamente por separar uma luta histórica que foi construída com unhas e dentes pelos militantes negros que vieram antes de nós (Gonzalez, 2020; Carneiro, 2011; Nascimento, 2021). Portanto, há uma reivindicação do pardo como expoente de identidade majoritariamente negra, e que disputa e conclama a volta do pardo para dentro das fronteiras do movimento negro



(Akaotirene, 2023). No entanto, os dois conflitos se perdem quando não se aprofundam na instância contraditória que é a categorização racial no estilo fundante da sociedade brasileira.

No momento em que essas duas instâncias brigam, temos a materialização do colorismo, salientado por Devulsky (2021). Mas o que se esconde por trás dele são os sentidos ideológicos da pigmentocracia, que permanecem rogando a identidade branca como formulação da luta política (Gordon, 2023), que se faz referenciar pela perpetuação do seu eixo de poder.

Dessa forma, o indivíduo pardo é um signo não deslegitimado no seu sentido de raça, mas incompreendido fora da luta política que o une à luta política Negra (Com *N* maiúsculo). Portanto, o significado de pardo positivado, além das instâncias dominantes, é a da junção dos pretos e pardos a fim de conclamar um fim ao sistema de hierarquia racial imposta desde o início da história colonial (Quijano, 2009; Dussel, 1995; Segato, 2021; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2011).

Essa luta política é individualizada tanto pelos mecanismos de autopercepção, que são medidos quando negados pela branquitude num espaço social configurado para ela (Bento, 2022), e ressentidos quando identificados como negros por serem descreditados numa posição de *meio-lugar* que é simbólico da fluidez contraditória da raça (Moura, 2014). A dupla negação de um reavivamento ontológico é configurada da seguinte forma: como existe um ideal de branco que perpassa toda estrutura brasileira, há, primeiro, o ponto negativo do corpo que foi desconsiderado ao não ser atribuído a uma posição socializada como branca (Bento, 2022); a primeira negação é, portanto, do branco. Neste sentido, há que salientar o que alguns autores negros escreveram sobre a percepção do corpo negado. Fanon (2022) deixava explícito que um corpo negro se reconhecia a primeira vez assim quando em contato de choque com um corpo branco. Esse choque é a primeira negação ontológica, de possibilidade de se encarar Ser. O pardo, no momento que é escamoteado pela branquitude, passa por este momento.

Por isso, não é incomum o entendimento de *descobrir-se negro*, afinal, para alguns, esse senso de percepção é construído com o decorrer da trajetória individual, e só é percebido quando fatores sociais suficientes se mostram opressivos para gerar a pergunta: *quem sou eu?* (Gordon, 2023). Ao contrário do caso do preto, que possui



experiências avassaladoras com o contato com a lógica de preconceito de marca, muito mais salientada desde o início da infância (Nogueira, 2007).

O segundo ponto de negação acontece quando a consciência negra daquele corpo resguarda um saber estético-corporal experimental (Gomes, 2017) graças à negação primeira advinda pelo branco: ao se perceber minimamente prejudicado pelo signo de opressão, busca pertencer a algum tipo de contexto em que possa articular este sentimento de precarização que sofreu inicialmente (Gordon, 2023). O interessante de refletir sobre este ponto é que salienta um caráter implícito: agora que percebe que o pertencimento não pode ser adquirido com o branco, busca no preto a consolidação da própria identidade para a movimentação futura (Gordon, 2023). Se for posteriormente negado pelo preto, o que é muito comum (Bueno, 2023), sente-se em uma posição do que é chamado de “limbo racial” (Goés, 2022).

O limbo racial nada mais é do que o contraponto das duas negações, calcado por significados ideológicos que rogam a política de desaparecimento como forma de morte ontológica do sujeito (Gordon, 2023); não pode ser um “meio-Ser” (Goés, 2022), porque não é passível de consolidação objetiva de autonomia (Freire, 2022) e de liberdade (Dussel, 1995), assim como não é, graças à contraparte que também é negada ontologicamente, onde está o negro (Fanon, 2022).

O que fica claro é que a morte existencial parda, que cai na armadilha de identidades individuais para buscar o pertencimento de grupo que é social (Haider, 2019), alinha-se com a morte existencial preta, que é fundante da estrutura brasileira. Então, ambos são negados pelo branco, mas o pardo também é negado pelo preto, e essa negação pode se virar contra eles. Pode-se argumentar contra isso quando se levanta a questão de que negros também reproduzem atos discriminatórios contra outros negros (Gordon, 2023). De fato, isso pode acontecer, mas a referência de comportamento é da personalidade branca, com seus traços narcísicos que precisam ser a única legitimidade passível de existir num mundo feito para eles (Gordon, 2023). No entanto, esse é um tópico sobre consciência, e é disso que pretendemos tratar agora.

Precisamos diferenciar dois tipos de consciência existentes dentro da comunidade negra. Primeiro, temos a consciência negra (com ‘n’ minúsculo’), que é uma consciência corporal das negações impostas e referenciadas pelo branco (Gordon, 2023). E em

segundo lugar há a consciência Negra (com “N” maiúsculo’), que se reconhece ativamente como um Ser que produz lógicas contrárias e oposicionistas dentro do sistema racista, e que compreende a complexidade dos saberes corporais dinâmicos que existem dentro de um espectro de concepção de negro existente (Gordon, 2023).

O que é primordial entre essas duas referências é que a primeira tende a fechar-se numa lógica individual, proposta pelo sentido liberal de pertencimento de identidade (Haider, 2019); e a segunda é uma “dialética aberta” (Gordon, 2023), que presume a transracialidade que pertence a interseccionalidade crítica, composta por inúmeros pensadores e trabalha com saberes que confluem (Santos, 2023), históricos perante a ancestralidade (Gomes, 2017), e que compreendem que o caráter dialógico da ação é o proponente essencial para a consolidação de objetivos demandados pela própria comunidade e também de sua identidade (Segato, 2021; Mészáros, 2007; Freire, 2022; Gordon, 2023).

Levando em consideração que para existir ontologicamente precisamos criar uma linguagem própria que não usa como referência a linguagem do dominador sobre as instâncias da nossa identidade (Dussel, 1995), fica claro que a concepção de colorismo de Devulsky (2021), quando analisa a violência intragrupo, recai sobre a concepção da primeira consciência que discorremos no parágrafo anterior, por ser um fenômeno-consequência da estrutura pigmentocrática. Por conseguinte, a individualização do pertencimento é diluída pela branquitude brasileira graças à narrativa histórica que foi construída durante os anos de consolidação da visão euro-moderna, capitalista e branca, durante toda a nossa formação e consolidação como país. Ao passo que o embate sobre a quem pertence as cotas se resguarda na referenciação do negro, devido a seu caráter baseado na observação e entendimento interno do indivíduo negro que se coloca a avaliar (Jesus, 2021).

Partindo do ponto de vista das figuras revolucionárias importantes para o movimento negro global, temos então a não confusão de intersecção destes grupos devido à demanda histórica de luta por igualdade e liberdade (Gordon, 2023). Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento não queriam apenas mais direitos para as populações negras, eles queriam o fim do racismo de fato. Malcolm X, Martin Luther King Jr, Huey Newton, Angela Davis, Audre Lorde e James Baldwin não queriam apenas



mais direitos, queriam o fim do racismo de fato. A nossa luta deveria ser pelo fim do racismo, e não pelo reconhecimento de corpos individuais que compõem coletivos, afinal, estes corpos, enquanto estrutura racializada, serão sempre tornados apenas negros e não Negros, devido ao branco que comanda toda a estrutura de reprodução institucional (Almeida, 2020), a cultural dominante (Williams, 2011) e existencial (Segato, 2021) de uma sociedade racista.

Dito dessa forma, o pertencer do pardo brasileiro não é individual pela consolidação de sua identidade, é o contrário. O pardo necessita compreender que as instâncias que negam duplamente o seu pertencimento, e, deste modo, seu existir ontológico social, é resguardado através da concepção de uma luta que almeja abolir a raça como materialmente submetida às instâncias brancas de significação. Quando a antropóloga Rita Segato (2021) nos diz que o mestiço é a abertura para uma nova forma de compreensão de raça na América Latina, ela discorre sobre como nesta estrutura formulada, temos que abrir o leque da dialética aberta (Gordon, 2023) para construir um movimento que se alinhe com a autonomia de todos os povos que compartilham uma territorialidade. Afinal, Quijano (2009) já demonstrou que nenhuma abstração generalizante dá conta de todos os povos que convivem em uma determinada terra, e que fazê-lo deste modo gera uma violência intrínseca aos métodos eurocêntricos de dominação pré-estabelecidos no tempo colonial.

Portanto, os saberes construídos através dos movimentos negros, confluem para o sentido de heterogeneização estrutural dos eixos de poder (Quijano, 2009), que compreendem que a memória (Nascimento, 2021), as posições sociais (Gonzalez, 2020) e os diferentes modos alternativos de Ser e estar no mundo (Nascimento, 2021; Santos, 2023) estão em conflito direto com a dialética do mundo colonial-moderno, com os outros sentidos de posituação das identidades políticas negras (Segato, 2021) dentro do espectro pigmentocrático brasileiro. É, deste modo, invariavelmente interseccional (Gordon, 2023), graças às interlocuções que tornam plurais as experiências entre os diferentes tipos de saberes corporais, identitários e políticos (Gomes, 2017), ao passo que reconhece a interculturalidade e o confronto direto entre saberes diferentes para a produção de uma outra realidade libertária (Freire, 2022).

Considerações finais

O pardo faz questionar, então, algumas coisas. Por exemplo: os limites da classificação racial como essência do indivíduo racializado, o contexto histórico de formalização da racialização, as dúvidas geradas perante a noção de leitura social coletiva; suscita o conflito entre os mitos feitos pela classe dominante no país e, além disso, permite uma coletividade extensa levando em consideração a necessidade de uma dialética aberta a serviço da consciência Negra. Nesse sentido, a pergunta *A quem pertence o pardo no Brasil?* possui um sentido oculto-político, além de metodológico: o pardo pertence a ninguém, muito menos à sua própria consciência. O pardo pertence a uma estrutura historicamente formada por pessoas brancas, por uma elite que lhes deu as ferramentas para questionar minimamente as suas origens, além de permitir o repúdio com a sua mescla. O pardo foi uma tentativa de genocídio, que se tornou massa, que se consolidou como ambiguidade estatal, diluiu-se em formalizações individualistas de identidade que perseguem o apagamento político negro¹. Mas, antes de qualquer negação, o pardo existe, e existe de maneira mentirosa: o pardo não pode existir sendo *meio-alguma coisa*, assim como o preto não pode existir sendo nada. Ambos só pretendem existir, ou melhor, lutam por existir através da história, através da simbolização de sua luta positivada, buscando superar as classificações embutidas através do orgulho, da negritude, da resistência e das proposições invertidas.

O pardo é um dilema (Campos, 2013), é uma contradição da racialização (Goés, 2022), e tanto é assim que suscita conflito, disputa, debate, teoria e reivindicação. Toda contradição é percebida quando é resguardada ao enfadonho destino de ser confrontada nos meios de desaparecimento e atualização contínua da história (Mészáros, 2007). Contradições coexistem com a realidade material, algumas contradições podem ser proveitosas, outras são apenas mecanismos de manobras ideológicas a favor de uma elite branca (Robinson, 2023; Gonzalez, 2020).

¹ Não nos referimos aqui a apenas pessoas pretas.



Referências

- AKAOTIRENE, C. **Devolvam o pardo ao movimento negro**. Publicado em 13 de julho de 2023. Instagram: @carlaakotirene. Disponível em: <https://instragram.com/p/CtbyevTrl4K>. Acesso em: 04 mar. 2024.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo/SP: Jandaíra, 2020.
- AL-SHABAZZ, A. H. M. **Há uma revolução mundial em andamento**: discursos de Malcolm X. São Paulo: Lavrapalavra, 2020.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BRASIL. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2012.
- BUENO, B. **Parditude, mestiçagem e identidade no Brasil**: uma crítica à rigidez binária e as suas implicações para a população parda. Rio de Janeiro: UFF, 2023
- BUENO, B; SAINT CLAIR, E. Impedidos de entrar em Wakanda: reflexões sobre parditude, manifestações midiáticas e desafios de pertencimento. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO (VIRTUAL), 44., 2023, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: [virtual], 2023. p. 1-17. Disponível em: https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0816202323114364dd81dfa0c23.pdf. Acesso em: 22 nov. 2024.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- CAMPOS, L. A. **O pardo como dilema político**. Rio de Janeiro: Insight Inteligência, 2013.
- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CHAUÍ, M, S. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHAUÍ, M, S. **Conformismo e resistência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2023.
- DAFLON, V, T. **Tão longe, tão perto**: identidade, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEVULSKY, A. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- DUSSEL, E. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. São Paulo: Zahar, 2022.
- FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Contracorrente, 2021.



FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Contracorrente, 2020.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GÓES, Juliana Moraes. Reflexões sobre pigmentocracia e colorismo no Brasil. **Revista REVES**, Viçosa, v. 5, n. 4, p. 1-22, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.18540/revesv15iss4pp14741-01i>. Acesso em: 22 nov. 2024.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GORDON, L. R. **Medo da consciência negra**. São Paulo: Todavia, 2023.

HAIDER, A. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

JESUS, R. E. **Quem quer (pode) ser negro no Brasil?**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MARX, K. **Salário, preço e lucro**. São Paulo: Edipro, 2020.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciências sociais**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, I. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Fundação Maurício Grabois: Anita Garibaldi, 2014.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional vs identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>. Acesso em: 22 nov. 2024.

OLIVEIRA, E. O. **O mulato, um obstáculo epistemológico**. São Paulo: Argumento, 1974.



- OLIVEIRA, F. **Crítica à razão dualista: o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PRADO JR, C. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria P. (org.). **Epistemologias do sul**. Rio de Janeiro: Cortez, 2009. p. 73-118.
- RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- ROBINSON, C, J. **Marxismo negro: a criação da tradição radical negra**. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- SANTOS, A. B. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.
- SCHWARCZ, L. M. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SEGATO, R. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- TAVARES, M. C. **Maria da Conceição Tavares: vida, ideias, teorias e políticas**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2019.
- TELLES, E; SILVA, G. M. (org.). **Pigmentocracias: etnicidade, raça e cor na América Latina**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2021.
- THEODORO, M. **A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- WALKER, A. **A cor púrpura**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.
- WEST, C. **Questão de raça**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.
- WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Recebido em: 10/04/2024.

Aceito em: 11/09/2024.



A black and white photograph of a heavily textured, peeling wall. The surface is covered in layers of peeling paint or plaster, creating a complex, layered appearance. The colors range from light gray to dark, almost black, at the bottom. A purple rectangular overlay is positioned in the middle-right section of the image, containing white text. The overall mood is gritty and industrial.

| OFÍCIO DE CIENTISTA SOCIAL |

**O LÍRICO CRÍTICO ATRAVESSANDO O ENSINO DE SOCIOLOGIA:
um relato de experiência da iniciação à docência**

***THE CRITICAL LYRIC TRAVERSING SOCIOLOGY TEACHING:
an account of a teaching initiation experience***

Bruna Cobelo *

Matheus Ferraz **

Resumo

Este estudo analisa a integração do lírico crítico para o ensino de sociologia no ensino médio através da iniciativa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID). Buscamos compreender como utilizar poesias, poemas, cordéis e o *slam* por meio de uma análise crítica para o ensino sociológico e quais foram os seus resultados. O trabalho destaca o relato de experiências de estudantes de licenciatura das ciências sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no Colégio Júlio da Costa Neves, em Florianópolis/SC. Foram realizadas oito atividades-aulas ao longo do PIBID no ano letivo de 2023, dentre essas aulas-atividades foram incorporadas linguagens artísticas em cinco das oito aulas propostas. O estudo se concentrou em duas aulas, nas quais foram utilizados diversos gêneros poéticos. A investigação se dá por meio da observação participante, revisão bibliográfica, análise documental e questionário. Desse modo, argumenta-se que o lírico crítico presente nessas formas de expressão oferece uma interpretação crítica da realidade, enriquecendo o conteúdo e a *imaginação sociológica*. Portanto, o estudo visa analisar como os gêneros poéticos atravessaram os conteúdos sociológicos e seus efeitos sobre os alunos.

Palavras-chave: ensino de sociologia; imaginação sociológica; lírico crítico; relato de experiência.

Abstract

This study analyzes the integration of critical lyrics in the teaching of Sociology in High School through the initiative of the Institutional Program of Teaching Initiation Scholarships (PIBID). We seek to understand how to use poetry, poems, cordel literature, and *slam* through a critical analysis for sociological teaching and what their outcomes were. The work highlights the experiences of Social Sciences undergraduate students from the Federal University of Santa Catarina (UFSC) at the Júlio da Costa Neves School in Florianópolis/SC. Eight activities-classes were conducted throughout PIBID in the 2023 academic year, and artistic languages were incorporated in five of the eight proposed classes. The study focused on two classes where various poetic genres were used. The investigation was conducted through participant observation, literature review, document analysis, and questionnaire. Thus, it is argued that the critical lyrics present in these forms of expression offer a critical interpretation of reality, enriching the content and the *sociological*

* Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. E-mail: brunacobelo@gmail.com.

** Graduando em Ciências Sociais (licenciatura) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. E-mail: matheussferraza@gmail.com.



imagination. Therefore, the study aims to analyze how poetic genres traversed sociological content and their effects on students.

Keywords: sociology teaching; sociological imagination; critical lyric; experience report.

Introdução

A fim de relacionar as possibilidades artísticas no atravessamento do ensino sociológico no ensino médio, este trabalho pretende discorrer sobre a experiência empírica-teórica dentro do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) oferecido pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (CAPES) para estudantes de graduação, ocorrido de 2022 a 2024. No caso em questão, essas experiências se dão a partir da relação de estudantes do Curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e dos estudantes do Colégio Júlio da Costa Neves, localizado em Florianópolis/SC.

Tendo em vista a problemática do distanciamento entre as instituições formadoras, as universidades e as escolares do ensino básico, para tratar dessa questão, o Ministério da Educação (MEC) estabeleceu o Decreto nº 6755/2009, que nos indica no artigo 10 que é incentivo da CAPES “[...] a formação de profissionais do magistério para atuar na educação básica, mediante fomento a programas de iniciação à docência e concessão de bolsas a estudantes matriculados em cursos de licenciatura de graduação plena nas instituições de educação superior” (Brasil, 2009). Para alcançar esse fim, é estabelecida dentro da estrutura da CAPES uma Diretoria de Educação Básica (DEB), que assume a responsabilidade de propor e implementar programas para fortalecer a capacitação de professores. Logo, o surgimento do PIBID acontece dentro desse contexto, apresentando-se como uma iniciativa para melhorar a formação inicial dos futuros docentes. Seus objetivos incluem: encorajar os jovens a entenderem a importância social da profissão docente; facilitar a conexão entre teoria e prática e a colaboração entre escolas e instituições de formação; e contribuir para melhorar a qualidade dentro dos cursos de licenciatura e o desempenho das escolas em avaliações nacionais, como o IDEB (Brasil, 2010).



É nesse contexto que estudantes de diversos cursos de graduação obtêm a oportunidade de se capacitar ainda mais como futuros profissionais da educação. Um tema central é a conexão entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático adquirido por meio da experiência na sala de aula. A evolução dos estudos sobre formação pedagógica revela uma necessidade de “[...] valorização renovada do aspecto epistemológico da experiência” (Canário, 2001, p. 32). Canário também critica a abordagem dicotômica da relação entre teoria e prática que é predominante nos cursos de licenciatura, os quais tendem a seguir uma estrutura curricular “[...] na qual ocorre uma sobreposição hierárquica de conhecimentos científicos, seguidos de conhecimentos pedagógicos e, por fim, momentos de prática” (Canário, 2001, p. 32).

Ao abordar o papel das faculdades de educação na preparação dos futuros professores, Tardif (2002a, p. 270) levanta questionamentos sobre o modelo convencional de formação profissional universitária, notando que os cursos geralmente seguem uma abordagem *aplicacionista*. Ele destaca que os alunos frequentam aulas centradas em disciplinas e conteúdos teóricos por vários anos e, posteriormente, ou durante esse período, realizam estágios para *aplicar* esses conhecimentos. Ressalta, ainda, que um dos problemas desse modelo é a ênfase em uma organização curricular disciplinar, que se concentra no conhecimento teórico e se distancia da realidade das escolas e dos professores. Isso resulta na separação entre teoria e prática na formação docente, por isso o autor enfatiza a necessidade de uma “epistemologia da prática”, que investigue os tipos de conhecimento que os professores utilizam em seu trabalho diário e reconheçam a validade dos conhecimentos adquiridos pelos professores através da prática profissional. Isso tem implicado em mudanças nos programas de formação inicial (Tardif, 2002b).

Dessa maneira, as instituições de ensino enfrentam o desafio de integrar o conhecimento acadêmico com a prática profissional. Diante desse impasse, este relato de experiência demonstra o enfrentamento da relação dos ainda discentes da Universidade Federal de Santa Catarina, porém futuros docentes no campo sociológico, com os estudantes da escola Júlio da Costa Neves.

A escola fica localizada no centro-oeste da Ilha de Florianópolis, no bairro Costeira do Pirajuba, em torno de 8 km do centro da cidade. O colégio tem o seu Projeto



Político Pedagógico (PPP) respaldado pela Constituição Brasileira de 1988, também pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), considerando os princípios da Educação Básica de Santa Catarina e as Leis de Diretrizes Básicas da Educação (LDB) de 1996. A instituição tem mais de 50 anos de existência e um histórico conturbado; já sofreu várias adaptações e mudanças de localidade por conta de problemas estruturais ou possibilidades de melhoria.

A estrutura física da escola vem passando por problemas desde julho de 2021, a Secretária do Estado de Educação (SED) de Santa Catarina e a Prefeitura de Florianópolis fecharam a escola por conta do afundamento do pátio interno, das quedas de forro, entre outros problemas estruturais. Desde então, de forma provisória, os alunos, professores e trabalhadores executam suas atividades na escola Getúlio Vargas, no bairro vizinho, Saco dos Limões, onde ocorreram as atividades no PIBID. O Governo do Estado, segundo os pais dos estudantes, prometeu unidades modulares que poderiam ser instaladas no terreno da escola e dentro do bairro. Entretanto, diante do não cumprimento dessas promessas e da não mobilização do Governo de Santa Catarina em relação a essa problemática em 2022, houve manifestações em frente à escola segundo a redação do Jornal SCC10 Rádio Clube (Agnes, 2022).

Diante das problemáticas espaciais da escola Júlio da Costa Neves, é necessário evidenciar que esse contexto afeta a vida dos estudantes. Nesse sentido, a condição juvenil, além de possuir construções sociais, possui também uma influência a partir da configuração espacial habitada. “O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais se usufrui” (Santos, 2011, p. 96). Isso quer dizer que o processo histórico-social dos indivíduos é moldado pela configuração territorial na qual estão inseridos, tendo em vista que o espaço não é neutro diante do processo da sociabilidade e educacional desses sujeitos. Diante disso, os alunos, inúmeras vezes, relataram-nos em aula como essa mudança de escola os prejudicou na adaptação perante a mobilidade e no processo de aprendizagem.

Apesar dos problemas estruturais citados acima, as atividades do PIBID foram realizadas independentemente dos empecilhos. No início do trabalho dos bolsistas, foi aplicado nas turmas um questionário em relação ao perfil socioeconômico dos estudantes e famílias para melhor conhecê-los. Foram respondidos 67 questionários. Desses



respondentes 63% têm 15 ou 16 anos de idade. Do total, quase metade, 43% moram com mais 3 ou 4 pessoas na mesma casa. Cerca de 80% dos respondentes descrevem seu *responsável 1* como sendo suas mães; 46% afirmam ser o *responsável 2* seus pais. Entre os *responsáveis 1*, 29% estudaram até o ensino fundamental; 40% estudaram até o ensino médio e 19% cursam ou cursaram o ensino superior. Sobre autodeclaração racial dos alunos: 52% declararam-se brancos, 41% declaram-se negros (dentro das categorias pretos e pardos) e 3% afirmam que “nunca pensou nisso”.

Após o conhecimento prévio dos estudantes, foram elaboradas, junto com o professor-coordenador, Eduardo Bonaldi, e a professora supervisora, Camila Philippe, as oito atividades-aulas que seriam desenvolvidas ao longo do programa, cuja descrição é apresentada, juntamente com os recursos artísticos utilizados, no quadro abaixo.

Quadro 1 – Quadro geral sobre as atividades-aulas realizadas

| Atividade-aula | Questão norteadora | Objetivo | Habilidades da Base Nacional Comum Curricular – BNCC (Brasil, 2018) | Utilização de alguma linguagem artística? Se sim, qual? |
|-------------------------|---|--|---|---|
| Primeira atividade-aula | Como você imagina um ser humano que não tenha convivido com outros seres humanos? | Tratar sobre indivíduo e socialização. | (EM13CHS601) Relacionar as demandas políticas, sociais e culturais de indígenas e afrodescendentes no Brasil contemporâneo aos processos históricos das Américas e ao contexto de exclusão e inclusão precária desses grupos na ordem social e econômica atual. Compreender os múltiplos usos das identidades na dimensão política, social, histórica, filosóficas, econômica, territorial e geográfica. (EM13CHS105) Identificar, contextualizar e criticar as tipologias evolutivas (como populações nômades e sedentárias, entre outras) e as oposições dicotômicas (cidade/campo, cultura/natureza, civilizados/bárbaros, razão/sensibilidade, material/virtual etc.), explicitando as ambiguidades e a complexidade dos conceitos e dos sujeitos envolvidos em diferentes circunstâncias e processos. Compreender como as estruturas sociais moldam padrões espaciais, territoriais, filosóficos, sociais, culturais, políticos e econômicos, nas diferentes temporalidades e espacialidades. | Sim, utilizamos as expressões artísticas corporais, as danças. Realizamos um compilado de vídeos de danças existentes no mundo, nelas estavam incluídas: duas danças do Brasil, uma de outro país da América Latina, uma da América Central, uma da América do Norte, uma da Europa, uma da Ásia e uma da África. |

| | | | | |
|-------------------------|---|--|---|---|
| Segunda atividade-aula | Existe uma cultura melhor do que a outra? | Tratar sobre identidades culturais, diversidades e interculturalismo. | (EM13CHS601) Relacionar as demandas políticas, sociais e culturais de indígenas e afrodescendentes no Brasil contemporâneo aos processos históricos das Américas e ao contexto de exclusão e inclusão precária desses grupos na ordem social e econômica atual. Compreender os múltiplos usos das identidades na dimensão política, social, histórica, filosóficas, econômica, territorial e geográfica. (EM13CHS105) Identificar, contextualizar e criticar as tipologias evolutivas (como populações nômades e sedentárias, entre outras) e as oposições dicotômicas (cidade/campo, cultura/natureza, civilizados/bárbaros, razão/sensibilidade, material/virtual etc.), explicitando as ambiguidades e a complexidade dos conceitos e dos sujeitos envolvidos em diferentes circunstâncias e processos. Compreender como as estruturas sociais moldam padrões espaciais, territoriais, filosóficos, sociais, culturais, políticos e econômicos, nas diferentes temporalidades e espacialidades. | Não foi utilizada. |
| Terceira atividade-aula | Será que a sociedade cria o indivíduo? | Tratar sobre indivíduo e instituições sociais por uma perspectiva de Émile Durkheim. | (EM13CHS105) Refletir histórica, filosófica e sociologicamente, a partir dos conceitos de fatos sociais, ações sociais e classes sociais sobre a sua própria vida e sua relação com seus lugares de vivência. | Sim, utilizamos uma paródia denominada “Émile Durkheim no estilo Safadão” (Modesto, 2020).. |
| Quarta atividade-aula | Ou seriam os indivíduos que constroem as sociedades? | Tratar sobre indivíduos e instituições sociais por uma análise de Max Weber. | (EM13CHS105) Refletir histórica, filosófica e sociologicamente, a partir dos conceitos de fatos sociais, ações sociais e classes sociais sobre a sua própria vida e sua relação com seus lugares de vivência. | Não foi utilizada. |
| Quinta atividade-aula | Como o trabalho humano foi organizado em diferentes épocas? | Tratar sobre as formas de organização político-econômica por uma perspectiva de Karl Marx. | (EM13CHS302) Articular categorias e conceitos para compreender e interpretar filosófica, histórica, geográfica e sociologicamente o ambiente em que se vive, tomando como base o conceito de trabalho, entendido como ato fundador da humanidade. (EM13CHS504) Perceber a associação entre os modos de produção e as diferentes formas de organização dos espaços e das sociedades ao longo da história. | Não foi utilizada. |
| Sexta atividade-aula | O que é capitalismo e socialismo? | Tratar sobre o capitalismo industrial, as classes sociais, mais-valia e alienação. | (EM13CHS105) Refletir histórica, filosófica e sociologicamente, a partir dos conceitos de fatos sociais, ações sociais e classes sociais sobre a sua própria vida e sua relação com seus lugares de vivência. | Sim, utilizamos o poema “O operário em construção” de Vinicius de Moraes (1960). |



| | | | | |
|-----------------------|---|---|---|--|
| | | | (EM13CHS504) Perceber a associação entre os modos de produção e as diferentes formas de organização dos espaços e das sociedades, ao longo da história. | |
| Sétima atividade-aula | O que é poder? O que é dominação? Como eles se mantêm? | Tratar sobre as relações de poder e Estado, e também as relações de poder e dominação. | (EM13CHS401) Identificar e compreender as diferentes formas de manifestação das relações de poder nas relações sociais, considerando a dimensão histórica e a materializada nos territórios. (EM13CHS401) Identificar as expressões de poder, implicando relações de dominação entre as diferentes frações de classe, temporalidades e territorialidades. | A proposta seria utilizarmos a música “Pangeia” do Fabio Brazza, no entanto, por questões estruturais da escola não foi possível a aplicação da aula. |
| Oitava atividade-aula | Como poder e dominação existem em diferentes relações na nossa sociedade? | Tratar sobre as formas de governo do passado e do presente: Monarquia e República; Democracia e Ditadura. | (EM13CHS401) Identificar e compreender as diferentes formas de manifestação das relações de poder nas relações sociais, considerando a dimensão histórica e a materializada nos territórios. (EM13CHS602) Identificar, caracterizar e relacionar a presença do paternalismo, do autoritarismo e do populismo na política, na sociedade e nas culturas brasileira e latino-americana, em períodos ditatoriais e democráticos, com as formas de organização e de articulação das sociedades em defesa da autonomia, da liberdade, do diálogo e da promoção da cidadania. | Sim, utilizamos a leitura do cordel <i>Cordel Joseense 51: Brasil é Democracia (Ditadura? Nunca mais!)</i> , do escritor Paulo Barja (2014), e também um vídeo de poesia do <i>slam</i> denominada “O governo ausente para nossa população afrodescendente...”, da <i>slammer</i> Negafy (2018). |

Fonte: elaborado pelos autores, 2024.

Dito isso, este artigo pretende desenvolver sobre a relação das linguagens artísticas com o ensino da sociologia para o ensino médio, tendo o recorte das atividades-aulas seis e oito, pois nelas se encontram os gêneros poéticos: a poesia, o cordel e o *slam*. Pretendemos, dessa forma, demonstrar a partir das experiências vividas em campo como os recursos artísticos se mostraram ferramentas eficazes para o ensino-aprendizagem dos conteúdos sociológicos para os estudantes do colégio Júlio da Costa Neves.

Para essa investigação, apropriamo-nos das metodologias da observação participante, análise documental, revisão bibliográfica e questionário. A observação participante se faz presente na nossa relação ativa com os discentes da Escola Júlio da Costa Neves e da nossa atuação como docentes. Conforme indica Marques (2016), uma forma eficaz de compreensão do campo educacional é a realização de anotações de diário de campo para, posteriormente, investigar a coleta e análise de dados adquiridos. A análise



documental se refere aos documentos fornecidos pelo coordenador, pelos outros bolsistas do PIBID e os nossos diários de campo, com o intuito de nos fornecer mais precisão sobre nossas análises. Para a revisão bibliográfica, debruçamo-nos sobre a importância e capacidade do conceito de lírico crítico, visto sua relação direta com a utilização dos recursos didáticos propostos, pois a expressão lírica oferece um espaço para uma interpretação pessoal, afetiva e intelectual da realidade, que é fundamentalmente crítica e abrangente (Pilati, 2017). Assim, é fundamental essa relação entre a autonomia e pertencimento que são demonstradas na poesia, no cordel e no *slam*. Visto que são expressões de domínio dos seres humanos e agem como um produtor de palavras autônomo frente ao mundo que o criou.

Portanto, partimos dos pressupostos de que “essa universalidade do teor lírico, contudo, é essencialmente social. Só entende aquilo que o poema diz quem escuta, em sua solidão, a voz da humanidade” (Adorno, 2003, p. 67). Logo, os escritos líricos refletem a sociedade na qual o poeta está imerso, enraizado em suas experiências sociais. Essa reflexão não é uma representação crua da realidade, mas sim uma *lente* de interpretação subjetiva do poeta sobre suas vivências, como discutido por Eagleton (2010). Isso implica que a voz dentro da poesia, cordel e *slam* revela valores específicos, tanto individuais quanto coletivos, que são considerados universalmente orientadores das interações sociais. É nesse sentido que iremos relacionar a ideia do lírico crítico com os conteúdos sociológicos e a *imaginação sociológica*. Dessa forma, iremos analisar duas atividades-aulas que contêm a utilização de gêneros poéticos no atravessamento dos conteúdos sociológicos, buscando compreender de que maneira essa prática se deu, como conduzimos e os efeitos sobre os alunos.

Diálogo entre o lírico crítico e a imaginação sociológica

Conforme nos indica Moisés (2004), o conceito de lírico, ao passar do tempo, foi se modificando. A etimologia do lírico designava uma canção que entoava ao som da lírica, ou seja, havendo uma aliança entre a música e o poema. No entanto, foi somente no período da Renascença que ocorreu a ruptura do lírico e da musicalidade. Em muitas correntes da teoria literária, o lírico está associado à percepção do eu lírico de modo



isolado socialmente, como por exemplo, para os gregos antigos. De acordo com Ragusa (2011, p. 10), os gregos antigos praticavam o poema lírico durante a Era Arcaica (800 a.C. - 480 a. C.); os poemas declamados envolviam uma teatralização ou performance, utilizando a voz e a corporalidade direcionadas a um determinado público. Moisés (2004) destaca que, para os gregos, o componente essencial do poeta lírico era a preocupação com o próprio *eu*, possibilitando a expressão de seus próprios desejos, aflições, lamentos, felicidades e outros sentimentos através de interpretações pessoais, promovendo um maior autoconhecimento. Segundo Hegel (1964, p. 219 *apud* Moisés, 2004, p. 261), o foco principal era a expressão da subjetividade em si mesma, dos estados da alma e dos sentimentos em detrimento de objetos exteriores. Nesse contexto, Staiger (1966, p. 65 *apud* Moisés, 2004, p. 261) argumenta que “o lírico é um ser solitário, ignora a existência de um público, e poetisa para si”. Assim, o mundo externo serve apenas como suporte para a expressão dos sentimentos, reflexões e opiniões do sujeito, voltadas para a introspecção e observação de seu próprio ser.

Diante da concepção apresentada sobre a função poética do lírico, ela é caracterizada como “orientada para a primeira pessoa” e “intimamente vinculada à função emotiva” como apontado por Jakobson (1983, p. 129). Este artigo vem de encontro à ideia de uma completa dissociação da objetividade em relação ao poeta, como se fosse uma representação de uma vida isenta das pressões da práxis dominante e de uma ilusão de autoconservação absoluta. Ao contrário, percebemos o eu lírico como não limitado a uma subjetividade isolada, mas sim em constante interação com uma relação dialética entre a voz interna do sujeito e o mundo que o criou. Essa perspectiva, portanto, aborda uma perspectiva social da lírica (Adorno, 2003, p. 69).

Dessa forma, a poesia é um reflexo da sociedade na qual o indivíduo está inserido a partir das suas raízes da vida social. Isso quer dizer que a voz criada nas formas líricas se exprime expondo determinados valores, tanto individuais quanto sociais, que podem ser considerados universalmente orientadores de padrões da sociedade. A partir dessa perspectiva, podemos compreender que na expressão lírica há um caráter no âmbito político, pois “a voz poética, ao enunciar-se, localiza-se socialmente, compromete-se e resiste à dispersão retificadora que estrutura nosso olhar cotidiano” (Pilati, 2017, p. 74). Ou seja, os versos líricos também são os gestos das estruturas sociais. Dessa forma,



podemos compreender que o comportamento poético tem uma função ativa e passiva conforme nos indica Lukács (2009): é ativo, porque cria, e ao mesmo tempo é passivo, porque reflete. Nesse sentido, a lírica é uma realidade em formação (Pilati, 2017), pois um poema se constrói a partir da realidade do tempo do poeta e sua constituição dos modelos relacionais que interagem constantemente ao seu redor.

Conforme salienta Bosi (1977, p. 141), “o poeta é o doador de sentido”. Sendo assim, o processo de criação e expressão poética abrange múltiplos tempos: o tempo presente, que pode ser filtrado e reduzido pela ideologia; o tempo intemporal da realização da imagem poética; e o tempo do ciclo do som. Ao ler um poema, podemos discernir a peculiaridade estética do poeta, bem como encontrar uma forma de compreensão da realidade, moldada por uma harmonia que denominamos de *belo*. Ademais, o autor ressalta que o poema deve ser visto como um instrumento crucial de resistência à opressão das classes dominantes, sendo capaz de intervir no arranjo social através do lírico crítico. Pois o leitor identifica e reconhece sua própria voz no poema, que denuncia e protesta contra a dor e a repressão experimentadas na realidade concreta.

A partir dessa perspectiva abordada, percebemos uma relação com as ideias do sociólogo Wright Mills (1959). Ele afirma que todas as ideias intelectuais possuem um denominador da vida cultural, que são ideias amplamente aceitas por um determinado período. Isso não significa que haja ausência de outras ideias, mas sim, a presença de uma ideia que faz parte desse denominador da vida cultural de forma hegemônica. Com isso, o autor argumenta que, na era moderna, as ciências naturais foram os principais influenciadores para uma reflexão sobre a existência humana e da metafísica popular nas sociedades Ocidentais. Entretanto, esse principal denominador comum, ao longo do tempo, tornou-se duvidoso, e a ciência física começou a ser inadequada, principalmente diante de pensamentos a respeito de questões mais humanísticas, visto que se concentram mais relacionadas às questões sociais e culturais do que físicas e exatas.

Diante desse contexto, o autor coloca os artistas, mesmo que marginalizados, como um dos principais pensadores sobre as questões sociais e, principalmente, a literatura como uma alternativa de análise diante da falta de uma ciência que estuda o meio social de modo mais apropriado. Como afirma Mills:



Na ausência de uma ciência social adequada, críticos e romancistas, dramaturgos e poetas foram os principais e com frequência os únicos, formuladores dos problemas privados e até mesmo de questões públicas. A arte expressa tais sentimentos, e frequentemente os focaliza – e quando é boa, com agudeza dramática – mesmo assim não o faz com a clareza intelectual hoje exigida para seu entendimento, ou para sua solução. A arte não formula, e não pode formular tais sentimentos como problemas encerrando as preocupações e as questões que os homens enfrentam, para que possam superar suas inquietações e sua indiferença, e as misérias insuportáveis a que estas levam. O artista na realidade, não tenta com frequência tal formulação. Além disso, o artista sério está, ele mesmo, em confusão, e muito necessitado de uma ajuda intelectual e cultural de uma ciência social que a imaginação sociológica tornou viva. (Mills, 1959, p. 25)

A *imaginação sociológica* é um conceito desenvolvido por Mills (1959). Ele afirma que, dentro do contexto de aprendizado de sociologia, é importante que o indivíduo se localize dentro do contexto histórico de forma mais ampla, compreendendo, assim, a relação biográfica e histórica. Fazendo, dessa forma, que o indivíduo perceba que vive em uma determinada sociedade dentro de uma sequência histórica, e pelo fato de viver nela contribui para o condicionamento dessa sociedade e, simultaneamente, é condicionado. Isso impede a “consciência falsa de suas posições sociais” (Mills, 1959, p. 11), possibilitando pensar a partir de uma estrutura da sociedade e na sua posição dentro da história humana, transcendendo a vida íntima e ambientes locais, passando a considerar questões políticas, econômicas e históricas. E com isso, compreende que seus problemas do âmbito bibliográfico são relacionados a problemas sociais, pois para entender mudanças em ambientes pessoais, o autor afirma que temos que olhar para além deles. Portanto, “por meio da imaginação sociológica, os homens esperam, hoje, perceber o que está acontecendo no mundo, e compreender o que está acontecendo com eles, como minúsculos pontos de cruzamento da biografia e da história dentro da sociedade” (Mills, 1959, p. 14).

Então, utilizando da *imaginação sociológica*, o indivíduo pode conhecer seu sentido social e histórico no período de sua existência, possibilitando uma nova forma de pensar pela sua reflexão e sensibilidade, e dessa maneira possibilitando a compreensão da complexa existência da sociedade. Da mesma maneira, Pilati (2017) também acredita na “tomada de consciência da realidade” e no “alargamento da consciência”, no entanto, no sentido de um lírico crítico como gesto de compreensão do mundo através dos versos poéticos. Viabilizando o leitor a se localizar na totalidade histórica, de modo que os versos



líricos são gestos das estruturas sociais, pois “conhecer o mundo, senti-lo por dentro e partilhar tal gesto intensivamente: eis o elemento político fundamental de toda grande poesia” (Pilati, 2017, p. 72). Diante disso, a *imaginação sociológica* pode ser vista de forma implícita dentro dessa tomada de consciência do mesmo modo que o lírico crítico, pois proporciona às pessoas a compreenderem a sua posição na estrutura e na realidade histórica-política, possibilitando a colaboração no processo de modificação social.

A seguir, iremos relacionar as experiências de iniciação à docência vivenciadas pelos bolsistas durante as atividades-aula seis e oito (conforme descrito no Quadro 1). Visando uma relação dialética entre o potencial do lírico crítico em algumas das suas diversas formas estruturais de existências — como o poema, cordéis e *slam* — no atravessamento do ensino de sociologia no ensino médio.

Operário e estudantes em construção

Conforme desenvolvido no Quadro 1, na atividade-aula seis, o objetivo era desenvolver sobre os conceitos de capitalismo industrial, classes sociais, mais-valia e alienação, conceitos de Karl Marx. Na construção do plano de ensino, pensamos no potencial crítico do poema *Operário em construção*, de Vinicius de Moraes (1960), para demonstrar os conceitos de classes sociais, alienação e desalienação. No sentido em que o personagem do operário do poema percebeu que tudo no mundo material construído por mãos humanas era ele quem fazia, e não o seu patrão. Conforme descrito nos versos abaixo:

[...] De forma que, certo dia
À mesa, ao cortar o pão
O operário foi tomado
De uma súbita emoção
Ao constatar assombrado
Que tudo naquela mesa
– Garrafa, prato, facão –
Era ele quem os fazia
Ele, um humilde operário,
Um operário em construção.
Olhou em torno: gamela
Banco, enxerga, caldeirão



Vidro, parede, janela
Casa, cidade, nação!
Tudo, tudo o que existia
Era ele quem o fazia
Ele, um humilde operário
Um operário que sabia
Exercer a profissão [...]
(Moraes, 1960, p. 306)

Dessa forma, o operário percebeu que atrás de todas as coisas materiais havia “as marcas das suas mãos”. Saindo de um estado de *alienação*, “ação pela qual (ou estado no qual) um indivíduo, um grupo, uma instituição ou uma sociedade se tornam (ou permanecem) alheios, estranhos, enfim, alienados aos resultados ou produtos de sua própria atividade (e à atividade ela mesma)” (Bottomore, 2001, p. 5). Podemos também compreender esse conceito quando se tornam alheios à natureza, outros humanos e sobre si mesmos dentro da consciência de uma construção histórica. O operário do poema foi tomado de uma “súbita emoção” quando adquiriu a consciência que tudo ao seu redor que existia no mundo concreto foi feito a partir de si mesmo e de outros operários. Logo, não se tornou mais alheio e/ou estranho aos resultados de seu trabalho, dos outros humanos e de si próprio. Portanto, ocorreu a desalienação com o operário, compreendendo que por mais que não visse todos os processos de produção material, porém em todos havia a “marcas de suas mãos”, de um “operário que sabia exercer a profissão”.

Além disso, o personagem do operário adquiriu a noção de classes sociais, notou as desigualdades latentes, adquirindo, assim, a consciência de classe. Conforme descrito nos versos abaixo:

[...] Notou que sua marmitta
Era o prato do patrão
Que sua cerveja preta
Era o uísque do patrão
Que seu macacão de zuarte
Era o terno do patrão
Que o casebre onde morava
Era a mansão do patrão
Que seus dois pés andarilhos
Eram as rodas do patrão



Que a dureza do seu dia
Era a noite do patrão
Que sua imensa fadiga
Era amiga do patrão [...]
(Moraes, 1960, p. 308)

Logo após fazermos a explicação teórica e recitar a poesia, ocorreram diversos comentários, como por exemplo: “que no filme do Chaplin, a gente viu na aula, não percebe que existem vários trabalhos, como alguém que entrega um panfleto na rua. Se tem outra pessoa também realizando trabalho. Não vemos o trabalho de alguém nas outras coisas”; “eu nunca parei para pensar que alguém montou aquela estante, alguém fez e montou e com essa poesia eu consegui perceber isso”. E depois de vários diálogos, construímos coletivamente, a partir das falas, a ideia de consciência de classe, e assim, ao perguntar aos alunos se sabiam qual era a classe social em que estão inseridos, obtivemos como resposta da grande maioria: “pobre”. E, por fim, introduzimos a ideia de consciência de raça e de gênero, por mais que Marx não tenha desenvolvido esses temas, nós acreditamos que eles são importantes para tomarmos consciência de nós como sujeitos localizados. E, nesse momento, um aluno comentou um trecho da música do Racionais: “como eu tenho que dar em dobro, se estou mil anos atrasado”. Dessa forma, percebemos que conseguimos alcançar a transposição didática nos apropriando dos recursos artísticos, no sentido que os alunos tiveram a compreensão dos conceitos marxistas, associando-os as suas próprias realidades.

O lírico crítico atravessando as formas governamentais e relações de poder

Sobre a atividade-aula oito, o objetivo era tratar sobre os conceitos weberianos de poder e dominação e também adentrar os conteúdos políticos sobre o que é monarquia, república, democracia e ditadura. Após a explicação teórica, houve a apresentação do *Cordel Joseense 51: Brasil é Democracia (Ditadura? Nunca mais!)*, de Paulo Barja (2014). O cordel possibilitou uma conversa sobre a história do país; associamos os versos do cordel, que contavam a história de momentos marcantes dentro da política brasileira, com a linha do tempo que estava sendo exposta nos slides. Como também foi enfatizado nessa conversa, a importância da participação política dos estudantes como indivíduos, eleitores e utilizadores dos serviços públicos.



A partir disso, podemos pensar como esse cordel se relaciona com o conteúdo e como ele possibilita uma maior compreensão da realidade histórica, social e política vivenciada naquele determinado momento. Conforme revela Alves (2008), o cordel, por estar vinculado com a cultura popular, traz consigo uma certa expressividade da história, evidenciando a relação entre a realidade e o que está escrito; bem como para além do que está escrito, mas nos conteúdos das entrelinhas. Sendo assim, pode ser compreendido como um interlocutor entre o leitor e a sociedade, como afirma a autora:

Literatura de Cordel pode perfeitamente contribuir para uma educação voltada para a realidade, na medida em que apresenta ao aluno uma visão de mundo, que pode se assemelhar ou não à sua, mas que suscita variados questionamentos que podem levar o aluno a refletir sobre a sua posição social, política, econômica e cultural dentro do contexto em que vive, assim como sobre a posição do outro nesse mesmo contexto. (Alves, 2008, p. 6)

Nessa aula, também foi exposto outro gênero literário, o *slam*, que foi apresentado através de um vídeo intitulado *O governo ausente para nossa população afrodescendente*, de Fabiana Lima “Negafya”, no programa de televisão *Manos e Minas*, gravado pela TV Cultura. Após exposição do vídeo, ocorreram diversas conversas; nos diálogos, foi enfatizado que a autora tratava sobre os desafios e as diferentes vivências de indivíduos racializados no Brasil. A partir disso, foi possível falar também sobre a ideia falaciosa da harmonia entre as três raças criada por Gilberto Freyre (2003) e a crítica do mito da democracia racial de Florestan Fernandes (1972).

O *slam* é um gênero literário razoavelmente recente no Brasil, chegando em 2008, trazido dos Estados Unidos por Roberta Estrela D’alva. A autora (D’alva, 2011, p 109, *apud Santos et al.*, 2023, p. 6) afirma não ser apenas um gênero lírico dinâmico, mas é um movimento social, cultural e artístico. Segundo Santos *et al.*(2023), o gênero pode funcionar como um “letramento crítico” pelo seu lado político e social, pois permite que se trabalhe para que o silenciamento imposto aos indivíduos e estudantes seja superado por meio dos versos que expressam a realidade que vivem, podendo contribuir para a construção de ideias que promovam transformações sociais:

O discurso se constitui dialeticamente, sendo moldado e restringido pelas estruturas sociais na mesma medida em que contribui para a reiteração/transformação dessas mesmas estruturas. Nessa lógica, os discursos



podem ser mobilizados tanto como uma forma de assegurar o poder e a dominação de alguns indivíduos sobre diferentes grupos sociais marginalizados quanto como meios para a construção de diferentes possibilidades de realidade, contribuindo, assim, para a mudança e a transformação social. (Santos *et al*, 2023, p. 4)

Diante disso, nota-se a importância da utilização desse tipo de recurso para compreensão dos sujeitos dentro da sua totalidade histórica. Acreditamos que gêneros literários populares — como cordel e *slam* — são um potencial de aproximação com e para os alunos. Esses recursos vão além de somente levar os conteúdos propostos, mas, principalmente, despertam um sentido de pertencimento. Pois muitas realidades lidas e faladas nos versos transmitem a realidade social dos alunos. Pensamos assim ser uma forma de chamar a atenção dos alunos e também de alcançar a transposição didática; visto que o aluno tem a capacidade e a desenvoltura de exemplificar o conteúdo dado a partir da sua própria realidade.

Conclusão

A participação como bolsistas do PIBID e a experiência adquirida foram extremamente construtiva para o aprimoramento dos futuros docentes. A experiência incluiu: a pesquisa realizada sobre o perfil socioeconômico dos estudantes; a escolha dos temas trabalhados; o desenvolvimento dos planos de aula; a aplicação das atividades-aulas para e com os alunos; e o compartilhamento e recebimento de experiências de outros colegas bolsistas. Tudo isso possibilitou uma imersão no contexto escolar e a aproximação com a realidade docente, permitindo experienciar de fato o contexto do ensino médio na educação básica catarinense.

Todo esse desenvolvimento proposto dentro do PIBID foi atravessado pela liberdade e possibilidade de realizar e aperfeiçoar as atividades-aulas propostas pelo coordenador. E com isso, tivemos a autonomia da inclusão de linguagens artísticas e, principalmente, as poéticas, dentro das nossas atividades-aulas. Isso foi um diferencial no qual se consolidou este relato de experiência, que unifica o planejamento, as experiências em sala de aula e a relação com a teoria, o que é evidentemente enriquecedor para a formação de futuros docentes. Sendo essa relação da *práxis* um diferencial do PIBID,



conforme ressalta Soczek: “A possibilidade de fornecer um tempo de reflexão e prática pedagógica, contribuindo para a melhoria da *práxis* profissional mediante reflexões e experiências práticas, numa perspectiva coletiva, de troca de experiências” (Soczek, 2018, p. 66).

Dessa forma, buscamos compreender, ao longo do trabalho, a possibilidade de utilização e a atuação prática dos gêneros poéticos como ferramentas didáticas para a disciplina de sociologia no ensino médio. Percebendo o lírico como um potencial crítico para o atravessamento e no entrelaçamento da *imaginação sociológica* e dos conteúdos de sociologia.

Tendo em vista a compreensão do sentido lírico desenvolvido, apropriamo-nos dessa ideia em nossa atuação de docentes, utilizando diferentes gêneros poéticos. Na atividade-aula seis, conforme desenvolvido no artigo, ao abordar o conceito de capitalismo industrial, classes sociais, mais-valia e alienação, utilizamos o poema *Operário em construção*, de Vinicius de Moraes. Os versos poéticos materializaram, por exemplo, o conceito referente à *alienação* e *desalienação* diante do personagem do operário. Pois o poema retrata o momento em que o operário toma consciência da sua importância e do seu lugar no processo de produção, superando o estado de *alienação* e indo ao encontro do estado de *desalienação*. Da mesma forma que no poema, em que o operário adquiriu consciência de que em tudo havia as “marcas da sua mão”, os alunos também puderam compreender que tudo o que havia no mundo havia marcas das mãos de trabalhadores, como foi elaborado pelo relato do aluno sobre as entregas de panfletos na rua. Além disso, o poema permitiu aos alunos reconhecerem as desigualdades sociais e desenvolverem a consciência de classe, como evidenciado nos versos que destacam as diferenças entre o operário e seu patrão.

Pensando nessas interações podemos citar também a atividade-aula oito na qual foi feita a apresentação do *Cordel Joseense 51: Brasil é Democracia (Ditadura? Nunca mais!)*, de Paulo Barja, e a exposição do vídeo de Fabiana Lima “Negafya”. Após a exibição dos materiais, uma das alunas afirmou que gostava da utilização dessas diferentes ferramentas didáticas que eram apresentadas em aula, pois lhe interessava mais as aulas que saíssem do “comum”. Declarou que era do seu agrado essa dinâmica de que

em algumas aulas trouxéssemos vídeos, outros poemas, outras músicas ou dinâmicas, e como isso era uma forma de chamar atenção. Pode-se notar a satisfação por parte da aluna, que provavelmente carece da utilização desses recursos dentro do seu cotidiano escolar. Com isso, percebemos que é possível utilizar tais recursos como um diferencial no contexto do ensino médio no Brasil.

Portanto, podemos concluir que essa experiência integrativa entre o lírico e o ensino sociológico enriquece os processos de aprendizagens dos estudantes, proporcionando um olhar crítico e refletivo sobre a realidade social. O lírico funciona como uma *ponte* entre a teoria e a prática, facilitando o entendimento dos conceitos acadêmicos e contribuindo para o desenvolvimento de cidadãos críticos. Pode-se afirmar que o lírico, além de sua função estética, tem um papel crucial na educação e na formação social crítica.

Referências

ADORNO, Theodor. Palestra sobre lírica e sociedade. *In*: ADORNO, Theodor. **Notas de literatura**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 65-89.

AGNES. Beatriz. Pais manifestam em frente à Escola Estadual Júlio da Costa Neves; entenda o motivo. **Rádio Clube SCC10**, Florianópolis, 13 abr. 2022. Disponível em: <https://scc10.com.br/cotidiano/educacao/pais-manifestam-em-frente-a-escola-estadual-julio-da-costa-neves-entenda-o-motivo/>. Acesso em: 09 mar. 2024.

ALVES, Roberta Monteiro. Literatura de cordel: por que e para que trabalhar em sala de aula. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana, v. 4, n. 2, p. 103-109, jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/forumidentidades/article/view/1815>. Acesso em: 25 nov. 2024.

BARJA, Paulo. Cordel Joseense 51: **Brasil é Democracia** (Ditadura? Nunca mais!). São José dos Campos: LABCON UNIVAP, 2014. Disponível em: <https://cordeisjoseenses.blogspot.com/2014/11/cordel-joseense-51-brasil-e-democracia.html>. Acesso em: 05 abr. 2024.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, 1977.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**. Brasília,: MEC, 2018.

BRASIL. Decreto nº 7.219, de 24 de junho de 2010. Dispõe sobre o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília: Casa Civil da Presidência da República, 2010.



BRASIL. Decreto nº 6.755, de 29 de janeiro de 2009. Institui a política Nacional de Formação de Profissionais do Magistério da Educação básica, disciplina a atuação da coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES no fomento a programas de formação inicial e continuada, e dá outras providências. **Diário oficial da União**. Brasília: Casa Civil da Presidência da República, 2009.

CANÁRIO, Rui. A prática profissional na formação de professores. *In*: CAMPOS, Bártolo Paiva (org.). **Formação profissional de professores no ensino superior**. Porto, PT: Porto Editora, 2001. p. 31-45.

EAGLETON, Terry. **Como ler un poema?** Madrid: Ed. Akal, 2010.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difel, 1972.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

JAKOBSON, Roman. A dominante. *In*: LIMA, Luiz Costa (org.). **Teoria da literatura em suas fontes**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p.485-491. v.1.

LUKÁCS, György. **Arte e sociedade**: escritos estéticos 1932-1967. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MARQUES, Janote Pires. A “observação participante” na pesquisa de campo em educação. **Educação em Foco**, Belo Horizonte, n. 28, p. 263-284, maio/ago. 2016. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/educacaoemfoco/article/view/1221>. Acesso em: 25 nov. 2024.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**: a promessa, Rio de Janeiro : Editora Zahar, 1959. p. 1-32. v. 6.

MODESTO. Thiago (Aprendendo com Música) **Émile Durkheim no estilo Safadão**. You Tube, 05 jun. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hRjNpA1qCbA>. Acesso em: 25 maio 2023.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

MORAES, Vinicius de. **Antologia poética**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1960.

NEGRAFYA, Fabiana Lima (Manos e Minas). **Um governo ausente para a população afrodescendente**. You Tube, 30 jun. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ekZFZVLIIEKU>. Acesso em: 25 nov. 2024.

PILATI, Alexandre. Crise, poesia e política. **Signótica**, Goiânia, v. 29, n. 1, p. 69-82, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5216/sig.v29i1.44862>. Acesso em: 25 nov. 2024.

RAGUSA, Giuliana. **Safo de Lesbos**: hino a Afrodite e outros poemas. São Paulo: Hedra, 2011.

SANTOS, Maria A.; SILVA, Rafaela M. da; BORGES, Lorena A. de O.; MENICONI, Flávia C. O slam como recurso de valorização e construção de identidades dissidentes em sala de aula: relato de experiência. **Diálogo das Letras**, Pau dos Ferros, v. 12, p. 1-14, 2023. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/DDL/article/view/5113>. Acesso em: 25 nov. 2024.



SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 20. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2011.

SOCZEK, D. Pibid como formação de professores: reflexões e considerações preliminares. **Formação Docente – Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores**, [Minas Gerais], v. 3, n. 5, p. 57–69, 2018. Disponível em: <https://revformacaodocente.com.br/index.php/rbfp/article/view/46>. Acesso em: 4 mar. 2024.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a. p. 9-325.

TARDIF, Maurice. Lugar e sentido dos conhecimentos universitários na formação dos profissionais do ensino. *In*: GARRIDO, Susane Lopes; CUNHA, Maria Isabel da; MARTINI, Jussara Gue. **Os rumos da educação superior**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002b. p. 225-246.

Recebido em: 26/04/24.

Aceito em: 28/08/24.





| RESENHA |

A PROPOSTA DE MARIO MIELI PARA UMA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL**MARIO MIELI'S PROPOSAL FOR A SOCIAL TRANSFORMATION**

Caroline Sátiro de Holanda *

MIELI, Mario. **Por um comunismo transexual**: elementos de crítica homossexual. São Paulo: Boitempo, 2023.

No ano passado, 2023, foi lançada pela Editora Boitempo a primeira edição brasileira do livro *Elementi de critica omossessuale*, do italiano Mario Mieli, publicado originariamente em 1977, na Itália. Sobre o título da obra, a nota da edição brasileira esclarece que se optou por intitulá-la de *Por um comunismo transexual*, mantendo no subtítulo a tradução literal do título original *elementos de crítica homossexual*, apenas para facilitar a identificação por parte daqueles que já conhecem o livro em italiano. Segundo a edição, a escolha pelo título *Por um comunismo transexual* apoiara-se em diversas passagens e seria uma síntese do argumento do tópico *Fim*, da obra. Para as pessoas que ainda não conhecem o livro nem as ideias de Mieli, vale elucidar, de antemão, que “transexual”, para o autor, não tem o sentido hodierno; sendo a “disponibilidade erótica potencial” (Mieli, 2023, p. 25), ou seja, o estado do desejo sexual para além da dicotomia “heterossexualidade *versus* homossexualidade”. O transexual, para Mieli, constitui um ideal político a ser recuperado. Nesse sentido, tendo em conta que nem Mario Mieli nem suas ideias ainda são amplamente conhecidos no Brasil, o título brasileiro pode favorecer mal-entendidos desnecessários.

Mas quem foi Mario Mieli?¹. Nasceu em 1952, na cidade de Milão. Viveu no campo, no norte da Itália, até o ano de 1968, quando retornou a Milão e começou a participar do movimento homossexual. Em 1971, aos dezenove anos, quando esteve em Londres para aperfeiçoamento da língua inglesa, participou da *Gay Liberation Front*

* Professora do Departamento de Direito Privado da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. Mestra em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Brasil. E-mail: carolsatiro@yahoo.com.br.

¹ A breve biografia de Mario Mieli foi escrita a partir de fontes diversas, acessadas pelo Google, dentre as quais destaca-se uma entrevista feita por Felix Cossolo com Mieli (Mieli, 2020) e um artigo de Gianni Rossi Barilli (2023).



(Frente de Libertação Gay) — nome usado por vários grupos de libertação homossexual de diversos países, após a Revolta de Stonewall. Ainda no mesmo ano, quando retornou a Milão, ajudou a fundar a *Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano* — FUORI (Frente Revolucionária Homossexual Unida Italiana), da qual, posteriormente, afastou-se após a *Fronte* estabelecer relações com o Partido Radical. Ao longo da década de 1970, fundou e participou de vários coletivos homossexuais em Milão. Mieli era o que hoje é chamado de gay efeminado, desafiando e transgredindo as normas sociais de gênero ao vestir-se com trajes femininos. Aliás, saliente-se que os coletivos dos quais Mieli fez parte adotavam como uma de suas ações políticas o travestimento, sendo, por isso, considerado um *ativismo maricas*. Em 1976, formou-se em filosofia pela *Università Statale di Milano*, tendo apresentado *Elementi de critica omossessuale* como tese de láurea (trabalho de conclusão de curso), a qual foi publicada em 1977 pela editora Einaudi. A obra é considerada, ainda hoje, um marco teórico importante para o movimento homossexual italiano. Mieli morreu em 1983, aos trinta anos de idade, por suicídio.

Embora o livro ainda seja bastante atual, por conter traços estreitos com as ideias da *teoria queer*, seria um grande equívoco lê-lo sem levar em conta o contexto histórico no qual foi escrito e do qual Mieli participou com seu ativismo homossexual. Estamos falando dos anos 1970, quando o movimento homossexual obteve uma organização coletiva ampliada em diversos países, especialmente depois de Stonewall, em busca de visibilidade, de direitos, de reconhecimento da identidade homossexual e da despatologização da homossexualidade. Todas essas organizações coletivas homossexuais também têm relação com outros movimentos da contracultura ocorridos na década de 1960. Pode-se afirmar, inclusive, que em razão do ativismo homossexual, a homossexualidade — então denominada de homossexualismo — foi retirada, em 1973, do rol dos transtornos mentais do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), pela Associação Americana de Psiquiatria (APA). O mesmo ocorreu, embora mais tardiamente, no âmbito da Organização Mundial da Saúde (OMS), que, em 1990, retirou a homossexualidade do rol da Classificação Internacional de Doenças (CID).



Vale chamar atenção para o estilo de escrita utilizado por Mieli, como bem demarcado pela tradutora da obra, Rita Coitinho (2023). Em sua proposta para enfrentar as normas sociais, Mieli também o faz por meio da linguagem, ao utilizar termos e expressões inusuais na escrita acadêmica, tais como: bicha, gay, viado etc. A publicação brasileira tem o prefácio e as notas de edição feitos por Marília Moschkovich, docente de sociologia, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora nas áreas de gênero, sexualidades, estudos *queer* dentre outras. O livro também conta com um apêndice, composto por resenhas de diferentes pessoas. A obra está dividida em oito partes: uma parte denominada de *Premissa*, seis capítulos e o *Fim*.

Já na *Premissa* é possível identificar o objetivo geral do livro: colocar a libertação da homossexualidade como condição essencial para criação do comunismo, inserindo-a no quadro de uma emancipação humana mais ampla. A pergunta enfrentada no livro é: por que a sociedade marginaliza e reprime a homossexualidade tão duramente e em que tal repressão contribui para com a consolidação/fortalecimento do capitalismo? A partir dessa resposta, o autor evidencia a necessidade de liberar o desejo homossexual como parte indispensável da transformação social. O trabalho é desenvolvido a partir das lentes teóricas do marxismo e da psicanálise freudiana, levando em conta a experiência de Mieli no movimento homossexual. Nesse sentido, é possível afirmar que o livro constitui uma teorização das reivindicações da militância.

Para esta resenha, escolhi examinar com mais detalhes o primeiro capítulo, intitulado *O desejo homossexual é universal*, no qual Mieli apresenta as concepções freudianas sobre a sexualidade, as quais sugerem o polimorfismo perverso infantil. O exame mais detalhado deste capítulo, em detrimento dos demais, justifica-se porque é nele em que Mieli apresenta as bases para sua crítica e para sua proposta de transformação social.

De antemão, cabe salientar que, para a psicanálise, o significado de *perverso* diferencia-se de seu sentido coloquial. Para Freud, a perversão constitui uma forma específica de lidar com o desejo e com a lei moral, sendo considerado “pervertido” o indivíduo cujo prazer desvia dos padrões normativos de sexualidade, que, no caso, é a heterossexualidade. Para Freud, as crianças têm uma predisposição, decorrentes do



instinto sexual, às perversões. Mieli explica que Freud entende que existe sexualidade nas crianças, cujo prazer não está centrado nos órgãos genitais, tal como ocorre com as pessoas adultas. O comportamento sexual normal decorre de alterações orgânicas e de inibições psíquicas. Dentre os poderes inibitórios têm-se as construções sociais da moral (Mieli, 2023, p. 32). Mieli argumenta que a moral dominante é a heterossexual, ou seja, a “Norma” moral que vai inibir a polimorfia infantil é heterossexual. O autor denomina de “educastração” a repressão, o constrangimento que fazem com que as crianças recalquem as tendências sexuais consideradas perversas. Para Mieli (2023, p. 32), “a educastração tem como objetivo a transformação da criança, que tende a ser polimórfica e ‘perversa’, em um adulto heterossexual, eroticamente mutilado, mas em conformidade com a Norma”.

Para Mieli, o ódio aos homossexuais resulta do recalçamento das tendências homossexuais, o que colocaria a homossexualidade em estado de latência a ser reprimida, ainda que violentamente. Assim, a “homossexualidade latente existe realmente em todos aqueles que não são homossexuais manifestos, como resíduo da sexualidade infantil, polimórfica (...)” (Mieli, 2023, p. 33). A transexualidade é, portanto, para o autor, “a disposição erótica infantil, polimórfica e indiferenciada que a sociedade reprime e que, na vida adulta, todo ser humano carrega dentro de si em estado de latência ou confinada aos abismos do inconsciente sob o jugo do recalque” (Mieli, 2023, p. 33). Para Mieli, tanto homossexualidade como a heterossexualidade são expressões da transexualidade polimórfica infantil, sendo que a sociedade só considera “normal” a heterossexualidade. A “Norma” — no sentido de construção simbólica — é monossexual e heterossexual.

A repressão da polimorfia sexual infantil, na qual se encontra a homossexualidade, por meio da educastração implementada pela “Norma heterossexual”, constitui, para Mieli, um componente necessário para o fortalecimento do capitalismo, pois é ela que implementa a submissão do Eros ao trabalho alienado. Por tal motivo, a transformação social perpassa pela liberação sexual, mediante o retorno à transexualidade polimórfica infantil.

Em suma, pode-se afirmar que o primeiro capítulo realiza uma argumentação psicanalítica para compreensão não só da homossexualidade, mas da própria heterossexualidade, apontada por Mieli como uma “Norma” socialmente construída, que



gera não só a homofobia, mas também a dominação das mulheres. O capítulo termina com dois parágrafos que merecem ser transcritos e analisados:

Nós gays revolucionários sabemos ver na criança não o Édipo, ou o Édipo futuro, mas o ser humano potencialmente livre. Nós, sim, podemos amar crianças. Podemos desejá-las eroticamente respondendo ao seu desejo por Eros, podemos agarrar avidamente e de braços abertos a sensualidade inebriante que elas emanam, podemos fazer amor com elas.

É por isso que a pederastia é tão duramente condenada: dirige mensagens amorosas à criança que a sociedade, por outro lado, por meio da família, traumatiza, educastra, nega, rebaixando seu erotismo pela régua edipiana. A sociedade heterossexual repressiva força a criança a um período de latência; mas o período latente nada mais é do que a introdução mortal à prisão perpétua de uma “vida” latente. A pederastia, por outro lado, para tomar as palavras de Francesco Ascoli, “é uma flecha de luxúria disparada contra o feto”. (Mieli, 2023, p. 82-83)

Para tentar compreender o sentido dessa transcrição, faz-se necessário remontar ao contexto no qual foi escrita, mais precisamente ao ano de 1976, ano da defesa de sua tese. No período em tela, a homossexualidade ainda era considerada uma doença pela OMS e era associada à pedofilia/pederastia. O termo *pederastia* era praticamente sinônimo de homossexualidade e vice-versa — e em alguns contextos ainda hoje o é, embora tal equivalência esteja completamente equivocada. Não raro, os termos pederastia, pedofilia e *homossexualismo* eram expressões socialmente equivalentes. O próprio Mieli, na nota de rodapé 89 do primeiro capítulo, pontua que “pederastia (literalmente) e pedofilia são comumente usados como sinônimos” (Mieli, 2023, p. 83).

Em um dado momento, Mieli (2023, p. 57) chama atenção para o fato de os médicos distinguirem diferentes tipos de homossexualidade, de acordo com a idade do *objeto* do desejo, chamando de homossexualidade pedófila (pedofilia) ou de homossexualidade pederasta (pederastia) se o desejo for voltado para criança ou adolescente, respectivamente, passagem em que fica clara a associação entre homossexualidade e pedofilia/pederastia. O mesmo tipo de taxonomia não existe para a heterossexualidade, o que é problematizado pelo autor (Mieli, 2023, p. 57). Assim, na ausência dessa taxonomia, Mieli (2023, p. 57) assinala que, quando uma pessoa adulta tem práticas heterossexuais com crianças e/ou adolescentes, ela não é uma pederasta ou uma pedófila, mas tão-somente um monstro, uma pervertida, uma criminosa. Assim, diferentemente do que ocorre com a homossexualidade, na prática sexual com crianças ou adolescentes do *sexo oposto*, a heterossexualidade some/desaparece, ficando apenas o *monstro*. Enquanto isso, quando uma pessoa adulta tem prática homossexuais com

crianças e/ou adolescentes, ela não é um monstro, mas um pedófilo/pederasta, criando-se, com isso, a associação quase que imediata entre a homossexualidade e a pedofilia/pederastia. No entanto, Mieli (2023, p. 57) chama atenção para a hipocrisia da sociedade, apontando que a revista *Lolita* vende muito e encontra-se nas prateleiras das melhores famílias, demonstrando, assim, a aceitação social das práticas heterossexuais com crianças/adolescentes.

Levando em conta o estilo irônico do autor, o contexto histórico e a teoria da sexualidade freudiana adotada na argumentação teórica desenvolvida por Mieli, pode-se interpretar o texto citado no sentido que ele pretende apenas reconhecer a sexualidade polimorfa da criança. Desse modo, seria importante preservá-la da “educação”, sendo os gays as pessoas mais indicadas a fazê-lo, já que saberiam ver em si mesmo e na criança essa polimorfia.

Por outro lado, faz-se necessário pontuar que muitos dos movimentos de liberação sexual pós-maio de 1968 — momento no qual Mieli está inserido — passaram a defender abertamente a pedofilia, revalorizando-a em termos positivos, ainda que condenada pela maioria da população (Prado, 2023). Nesse sentido, Sara Manetti (2014) registra a tentativa de valorização da pedofilia, entre as décadas de 1970 e 1980, como parte de um processo de liberalização dos costumes. Na França², por exemplo, ocorreu entre os intelectuais uma série de debates sobre a idade de consentimento para a prática de atos sexuais com menores de idade (Prado, 2023)³. Os debates sobre a eliminação de uma idade mínima para o

² Em 1977, em meio às discussões no Parlamento francês sobre a reforma do Código Penal, diversos intelectuais franceses — citando-se Louis Althusser, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Roland Barthes, Jacques Derrida e Michel Foucault — assinaram uma “Carta Aberta”, defendendo a extinção do estabelecimento de uma idade mínima para o consentimento de atos sexuais por menores (Prado, 2023). Em outras palavras, a carta defendia a eliminação da presunção legal de violência nas relações sexuais abaixo de determinada idade, que no caso era de 15 (quinze) anos.

³ Essa questão do debate francês sobre a idade mínima (maioridade sexual) para o consentimento de práticas sexuais estava ligada à repressão da homossexualidade, sendo particularmente importante para as pessoas homossexuais, já que existia o estabelecimento de idades distintas entre as práticas heterossexuais e homossexuais. Um decreto de 2 de julho de 1945 fixou a idade geral de consentimento em 15 anos. No entanto, o código penal francês criminalizava, até os anos 1980, qualquer relação sexual contra a natureza praticada com um menor de idade, a qual era de 21 anos até 1974, quando passou a ser de 18 anos (Bérard, Sallée, 2015). Sendo assim, as reivindicações de liberação da homossexualidade têm sido acompanhadas de uma crítica constante à arbitrariedade da maioridade sexual e de uma denúncia da repressão penal das práticas homossexuais (Bérard, 2014). Então, nesse contexto francês, falar em liberação da pedofilia era, em um certo sentido, falar em prol da liberação da homossexualidade. Já na Itália, conforme o próprio Mieli pontua, não havia leis como a francesa, sendo a legislação italiana “relativamente permissiva em relação à homossexualidade” (Mieli, 2023, p. 108). Isso não implica concluir, contudo, que a



consentimento de prática sexual também eram feitos a partir da defesa da capacidade das crianças para o consentimento. Como bem anotado por Jean Bérard (2014), os intelectuais faziam questão de diferenciar a violação — prática sexual violenta — da prática sexual consentida, fazendo do consentimento o critério central para a legalidade da relação sexual. A aptidão/autonomia infantil para o consentimento não era um ponto do debate. Saliente-se, por fim, que no mesmo período histórico, as discussões e as reivindicações acerca dos direitos das crianças e dos adolescentes ainda estavam em disputas e não estavam plenamente estabelecidas, o que só veio, efetivamente, ocorrer no final da década de 1980, com a aprovação, em 1989, pela Organização das Nações Unidas (ONU), da Convenção Internacional sobre os direitos das crianças, inaugurando a Doutrina da Proteção Integral de crianças e de adolescentes.⁴

Sendo a passagem verdadeiramente uma apologia à pedofilia, hoje existem elementos necessários para realizar uma devida problematização. Primeiramente, a sexualidade das crianças não deve ser compreendida a partir do ponto de vista das pessoas adultas. A imaturidade biológica, psíquica e social das crianças compromete o consentimento e a autonomia delas. Entre uma pessoa adulta e uma criança existe uma relação desigual e de poder, que coloca a criança em vulnerabilidade. As crianças, e em muitos casos também os adolescentes, não têm autonomia para consentir em práticas sexuais com pessoas adultas. Por fim, cabe problematizar o próprio desejo sexual por crianças (pedofilia). Como o próprio Mieli vem desenvolvendo no seu texto, o desejo sexual não é inato, mas condicionado socialmente. Portanto, o desejo sexual deve ser examinado, levando em conta o papel das relações de poder na construção das subjetividades. Para tanto, cabe refletir sobre como a

homossexualidade não fosse perseguida na Itália dos anos 1970. Neste sentido, Mieli registra que a repressão policial contra a homossexualidade era extremamente dura (Mieli, 2023, p. 108).

⁴ Vale problematizar a nota da editora Marília Moschkovich à passagem transcrita de Mieli. Moschkovich (2023) diferencia a “pedofilia” — um tipo de desejo sexual — do “abuso sexual de menores” — uma violência contra as crianças. Para a autora, a pedofilia pode ser vivida “sem nenhuma interação abusiva real com crianças (há um filão no mercado da pornografia que utiliza atores e atrizes adultos que se parecem crianças, de modo a atender as fantasias do público sem incorrer em questões éticas e legais)” (Mieli, 2023, p. 83). Embora a pedofilia e o abuso sexual infantil sejam coisas distintas, e a associação imediata entre ambos seja considerada um problema para o tratamento terapêutico daquela e para o enfrentamento do abuso (Cf.: Manetti, 2014), caberia refletir sobre a produção do desejo pedófilo, examinando-o como expressão das relações de poder. Além disso, a pornografia, embora não seja crime, pode ser questionada sob o prisma ético, já que constitui uma tecnologia de subjugação de determinados corpos. Vale, assim, contextualizar e escrutinar a pornografia no âmbito das relações de poder, examinando o seu papel na conformação da ordem social capitalista, misógina e heteronormativa e, até, na produção dos desejos sexuais.

sociedade lida com a erotização infantil — se é legitimada, naturalizada⁵ — bem como qual o tipo de pedofilia/pederastia é legitimada (se a homossexual ou a heterossexual).

A verdade é que não é possível averiguar com precisão a intenção do autor em relação ao texto transcrito, cabendo ao leitor ler a obra por completo, inteirar-se do momento histórico no qual o livro foi escrito e tirar suas próprias conclusões. De qualquer maneira, o livro não deve ser reduzido à passagem transcrita.

Dando seguimento à resenha, o segundo capítulo intitulado *Como os homossexuais, de fogueira em fogueira tornaram-se gays* apresenta a construção social da heterossexualidade como “Norma”, a partir da análise da repressão homossexual ao longo da história. Para Mieli, existe um entrelaçamento intransponível entre capitalismo, violência e proteção da homossexualidade, a qual ocorre por meio de uma moralidade permissiva aos guetos homossexuais (bares, clubes, hotéis, saunas etc.). Assim, o sistema produz a agressão para em seguida realizar a proteção, o que ofereceria “aos gays gratificações paliativas, como induzir à submissão e enfraquecer a ruptura de seu protesto” (Mieli, 2023, p. 125). Ao final do capítulo, Mieli desenvolve uma teoria crítica, em função de um projeto revolucionário gay, questionando tudo o que a cultura dominante considera normal, lícito e racional (Mieli, 2023, p. 136).

No terceiro capítulo (*Os “machões” heterossexuais ou: as criptobichas*), Mieli analisa como os heterossexuais lidam com o desejo homossexual reprimido e latente. O autor examina fenômenos sociais e individuais — como o esporte, o fanatismo patriótico, a amizade/camaradagem masculina, o ciúmes heterossexual, a violência homofóbica, o culto ao superstar — “à luz da noção de sublimação do desejo homoerótico” (Mieli, 2023, p. 142). Por exemplo, o esporte é visto como um espaço para o contato corporal homossexual não patológico, sendo, por isso, uma manifestação da homossexualidade latente. Da mesma forma são interpretados o fanatismo patriótico, o companheirismo e a amizade entre os

⁵ A sociedade naturaliza, legitima e, em um certo sentido, até protege as relações sexuais entre homens (machos) adultos e as crianças ou adolescentes, especialmente quando as práticas são heterossexuais. Filmes, livros, músicas, vídeos criam e naturalizam esse tipo de desejo e, conseqüentemente, o próprio abuso sexual infantil. O próprio Mieli, como dito, ironiza o fato de *Lolita* encontrar-se nas prateleiras das *melhores* famílias, o que evidenciaria a aceitação desse tipo de relação. No âmbito jurídico brasileiro, a chamada Lei de Alienação Parental atua em prol da proteção do abusador de crianças e de adolescentes, sendo sua revogação uma reivindicação das feministas e das pessoas que atuam pela efetivação dos direitos das crianças (Cf.: Severi; Villarroel, 2021).



homens. Por seu turno, a violência homofóbica é tida como uma forma indireta de descarregar o impulso homoerótico latente.

No capítulo seguinte, denominado *Dos delitos e das penas*, a partir da revelação, pelo relatório Kinsey⁶, de 1948, em que 46% da população masculina estadunidense tem relações homossexuais e heterossexuais, Mieli (2023) expõe a hipocrisia e a profundidade da repressão homossexual, a qual leva os homens que têm contatos sexuais com outros a negar a própria homossexualidade. O autor também chama atenção para a hipocrisia de uma certa concepção segundo a qual o macho “ativo” no coito anal entre homens não é tido como homossexual. E denuncia que o caráter machista da heterossexualidade ativa que enxerga o outro não como uma pessoa, mas apenas como um orifício. Desse modo, mesmo a mulher, em tais relações, fica esvaziada, negada. Para a visão “gaia-crítica” (crítica gay) de Mieli, se a transexualidade originária fosse assumida, haveria uma superação da polaridade entre os sexos. A partir desta perspectiva — a da homossexualidade enrustida na heterossexualidade —, Mieli analisa, no mesmo capítulo: o significado da brutalidade do assassinato do cineasta italiano Pier Paolo Pasolini; o papel da prostituição masculina na ordem sexual capitalista; e a repressão da homossexualidade pelos partidos de esquerda.

Como já apresentado, Mieli parte da concepção da existência de um desejo polimorfo infantil o qual é reprimido no processo de socialização. A partir de tal abordagem, no capítulo quinto — *Mens sana in corpore perverso* —, Mieli historiciza e desnaturaliza a heterossexualidade, enxergando na revolução homossexual uma forma de refutar a “hipostasia naturalista do status quo” (Mieli, 2023, p. 209). Então, o projeto do autor — sua *ciência gaia* (ciência gay) — consiste em demonstrar a construção histórica da “Norma” (heterossexual) e, com isso, a relatividade do próprio conceito de “normalidade”. Tendo em conta que, para a psicanálise, a negação constitui uma forma de tomada de consciência do recalcado, Mieli salienta que a negação do desejo homossexual reprimido/recalcado é, paradoxalmente, a afirmação do desejo homoerótico. Sendo assim, a negação da homossexualidade é uma forma de recusa em conhecer a própria realidade. Questionando a própria “Norma” heterossexual, Mieli analisa as concepções sociais da normalidade, da paranoia, da esquizofrenia e da loucura. A transformação social de Mieli passa pela libertação

⁶ Relatório de um estudo, realizado entre os anos 1938 e 1953, feito pelo biólogo Alfred Charles Kinsey (1894-1956) sobre o comportamento sexual de homens e mulheres estadunidenses. O estudo envolveu a participação de 11.240 pessoas, sendo 5.300 homens e 5.940 mulheres (Sena, 2010).



do desejo, porque tal significa a libertação do eu profundo e, com isso, a reconquista da vida, superando a “sobrevivência angustiada, teatralizada” (Mieli, 2023, p. 212). Tal significa o resgate da potencialidade estética e comunista intrínseca aos seres humanos.

Por fim, no sexto e último capítulo — *Rumo ao gaio comunismo* —, Mieli subverte a forma de analisar a sociedade, propondo uma *ciência gaia* (ciência gay), que seria olhar e compreender a realidade a partir da homossexualidade. Trata-se de um projeto radical de rompimento da norma heterossexual, questionando a própria heterossexualidade e propugnando a liberação sexual de volta à transexualidade polimorfa existente na fase infantil. Seria uma ruptura com a repressão sexual, promovida pela “Norma” heterossexual. É nesse sentido que propõe um comunismo transexual, conforme sugere o título brasileiro do livro. Ao fim, Mieli propõe uma ruptura com a monossexualidade (hetero ou homossexual), retornando-se à transexualidade polimorfa, o que é feito por meio da liberação do homoerotismo. Com isso, Mieli pretende demonstrar que a repressão da polimorfia infantil favorece a submissão de todas as vidas humanas ao domínio do capital. A *ciência gaia* não propugna pela aceitação da homossexualidade, mas sim a transformação da monossexualidade na polimorfia transexual.

Tendo sempre em conta o horizonte da transexualidade polimorfa, Mieli questiona as normas sociais de gênero, chamando atenção para quão repressiva é a sociedade contra as pessoas que ousam deixar aflorar seu lado “transexual”, tais como as lésbicas de aparência masculina e as bichas efeminadas (Mieli, 2023, p. 238). Em análise sobre as vestimentas, Mieli considera que o travestismo pretende denunciar a “esquizofrenia que está no fundo da vida, por trás do biombo censor do travestismo ‘normal’” (Mieli, 2023, p. 239). E sumariza: “nosso travestismo é condenado porque lança a todos a realidade fatal do travestismo geral, que deve permanecer em silêncio, tacitamente evidente” (Mieli, 2023, p. 239). Quase vinte anos antes de Judith Butler, em *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Mieli apontava que o “normal”/ “original” já era ele mesmo uma falsidade, uma criação que, repetida, apresenta-se como originalidade. Para Mieli, as pessoas ditas “normais”, nada mais são do que aquelas que “se adaptaram ao código masculino-heterossexual” (Mieli, 2023, p. 267).

No capítulo *Fim*, Mieli aponta que o colapso do sistema capitalista não ocorrerá sem o correlato colapso do sistema falocêntrico, visto que aquele se mantém sobre uma estrutura



machista-heterossexual e na repressão-exploração do Eros. A transformação social depende, assim, não só do proletariado revolucionário, mas também do movimento revolucionário de mulheres — enquanto sujeitos históricos oprimidos pelo sistema falocêntrico — e da liberação do Eros, a partir do movimento homossexual revolucionário. Embora o proletariado esteja constituído por todas as pessoas historicamente oprimidas, a organização de movimentos sociais independentes, como o movimento de mulheres e de homossexuais, seria indispensável para a denúncia e para o colapso do poder masculino falocêntrico. Seriam as duas faces do “Partido Comunista-comunidade humana” (Mieli, 2023, p. 283).

O livro demorou quase cinquenta anos para ser publicado no Brasil, o que pode estar ligado às verdadeiras prioridades políticas da agenda da esquerda brasileira. Embora não houvesse, quando da publicação original (1977), espaço político para a publicação desta obra, em razão da censura promovida pela ditadura militar, nos anos seguintes as organizações brasileiras de esquerda priorizaram pautas como democratização e combate à desigualdade social, relegando ao segundo plano as pautas sobre gênero e sexualidade. Somente nos últimos anos, com o avanço e amadurecimento no campo dos estudos de gênero e sexualidade, o livro de Mieli encontrou espaço para recepção no Brasil.

Desde a primeira publicação do livro, em 1977, houve um grande acúmulo teórico — sobretudo com a teoria *queer* — e prático sobre gênero e sexualidades, o que tornou muita coisa do livro obsoleta, tais como os termos bissexualidade, transexualidade e hermafroditismo. Não obstante, o livro, além do valor histórico, constitui um exemplo, por si mesmo, de transgressão. Com sua linguagem ácida, irônica e até antiacadêmica, Mieli ridiculariza as normas e a *normalidade*, tornando-se um exemplo de criatividade de como denunciar e subverter as ordens e os poderes.

Referências

BARILLI, Gianni Rossi. A revolução no corpo. *In*: MIELI, Mario. **Por um comunismo transexual**: elementos de crítica homossexual. São Paulo: Boitempo, 2023. p. 347-357.

BÉRARD, Jean. De la libération des enfants à la violence des pédophiles. La sexualité des mineurs dans les discours politiques des années 1970. **Genre, Sexualité & Société**, Aubervilliers, n. 11, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/gss/3134>. Acesso em: 20 maio 2024.

BÉRARD, Jean; SALLÉE, Nicolas. The Age(s) of consent: gay activism and the sexuality of minors in France and Quebec (1970-1980). **Clio: Women, Gender, History**, Saint-Denis La



Plaine, v. 42, n. 2, p. 99-124, jul. 2015. Disponível em: <https://www.cairn-int.info/revue-clio-women-gender-history-2015-2-page-99.htm&wt.src=pdf>. Acesso em: 20 maio 2024.

COITINHO, Rita. Nota da tradutora. In: MIELI, Mario. **Por um comunismo transexual: elementos de crítica homossexual**. São Paulo: Boitempo, 2023. p. 11-12.

MANETTI, Sara. **La pedofilia, tra stigmatizzazione e prevenzione: uno sguardo nel Canton Ticino**. Orientador: Philip D. Jaffé. 2014. Dissertação (Master of Arts Interdisciplinaire en droits de l'enfant) — Institut Universitaire Kurt Bösch, Bramois, 2014. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/43658744.pdf>. Acesso em: 20 maio 2024.

MIELI, Mario. **Por um comunismo transexual: elementos de crítica homossexual**. São Paulo: Boitempo, 2023.

MIELI, Mario. Alquimia, revolución sexual y comunismo: una entrevista a Mario Miel. [Entrevista cedida a] Felix Cossolo. **Moléculas Malucas**, [Argentina], 1 set. 2020. Traducción y notas finales de Nicolás Cuello. Entrevista original publicada na Revista Lambda, Milão, n. 24, nov./dez., 1979. Disponível em: <https://www.moleculasmalucas.com/post/alquimia-revolución-sexual-y-comunismo>. Acesso em: 19 maio 2024.

MOSCHKOVICH, Marília. Prefácio: traduzir o tempo: o materialismo histórico, uma ciência viada. In: MIELI, Mario. **Por um comunismo transexual: elementos de crítica homossexual**. São Paulo: Boitempo, 2023. p. 13-22.

PRADO, Cezar Helehna. O ponto cego do poder: considerações sobre Foucault e a pedofilia. **Prolíngua**, João Pessoa, v. 18, n. 1, p. 16–28, 2023. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpb.br/index.php/prolingua/article/view/66451>. Acesso em: 20 maio 2024.

SENA, Tito. Os relatórios Kinsey: práticas sexuais, estatísticas e processos de normalização. In: FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, p. 1-10.

SEVERI, Fabiana Cristina; VILLARROEL, Camila Maria de Lima. Análise jurisprudencial dos tribunais da região sudeste sobre a aplicação do instituto: (síndrome da) alienação parental. **Pensar: Revista de Ciências Jurídicas**, Fortaleza, v. 26, n. 2, p. 1-14, abr./jun. 2021. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/rpen/article/view/11443>. Acesso em: 20 maio 2024.

Recebido em: 28/05/2024.

Aceito em: 06/10/2024.



EDUCAÇÃO, EXCLUSÃO E RACISMO: reflexões sobre as relações étnico-raciais na EJA na dissertação de Thâmara Borges

EDUCATION, EXCLUSION AND RACISM: reflections on ethnic-racial relations in EJA in the dissertation by Thâmara Borges

Ana Lúcia Mathias Fernandes *

Henrique Cunha Júnior **

BORGES, Thâmara Nayara Alves Pereira. **Racismo e educação de jovens e adultos: análise do ensino para as relações étnico-raciais em uma escola EJA.** 2018. Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

Thâmara Nayara Alves Pereira Borges é professora de História, desenvolvendo seu trabalho no campo educacional, com foco nas questões sociais e raciais. A pesquisa que compõe sua dissertação foi realizada no âmbito do mestrado na Universidade Federal de Goiás (UFG), sob a orientação da professora Anna Maria Dias Vreeswijk. Ao longo de sua trajetória acadêmica, a autora demonstrou interesse profundo pelas temáticas que envolvem as relações étnico-raciais e a educação de jovens e adultos (EJA), questões centrais que estão presentes na dissertação aqui resenhada.

Intitulada *Racismo e educação de jovens e adultos: análise das relações étnico-raciais em uma escola EJA*, a dissertação analisa o impacto do racismo nas vivências de alunos e professores em uma escola de EJA em Goiânia. A proposta da pesquisa vai além da simples observação, incluindo a construção de uma sequência didática voltada para o enfrentamento das questões raciais no ambiente escolar. A pesquisa também visa a implementação efetiva da Lei 10.639/2003 (Brasil, 2003), que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas brasileiras.

* Professora da Rede Estadual de ensino do Paraná. Mestre em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil. E-mail: analucia.mathias@gmail.com.

** Professor titular do Departamento de Engenharia Elétrica da Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. Doutor em Engenharia Elétrica pelo Instituto Politécnico de Lorraine, França. E-mail: hcunha@ufc.com.



A dissertação foi selecionada para ser resenhada devido à relevância do tema para a atuação docente na educação de jovens e adultos (EJA), área em que a coautora da resenha possui vasta experiência. Diariamente, a prática pedagógica revela desafios que transcendem o ambiente acadêmico, como a dificuldade dos alunos em cumprirem os horários escolares propostos pelo currículo, devido às suas responsabilidades laborais ou familiares. Esse cenário afeta diretamente o desempenho e a assiduidade dos estudantes, especialmente aqueles que enfrentam dificuldades de interpretação de textos e outras atividades, o que, frequentemente, resulta em preconceitos por parte de colegas e, muitas vezes, até da própria instituição.

Os alunos negros, especificamente, enfrentam uma vulnerabilidade ainda maior no contexto da EJA, em função de suas trajetórias educacionais interrompidas e da opressão estrutural que permeia suas experiências. Essas desigualdades raciais tornam-se mais evidentes quando se considera a faixa etária e a necessidade de enfrentarem um sistema educacional que, em muitos casos, não está preparado para acolher suas demandas. A dissertação de Thâmara Borges se destaca por abordar essas questões e propor uma intervenção didática para lidar com o racismo na EJA, justificando plenamente sua escolha para análise crítica.

Esta resenha tem como objetivo analisar criticamente a dissertação de Thâmara Borges, destacando suas contribuições e fragilidades no campo da educação de jovens e adultos (EJA) e questões raciais. A análise aborda os objetivos da dissertação, seu suporte teórico, metodologia e resultados, além do plano de intervenção proposto. O texto será estruturado para comentar todas as partes da dissertação, finalizando com uma avaliação das contribuições e limitações do estudo.

A dissertação de Thâmara Borges tem como objetivo principal investigar as relações étnico-raciais em uma escola de educação de jovens e adultos (EJA), analisando como o racismo se manifesta nas interações entre alunos e professores. A autora propõe, também, a criação de uma sequência didática que possa auxiliar na implementação da Lei 10.639/2003, que inclui o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar. A pesquisa busca contribuir para uma prática pedagógica mais inclusiva, que enfrente o racismo no ambiente escolar e promova a valorização das identidades negras no contexto da EJA.



O texto é dividido em seções que abordam, de maneira estruturada e coerente, os diversos aspectos do racismo no contexto da educação de jovens e adultos. Cada parte cumpre um papel importante na construção da argumentação da autora e no desenvolvimento de sua proposta de intervenção pedagógica.

Na introdução, Borges apresenta a relevância do tema e justifica sua escolha, destacando a importância de se discutir as relações étnico-raciais na EJA. Ela contextualiza a pesquisa ao lembrar que a Lei 10.639/2003, que inclui o ensino de história e cultura afro-brasileira nos currículos, ainda enfrenta dificuldades para ser plenamente implementada nas escolas brasileiras. A autora também menciona sua motivação pessoal para abordar o racismo, tendo como pano de fundo sua atuação no ambiente escolar.

No primeiro capítulo, a autora faz uma caracterização detalhada da EJA, descrevendo seu público-alvo e as especificidades dessa modalidade de ensino. Borges enfatiza que a EJA atende, em sua maioria, alunos em situação de vulnerabilidade social e racial, o que torna a discussão sobre racismo ainda mais urgente. Ela analisa os perfis dos participantes da pesquisa (alunos e professores), destacando a heterogeneidade das turmas e as diferentes trajetórias de vida que se cruzam no ambiente escolar. Essa seção é essencial para entender o contexto social e educacional em que a pesquisa foi desenvolvida.

Para isso, é traçado um panorama histórico da modalidade EJA no Brasil, desde a produção latifundiária ao início da industrialização durante o governo Vargas (1935-1945). Borges aponta que houve entre os anos de 1940 e 1960 um boom no crescimento da educação de massa no Brasil, culminando em duas concepções de educação, em destaque nos anos de 1960. Uma voltada para a formação da consciência crítica e transformação político-social e outra focada na preparação de recursos humanos para a industrialização e modernização da agropecuária.

Essa primeira concepção de educação foi fomentada por instituições não governamentais, tais como o Movimento de Cultura Popular (MCP), o Movimento de Educação de Base (MEB), sob a liderança da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), entre outras. Nesse contexto, Paulo Freire se destacou com seu trabalho de alfabetização de adultos, adotado por muitos movimentos sociais.



Assim, no início de 1964, a autora aponta que todo esse fomento foi agregado ao Estado, mais especificamente pelo Ministério da Educação e Cultura como Programa Nacional de Alfabetização (PNA). Entretanto, com o golpe militar, tal proposta foi dissipada, dando lugar ao famigerado método tecnicista, instrumentalista, voltado para o mercado de trabalho, cujas consequências ainda estão presentes em nossa sociedade, atingindo a população mais pobre, sendo essa a maioria negra.

Concluiu-se aqui que a EJA foi menos prestigiada em relação à educação regular, recebendo menos verbas e tendo um foco instrumental com ações pontuais do Estado, fazendo com que essa modalidade de ensino continuasse a ser uma “alfabetização aligeirada para o trabalho” (Borges, 2018, p. 25), refletindo a postura do Estado em resolver problemas educacionais da população pobre, majoritariamente negra, com projetos emergenciais em vez de investir em reformas de base.

É destacado ainda que, embora a educação destinada à comunidade negra no Brasil tenha ocorrido, ela foi marcada por exclusão formal por séculos. Apesar disso, estratégias informais de ensino surgiram entre a população negra, como a criação de escolas próprias, instrução por pessoas escolarizadas e acesso a redes públicas, asilos de órfãos e escolas particulares.

Para traçar o perfil dos estudantes da EJA, Borges toma como ponto de partida trechos de um documento, formulado “na VI Conferência Internacional de Educação de Adultos (CONFITEA VI)”, ocorrida em Belém do Pará, no ano de 2009, que apontou para a diversidade étnico-racial que frequenta a EJA, e da qual o Brasil é fruto, mas que nos documentos anteriores não eram enfatizados.

Apesar do reconhecimento da diversidade, Borges cita Galvão e Di Piero (2007), que afirmam que a maioria dos estudantes da EJA são de baixa renda, negros ou vivem em zonas rurais do Nordeste, com maior probabilidade de permanecer analfabetos do que pessoas de classe alta, brancas e urbanas. Dos 24 participantes da pesquisa, 14 se declararam pretos, e 6 se identificaram como pardos, evidenciando a exclusão da população negra de serviços básicos, como o acesso regular à educação.

Outros aspectos relevantes apontados pela autora discorrem sobre as questões envolvendo o gênero das e dos estudantes entrevistadas(os), a média de idade e a sua religião. A maioria são mulheres (15). Quanto à idade, 41,6% têm entre 14 e 20 anos;



25% entre 31 e 40 anos; 25% entre 41 e 50 anos; e 8,3% entre 21 e 30 anos, formando uma turma mista de jovens e adultos. Em relação à religião, a maioria é evangélica (12), seguida por católicos (10) e dois sem religião.

Vale notar que, em um primeiro momento, a maioria do público que frequenta as aulas da EJA, em Goiânia, é composta por mulheres negras. Essa predominância parece ser um fator recorrente nas salas de aula e merece uma investigação pautada no gênero, interseccionando com a raça, culminando em políticas públicas mais específicas para esse público.

Na primeira etapa da sua pesquisa, ao longo deste panorama histórico e social no Brasil, a autora destaca a exclusão sistemática da população negra e os desafios que essa modalidade enfrenta até hoje. Ao integrar a análise histórica com a caracterização atual dos alunos, a autora prepara o terreno para discutir o racismo estrutural e as limitações das políticas públicas voltadas para a educação de adultos, especialmente no que se refere às questões étnico-raciais e de gênero. Esse contexto torna evidente a necessidade de intervenções pedagógicas e políticas que reconheçam a interseccionalidade entre raça, classe e gênero nessa modalidade de ensino.

No capítulo seguinte, *Racismo e educação*, Borges estabelece uma conexão entre racismo e o sistema educacional brasileiro, demonstrando como a imagem do negro foi moldada durante o período escravista e após a abolição. Para isso, a autora fundamenta-se em uma sólida base teórica para discutir as raízes históricas e sociais do racismo no Brasil e como esse fenômeno se manifesta no contexto educacional. A autora faz uso de autores fundamentais, como Munanga (2005), Gomes (2007), Schwarcz (1996, 2001, 2011, 2012) e Moura (1987), para embasar suas reflexões sobre o impacto do racismo na educação, com destaque para a educação de jovens e adultos.

No início do capítulo, a discussão sobre *Escravidão e resistência no Brasil* resgata a historiografia crítica, fundamentada nos estudos de Moura (1987) e Reis e Silva (1989), que desmistificam a visão passiva e submissa dos negros durante a escravidão. A autora utiliza esses autores para demonstrar as várias formas de resistência, como as fugas e a formação de quilombos, destacando que os escravizados sempre buscaram formas de enfrentamento, o que contraria a visão tradicional de submissão total. Essa abordagem de resistência é essencial para romper com o mito da democracia racial, uma questão



trabalhada extensivamente por Munanga (2005), que argumenta que o racismo no Brasil é frequentemente negado e mascarado por essa visão ilusória.

Em seguida, em *O racismo estrutural no Brasil*, a autora utiliza Munanga (2005) e Schwarcz (1996, 2001, 2011, 2012) para aprofundar a discussão sobre as teorias raciais que influenciaram a sociedade brasileira, particularmente no período pós-abolição. O conceito de racismo estrutural, amplamente explorado por Munanga (2005), é essencial para entender como as ideologias racistas do século XIX, como o darwinismo social e a frenologia, justificaram a inferioridade racial dos negros e perpetuaram a exclusão. Schwarcz (1996) contribui ao demonstrar como o conceito de raça, historicamente construído, moldou as hierarquias sociais no Brasil, com consequências reais para a educação e as oportunidades dos afrodescendentes.

Ao final do capítulo, são analisadas as respostas de estudantes e professores da EJA sobre o racismo, fazendo uso das ideias de Gomes (2007), que são fundamentais para a compreensão do impacto do racismo nas práticas educativas e para discutir a implementação da Lei 10.639/2003. A autora relaciona as respostas dos participantes com a teoria de Gomes, mostrando que, apesar da obrigatoriedade, o racismo ainda é pouco abordado e compreendido no cotidiano escolar.

As descobertas feitas a partir das perguntas semiabertas do questionário indicam que a maioria dos estudantes escolheu a EJA por motivos relacionados ao trabalho. A autora corrobora a visão de estudiosos como Di Pierro e Haddad (1994), que defendem que o ensino na EJA deve focar no mundo do trabalho, suprimindo necessidades básicas de compreensão para essa finalidade. Eles criticam a falta de uma formação mais crítica e elaborada, apontando que a busca por certificação rápida contribui para o fracasso da EJA em democratizar as oportunidades educativas para trabalhadores adultos.

Esses autores reforçam a importância de um ensino mais crítico em detrimento do instrumental, porém, na realidade, a perspectiva que se sobrepõe é a instrumental, visto que é uma forma de ensino mais acelerada se comparada àquela voltada para quem frequenta a educação regular. Consequentemente, seguindo essa lógica de um ensino instrumental, as temáticas trabalhadas na sala de aula devem ser as mais generalizantes possíveis, não cabendo a inserção, por exemplo, de argumentos mais específicos como os propostos pela Lei 10.639/2003, que trata do ensino da história e da cultura afro.



A segunda pergunta semiaberta da pesquisa, que questiona sobre o tempo afastado dos estudos e os motivos, revela a predominância do trabalho como razão principal para a interrupção dos estudos. Muitos estudantes tiveram que começar a trabalhar cedo, impossibilitando a continuidade dos estudos na idade adequada.

São destacadas também as dificuldades específicas enfrentadas por mulheres, como a maternidade precoce e a proibição de frequentar a escola por parte de pais ou maridos/companheiros. Essas barreiras refletem problemas sociais como o machismo em uma sociedade patriarcal que impõe grandes limites ao desenvolvimento educacional das mulheres.

Quanto à continuidade dos estudos, muitos enfrentam dificuldades relacionadas ao cansaço da jornada de trabalho, idade e violência. Esses fatores afetam especialmente pessoas negras, dificultando sua permanência na escola e revelando os desafios cotidianos que interferem em seus estudos.

Outro aspecto da não permanência na escola, constatado pela autora, está ligado ao relacionamento entre estudantes de diferentes gerações. A heterogeneidade das turmas, com alunos mais velhos, que ficaram fora da escola por muito tempo, e jovens, que assimilam conteúdos mais facilmente, gera conflitos e tensões.

Borges também explora as perspectivas de docentes, com perguntas sobre seu tempo de atuação na EJA, participação em cursos de formação continuada e experiências de ensino. De quatro docentes entrevistados, três trabalham na EJA há mais de sete anos, e todos participaram de formação continuada específica para a EJA. No entanto, Borges critica a falta de ênfase nos cursos de licenciatura sobre a EJA, o que pode prejudicar o trabalho na sala de aula. Ela aponta que essa omissão é problemática, especialmente para brasileiros da periferia, majoritariamente negros, que dependem desse sistema para obter diplomas de ensino fundamental ou médio.

Um importante destaque de Borges refere-se ao fato de os docentes participantes da pesquisa adotarem uma perspectiva progressista de pedagogia, inspirada por Paulo Freire.

Esses docentes afirmam perceber a heterogeneidade das turmas como um desafio, mas que é possível superar. Eles mencionam o desinteresse de alguns estudantes,



dificuldades de aprendizagem e baixa assiduidade como principais obstáculos. Além disso, notam a falta de interesse dos alunos em continuar seus estudos até o nível superior.

Para Borges, a visão dualista dos docentes impede um trabalho didático-pedagógico crítico que poderia influenciar positivamente os espaços sociais dos estudantes da EJA, especialmente nos locais de trabalho.

Em suma, o segundo capítulo da dissertação utiliza de forma competente os teóricos mencionados para articular uma crítica ao racismo no contexto educacional brasileiro, mostrando que a questão racial é fundamental tanto na construção da identidade nacional quanto na implementação de políticas públicas voltadas para a educação.

O terceiro capítulo da dissertação examina os desafios que os negros enfrentaram historicamente para acessar a educação no Brasil e a importância do Movimento Negro na luta pela inclusão educacional e social. O capítulo aborda o papel do Movimento Negro na conquista de direitos educacionais para a população negra, a exemplo de políticas afirmativas e mudanças curriculares que visam a inclusão de conteúdos relacionados à cultura afro-brasileira e à africana no ensino formal. A análise detalha como essas legislações foram moldadas pelas lutas do movimento, resultando em marcos importantes, como a Lei 10.639/2003.

Além do contexto histórico, o capítulo propõe uma intervenção didática para a educação de jovens e adultos, com foco nas relações étnico-raciais. Para isso, a autora desenvolveu uma sequência didática, baseada nas respostas de professores e alunos, que tem como objetivo conscientizar os estudantes sobre o racismo e promover o respeito à diversidade cultural. A sequência inclui a introdução de conceitos acadêmicos sobre racismo, abordando o racismo estrutural e os mitos da democracia racial no Brasil.

A proposta foi aplicada em uma turma da EJA e, conforme o capítulo explica, a avaliação mostrou que houve uma ampliação significativa na compreensão dos alunos sobre o tema, contribuindo para uma visão mais crítica do racismo como um fenômeno social e histórico. A aplicação dessa sequência didática não só reforçou o conhecimento sobre a história afro-brasileira, como também motivou o debate sobre o papel dos negros na sociedade contemporânea.



A fundamentação teórica do capítulo apoia-se em autores como Cruz (2005), Barbosa (2002), Moura (1987) e Gomes (1997), que são usados para discutir tanto a resistência negra quanto a necessidade de transformar a educação em um instrumento de valorização da diversidade étnico-racial. A contribuição desses teóricos ajuda a reforçar o argumento de que o racismo deve ser entendido como um processo sistêmico e estrutural, que precisa ser enfrentado em todas as esferas sociais, incluindo a educação.

Na conclusão, a autora revisita os principais pontos da pesquisa e faz uma avaliação dos resultados. Borges reconhece que a sequência didática proposta é apenas um primeiro passo na construção de uma prática pedagógica antirracista e que sua eficácia depende de uma série de fatores, como o engajamento dos professores e o apoio das instituições escolares. A autora sugere que mais pesquisas sejam feitas para avaliar a aplicabilidade da proposta em outros contextos da EJA e reforça a necessidade de políticas públicas que incentivem a formação continuada de educadores na temática racial.

De forma geral, em relação a este estudo, o suporte teórico da dissertação está fundamentado em autores que tratam das relações étnico-raciais e suas implicações na educação. Thâmara Borges faz uso de contribuições significativas de estudiosos como Nilma Lino Gomes (2007; 2017), que discute a importância de uma educação antirracista, além de referências a Stuart Hall (2003), Munanga (2005) e Schwarcz (1996, 2001, 2011, 2012), cujas abordagens sobre a identidade negra e a resistência ao racismo estruturam as reflexões da autora.

A dissertação também dialoga com os estudos culturais e o feminismo negro, que oferecem um panorama crítico das formas de opressão e subalternização presentes no ambiente escolar, contribuindo para a compreensão da reprodução das desigualdades raciais na EJA. Esse referencial teórico permite à autora construir uma análise sólida das relações étnico-raciais, especialmente no contexto da educação de jovens e adultos, e fundamentar sua proposta de intervenção pedagógica.

A metodologia adotada é de natureza qualitativa, baseada em um estudo de caso em uma escola de educação de jovens e adultos, localizada em Goiânia. A escolha por essa abordagem permitiu à autora uma investigação profunda sobre as relações étnico-raciais no ambiente escolar, possibilitando uma análise detalhada das dinâmicas de



interação entre alunos e professores, bem como das práticas pedagógicas adotadas. A pesquisa qualitativa, neste caso, foi fundamental para captar as nuances e sutilezas do racismo estrutural, que muitas vezes se manifesta de forma implícita nas relações cotidianas.

Borges utilizou múltiplas técnicas de coleta de dados, como entrevistas semiestruturadas com professores e alunos, além de observações diretas nas salas de aula. As entrevistas permitiram que os participantes expressassem suas percepções sobre o racismo e as dificuldades enfrentadas no ambiente escolar, enquanto as observações possibilitaram à autora identificar práticas pedagógicas que, intencionalmente ou não, perpetuam as desigualdades raciais.

Apesar de ser uma metodologia robusta para compreender o fenômeno estudado, o fato de a pesquisa ter sido realizada em apenas uma escola representa uma limitação. Como o estudo foi circunscrito a um único contexto, há uma dificuldade em extrapolar os resultados para outras escolas da EJA, especialmente em regiões diferentes do Brasil. Além disso, embora a autora tenha entrevistado professores e alunos, uma amostra maior poderia fornecer uma visão mais ampla das diversas experiências e percepções sobre as relações raciais no ambiente educacional.

Outro aspecto que poderia ser mais bem desenvolvido é o tempo dedicado às observações. A autora não especifica a duração exata do período de observação, o que pode levantar questionamentos sobre a profundidade da análise das interações em sala de aula. Estudos de caso que envolvem observação direta geralmente se beneficiam de um período prolongado de acompanhamento, permitindo ao pesquisador captar não apenas episódios isolados, mas padrões recorrentes de comportamento e prática pedagógica.

Ainda assim, a metodologia aplicada cumpriu seu papel ao permitir que Borges explorasse de maneira qualitativa e detalhada os efeitos do racismo na EJA, proporcionando uma compreensão profunda das questões enfrentadas pelos alunos e professores, além de fornecer insights valiosos para a proposta de intervenção didática.

A sequência didática proposta pela autora é um dos pontos mais importantes de sua dissertação. Ela visa fornecer aos professores da EJA ferramentas pedagógicas para abordar o racismo em sala de aula, promovendo a valorização das culturas afro-brasileira e africana. A proposta está alinhada com a Lei 10.639/03 (Brasil, 2003), e busca não



apenas a conscientização sobre o racismo, mas também a construção de um ambiente escolar inclusivo e antirracista.

Esse material envolve atividades que estimulam o debate e a reflexão crítica, utilizando elementos como textos, vídeos e debates em grupo para discutir as contribuições da população negra à sociedade brasileira e para desconstruir estereótipos raciais. A proposta também incentiva os alunos a expressarem suas próprias experiências em relação ao racismo, promovendo um espaço de acolhimento e diálogo.

Embora seja bem estruturada, uma possível limitação está na implementação prática, considerando que muitos professores ainda carecem de formação adequada para lidar com questões raciais de forma aprofundada. Isso pode exigir adaptações ou treinamentos prévios para que a proposta alcance todo o seu potencial.

Os resultados da pesquisa apontam que o racismo afeta diretamente a vivência dos alunos na EJA, principalmente no que diz respeito à autoestima e à motivação para continuar os estudos. A autora observou que, muitas vezes, as práticas racistas dentro da escola, embora sutis, reforçam a exclusão social dos alunos negros, levando-os a se sentirem desvalorizados e deslocados no ambiente escolar. As entrevistas revelaram que tanto alunos quanto professores reconhecem a presença do racismo, mas há uma carência de estratégias pedagógicas eficazes para lidar com o problema.

A aplicação da sequência didática, ainda que em caráter experimental, mostrou-se promissora. Os alunos participaram ativamente das atividades e demonstraram uma nova percepção sobre suas identidades e a história afro-brasileira. A intervenção despertou reflexões importantes tanto para os estudantes quanto para os educadores, evidenciando a necessidade de expandir a aplicação de propostas antirracistas na EJA. No entanto, a autora reconhece que o impacto da sequência didática deve ser acompanhado a longo prazo e que o engajamento dos professores e a adequação curricular são essenciais para que essa intervenção seja sustentável.

A dissertação de Thâmara Borges apresenta méritos significativos ao abordar uma temática de extrema relevância e, muitas vezes, negligenciada no campo da educação de jovens e adultos. O estudo traz uma análise crítica das relações étnico-raciais e oferece uma intervenção prática para enfrentar o racismo no ambiente escolar, contribuindo diretamente para a implementação da Lei 10.639/2003. A sequência didática proposta é



um ponto forte, pois fornece aos educadores uma ferramenta concreta para lidar com a questão racial de forma mais eficaz.

Contudo, a dissertação apresenta algumas fragilidades, principalmente no que diz respeito à abrangência da pesquisa. A escolha de uma única escola e a quantidade limitada de entrevistas restringem a generalização dos resultados. Além disso, a implementação da sequência didática pode enfrentar obstáculos relacionados à falta de preparação dos professores para lidar com a complexidade das questões raciais, o que sugere a necessidade de investimentos em formação continuada.

Como um todo, esta pesquisa é uma contribuição relevante para o campo da educação de jovens e adultos, especialmente ao tratar das questões raciais em um ambiente marcado pela vulnerabilidade social. A abordagem que a autora utiliza para discutir o racismo estrutural e propor uma sequência didática voltada para a implementação da Lei 10.639/2003 é inovadora e necessária. Concordo com o estudo no que se refere à urgência de intervenções pedagógicas que promovam uma educação inclusiva e antirracista.

Entretanto, vejo a necessidade de maior preparação dos professores para que possam implementar essa proposta de forma eficaz. A formação inicial e continuada precisa acompanhar a demanda de uma educação que valorize a diversidade racial, caso contrário, a proposta de Borges corre o risco de ser subutilizada. Apesar dessa limitação, o trabalho é um passo significativo para transformar a realidade da EJA em um espaço de empoderamento e combate ao racismo.

Referências

BORGES, Thâmara Nayara Alves Pereira. **Racismo e educação de jovens e adultos**: análise do ensino para as relações étnico-raciais em uma escola EJA. 2018. Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 05 set. 2024.

DI PIERRO, Maria C.; HADDAD, Sérgio. **Diretrizes de política nacional de educação de jovens e adultos**: consolidação de documentos 1985-1994. São Paulo: CEDI, 1994. Relatório de



Pesquisa. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.abong.org.br/bitstream/handle/11465/1720/23>. Acesso em: 20 ago. 2024.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; DIPIERRO, Maria Clara. **Preconceito contra o analfabeto**. São Paulo: Editora Cortez, 2007.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem fronteiras**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso em: 03 set. 2024.

GOMES, Nilma Lino. (org.). **Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

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

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, 2005.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. Pensamento social brasileiro, um campo vasto ganhando forma. **Lua Nova**, São Paulo, n. 82, p. 11-16, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/BJwVR8PJxvRNVGHs5yn7z9x/?format=pdf&lang=pt..> Acesso em: 26 nov. 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Raça e silêncio. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 30-36.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato e Silva (org.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996, p. 174-183.

Recebido em: 14/06/2024.

Aceito em: 23/10/2024.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70511.p314-326>



| TRADUÇÃO |

“WHITENESS CANNOT BE ANTI-RACIST...”: a dialogue with Lia Vainer Schucman

“A BRANQUITUDE NÃO PODE SER ANTIRRACISTA...”: um diálogo com Lia Vainer Schucman

Lia Vainer Schucman *

Anderson dos Santos Cordeiro **

Tradução: Mariana Soares Pires Melo ***

Lia Vainer Schucman received her Ph.D. in Social Psychology from the University of São Paulo with an internship at the University of California at the Center for New Racial Studies. She earned her master’s degree and bachelor’s degree in Psychology from the Federal University of Santa Catarina. She completed her postdoctoral studies at the University of São Paulo. She is a professor in the Psychology Graduate Program and Psychology Department at the Federal University of Santa Catarina. She is also the author of several articles and book chapters. Among her works, there are important books as: *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, result of her Ph.D. dissertation. And the recently published *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*, in which the focus and interest are studies on whiteness in Brazil and racial relations. Professor Schucman distinguishes herself as a reference in the area and among the authors on this topic. This interview was conducted on two occasions: October 16th, 2023, and May 3rd, 2024, remotely, on the Google Meet platform.

Anderson — Professor Lia Vainer Schucman, our interview will focus on whiteness studies in Brazil. Could you talk a bit about your trajectory and how you have engaged in discussions on race relations?

Lia Vainer Schucman — I believe that telling how we get somewhere is always a production of different meanings in the present about our past. I remember that from a very early age, I used to pay attention to the forms of discrimination at school. From the moment I began having affective relationships with Black people, I started to be aware of

* Professor in the Psychology Graduate Program and Psychology Department at Federal University of Santa Catarina (UFSC). Professor Schucman earned her Ph.D. at The University of São Paulo (USP), with a period of study at The University of California (UC). E-mail: liavainers@gmail.com.

** Graduated in Social Science from The Federal University of Paraíba (UFPB), Brazil. E-mail: andersondsc97@gmail.com.

*** Ph.D. in Sociology from The Federal University of Paraíba (UFPB), Brazil. Researcher at Grupo de Relações Afetivas e Violência (GRAV). E-mail: melo.mariana89@hotmail.com.



the differences in treatment that I would receive when I was alone or not, and that would make me feel unsettled.

When I was a teenager, I used to practice *capoeira*.¹ I remember that we were at a party, and that day, a friend of mine, who was also a *capoeira* teacher, said he would walk me home that night because it was dangerous [to go alone]. At this moment, when we were coming back home, two white men robbed us, and the police were patrolling the area. This friend of mine hit one of the men so he could take my purse back. When the police saw that scene, they stopped, and we were arrested. They took us to the police station in the trunk of the police car. We argued along the way, saying that we had been the ones who were robbed. The police did not listen to us.

When we arrived at the police station, they did not care about me, but they arrested my friend without any justification. At that moment, the precinct chief — I do not remember every detail from that night — told me that I could call my mother so she could come and take me home while my friend remained in custody. I called my mother, and when she arrived, she said that we would only go home when my friend could also leave. We spent the entire night at the police station. In the morning, the police released him. That was when I noticed that he was covered in blood because he had been beaten during the night. It became clear to me that Brazil had produced the idea of a criminal before the crime. At that moment, I noticed the weight of structural racism on Black people. For example, I could call my mother, who had a landline. He did not have a phone at home, so he could not warn his family about what was happening. Meanwhile, I could ask for help from people who could pick me up. And even though nothing was happening to me, he had been arrested and hurt.

Therefore, all that structure materialized in that scene, and since then, I have been alert to these forms of discrimination that occur daily. After entering university to study psychology, I wanted to study something related to prejudice and discrimination. My first research scholarship was about this subject. However, there were no people studying racism in psychology. By that time, it would be considered a topic studied by sociology, and it had been said that “this was not a psychology topic”. Then, I searched for something

¹ [Translator’s note]: Capoeira is a Brazilian dance and fight that has roots in African culture.



in education where the topic had already been studied with more emphasis. My scholarship research at the beginning was, in fact, in the education area.

Anderson — Considering your family, how was the issue of racism and discrimination addressed?

Lia Vainer Schucman — My family is Jewish. I was raised with my grandmother, who was in a concentration camp and came after the War to Brazil. The idea of discrimination was something very discussed in my family. For example, the family photos were portrayed by my grandmother as: “This one is dead. This one also. This one... I don’t know where he is.” — in this way, we had many pictures of our family understood through a genocide memory.

Moreover, I was fully aware of what prejudice could do. Because of that, I studied anti-semitism and the Jewish identity during my master's degree. Among the questions I had asked my interlocutors in my research, the most important was, “What does it mean to be Jewish?” — many people interviewed did not have an attachment to Judaism; they had no ties to anything related to it. But they also said, “It is not possible not to be [Jewish], because every time it will be pointed out that I am a Jewish”. Among those many responses, this topic caught my attention: the impossibility of choice, the determination that you are something that you had not chosen to be, but that you are placed inside a bigger structure.

During my Ph.D. studies, I wanted to continue studying this topic, but it became overwhelming for me. I decided to start a project that I would study this one that names the other. Why is there someone who says that I cannot be something? Why is there someone who names me? My grandmother has always said that Brazil was our country, that we were here, and that this was our refuge. So, we must think of Brazil in the best way possible. During this time, I said: I have to think about this issue from a point of view that considers racial domination, of which Brazil is part. Even though I had a particular experience with my family, I knew that in Brazil, Jewish people would become white people because of their phenotype, and I thought about what kind of study could be a contribution to the country.



I was already aware of the issues of anti-black racism, but I did not know that this was called whiteness. Then I started to study [it] in psychology, looking for studies that would consider racism [as a whole], not only the demeaned group. That was when I read about the critical whiteness studies, which were life-changing (laughs). I remember which studies were the first ones I read: the ones from Cida Bento.² She did not have the reputation she has today. There was no book yet, but her dissertation was crucial to my research. That is a definition, in whiteness studies, that names whiteness as places of comfort, where a race is placed in others who do not define themselves, which is the race category itself. From that, I noticed what I wanted to understand: this power to classify and name the other. This situation is typical of the white racial group history, who named the other Asians, Indigenous people, and Jewish people. Therefore, I learned whiteness through this path of critical studies. Then, I discovered a world of whiteness studies in the United States and went there to study.

I remember that when I arrived, my advisor Howard Winant — who was incredible, and studied and wrote that famous book *The Race Formation in the United States* — gave me so many books about whiteness and said that everything I needed to know about it was there. At that moment, I remember I could not believe it. There was a world that did not exist in Brazil. I spent a whole year in touch with whiteness studies, which was very interesting. My Ph.D. dissertation, then, was about whiteness because I wanted to study the racist person. However, I eventually became interested in understanding how white people appropriated from the race category produced in the 19th century and made themselves subjects starting from their own symbolic and material privileges, which were considered by the idea of being white as a norm and normativity.

Anderson — Which readings or authors that address whiteness and the white population were essential for your understanding of racial dynamics? You have mentioned Cida Bento, but what other sources could you list as crucial?

² [Interviewer's note]: Maria Aparecida da Silva Bento, Black Brazilian intellectual. Reference in studies of whiteness in Brazil, she defended the first dissertation (Bento, 2002) on the topic.



Lia Vainer Schucman — I believe that the historical foundations of whiteness studies are all connected to the work of W.E.B. Du Bois.³ I consider him remarkable because in Du Bois most famous work, named *Black Reconstruction in America* (Du Bois, 2017), he presents a dynamic that intertwines categories such as race, class, and status. He seeks to demonstrate the acceptance of racism and the association with the white racial category by those who were from an immigrant class in the United States and came from Eastern and Southern Europe. Rather than consider themselves as a class category together with Black people, they have created white unions, Italian unions, and unions as forms of exclusion and differentiation.

The author will tell us that these people, when they used the idea of race, also benefited from the dominant class gains and tried to differentiate themselves from the formerly enslaved and recently freed Black people. Du Bois named the prestigious places based on whiteness as “public and psychological wages”, which resulted in access to symbolic and material goods that Black people could not have a share of. Therefore, anyone who studies whiteness has a historical debt to the studies of Du Bois, who initiated this field.

In Brazil, a remarkable work is the one of Carlos Hasenbalg (2023), named *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, especially chapter 3. He shows how the whiteness of the skin will become a property, in the same way that a car is a property, that a house is a property. Whiteness is a property in social mobility so that white people can ascend socially in a class society. Hasenbalg breaks with both Marxist and colonialist theories. He will combine both, thinking about race stratification within the class category. He will not only address the class category, nor just the race category, but how in combination they work together. So, I believe this is a key aspect of Carlos Hasenbalg’s studies on racial inequalities, which is very strong for me. Even though it is not called whiteness, it is in the field of critical race theories. But of course, I could mention other authors such as Kabengele Munanga, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, Stuart Hall,

³ [Interviewer’s note]: William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) was a sociologist, historian, researcher, activist, and professor at Atlanta University. He was considered one of the pioneers of social sciences and whiteness studies and the first black person to receive a Ph.D. from Harvard University. At the beginning of the 20th century, he was seen as one of the main leaders of the international black movement, fighting for the emancipation of Black people and recognized for being one of the creators of Pan-Africanism.



Howard Winant, Liv Sovik, France Winddance Twine, Edit Piza, Peggy MacIntosh. Although this is not an exhaustive list, these are some authors that I can reference now.

Anderson — In your book *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, a result of your Ph.D. dissertation, you detail the nuances of whiteness in Brazilian society, especially in São Paulo, as part of your study. Can you explain what whiteness is? And how is it produced?

Lia Vainer Schucman — Well, there are some different theories about the definition of whiteness. Some experts will think of whiteness as an ideological construct that operates even without white people. Better saying, it works as a position of power and an ideal of culture, civilization, and morality that works for everyone, for white, Black, and Indigenous people, as an ideological construction.

On the other hand, that is a theoretical point of view that will think of whiteness as a racial identity of white people, which can be explained in this way: how white people are also constituted through the category of race? What is the white race?

There is also a field within whiteness studies that will think not about identity, nor this ideological construct, but what would be the reaction of white people when facing the achievements of Black people, Indigenous people, and other categories.

We have three fields that are in articulation. However, I like to think of those three interrelated as a prestigious position and status that white people occupy in societies structured by racism. Whiteness is an ideological construction, which is thought from the category of race, in an ideal of moral superiority, intellectual superiority, and aesthetic superiority of European civilization. However, this is believed to be almost natural for white people, which means [an idea of] a white superiority part of their own racial identity. The individual appropriates this ideological construction and establishes a racial identity that also produces a reaction when there is a loss of privileges.

Anderson — Since you are talking about this issue in Brazil, can we say that whiteness is a fixed identity? Or is it always in dispute?



Lia Vainer Schucman — See, the white identity does not make any sense, culturally speaking, if we think about Brazil. There are no racial groups, as the act of naming is what constructs race. The concept of race is a social invention that is reinforced daily.

What can put a Lebanese, like **Temer or Haddad**,⁴ in the same category as a Portuguese person? Culturally, they do not eat the same things; it is often not the same religion, and they do not share the same ancestry. It is not the same ethnic category that presupposes a common ancestor. In other words, there is nothing immanent or fixed in whiteness. The only thing that produces whiteness is racism. It is a constructed identity that comes from racial domination. If you remove racism from whiteness, there is no white identity left. Because then this person will be of Jewish, Lebanese or Italian descent, they will be part of different social positions. Whiteness only makes sense when it is believed that race exists in society. Therefore, whiteness is a power relation category. And absolutely nothing in whiteness is immanent besides the daily power exercise. No one is born with power because they are white. Melanin does not have power, and a lack of melanin does not have power. It is the same to say that no one is born with power because they have the male genital organ. That part of the body does not give any power to anyone. What gives power is the exercise of domination, which is the exclusion of women, femicide, and thinking that women should work more. That is the domination exercise, and there is nothing about white people that gives them power, only the daily exercise of domination, such as racism.

Therefore, there is no fixed identity because there is nothing immanent, no production of the white cultural subject, which is said to be a unification. The only thing that unifies all white people, those who are classified as white, is a position of advantage in a society structured by racism. So, it is not a fixed identity because if you eliminate racism, this identity does not even exist. Such identity is the production of racism, produced by racism.

⁴ [Translator's note]: Michel Temer and Fernando Haddad are Brazilian politicians.



Anderson — In this topic, in a recent podcast interview, which is already debated in your book *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, you describe that whiteness cannot be anti-racist, but the white individual can. Could you precisely define what this anti-racist person would be?

Lia Vainer Schucman — That is a great question. I keep seeing titles of speeches and "anti-racist whiteness" lectures. This person probably has not read what whiteness is. Whiteness is the result of racism and racial domination. So, the perspective of “anti-racist whiteness” is, in terms, a contradiction. Now, white people may not identify with this ideological construct, that is, go through a process of disidentification and fight against racism, and still, this person benefits from the racist structure. It is a position inside the structure where this person is inserted and benefits from the racist structure. Their action might be like the actions of those who sign this contract, as Charles Wade Mills says (2023). On the other hand, some do not accept signing the contract. Then they can be anti-racist when they cease with the daily actions of domination. In other words, conscious or unconscious daily actions that perpetuate and legitimize the racist structure.

It is interesting to think that there is no social structure without agents. There is only a structure of racism because there are agents who maintain it. Some people reproduce racism. So, there is a way of being anti-racist that is not not being racist. Not being racist produces absolutely no change. What produces change are anti-racist actions, and in this sense, whiteness is characterized by the benefit that all white people receive from the racist structure. However, the action that is perpetuated is the material and symbolic distribution of resources produced from the expropriation of land, the expropriation of work, and the value of Black and Indigenous lives in this country. It is a kind of resource that is produced by all of us, but it is only distributed among the white racial group. A classic example: 56% of the Brazilian population is Black, because they are Black and *pardo*. Moreover, they pay taxes to maintain the judiciary.⁵ In turn, the judiciary only has white judges who favor white people. We have a resource produced by a large Black majority, which is only distributed among white people. Whiteness is primarily the maintenance of resource distribution that is expropriated from the

⁵ [Interviewer’s note]: Data from the National Council of Justice (CNJ) show that only 1.7% of judges identify as black. Available at: <https://www.cnj.jus.br/com- apenas-17-de-juizes-e-juizas-pretos-equidade-racial-segue-distante-na-justica-brasileira/>.



population as a whole to be made available only among white people. This context is white racial supremacy working in practice.

Anderson — Professor, in your research, it is clear that you use different authors from sociology and anthropology to maintain a dialogue and to think about the studies of racial relations and whiteness. What intersections do social sciences and psychology have when observing the dynamics of whiteness?

Lia Vainer Schucman — It is paramount to think about the category of race from a sociological point of view, how it is produced from a historical moment, and, especially, what it means sociologically. This is a way of giving meaning to historically constructed power relations. If we do not understand race as a social category in terms of maintaining power relations, economic, political, and legal domination, and the production of subjectivities, we will not be able to understand the fundamental field of social psychology. That is, understanding individuals inside the structure and the structure in the individuals. We must understand how this structure works to understand how the subject benefits from it and maintains it. It is fundamental for social psychology to understand this subject that maintains the structure or disrupts the structure. Who is this subject produced in this white structure? It is not possible to do this without understanding the social structure. Because of this, we need to study history and sociology. Fundamentally, it is important to understand the social structure appropriated by white people, maintained and legitimized daily.

There is a specific area in psychology that tries to understand these agents of the structure, in other words, how the structure is being produced daily by individuals, based on identity construction, on the idea of moral and intellectual superiority. The concept of whiteness — which perhaps most characterizes whiteness as power relations — is a particularity that claims to be universal. That idea of universality, of whiteness as a position of power. If we do not understand how the subject maintains this, we also ignore how the structure continues. So, I think it is a double point of view and comprehension. Furthermore, even though in psychology, we read many authors from sociology, anthropology, and social sciences as a whole, there is still some resistance in sociology and other areas in reading the work on race relations carried out by us in psychology.



Anderson — Do you still see any resistance to the study of race relations within social psychology?

Lia Vainer Schucman — It is not the same as when I started. When I started, everything was very new in the field of psychology. Today, it is possible to see that there has been a significant change and even that social psychology has almost transformed the studies of racism in recent years. So, there is a big change. It is not the field of social psychology that has resistance, it is the people, the subjects, the professors who are training professionals. Of course, the field cannot be constructed without individuals. However, I think there is something like: “This is an important topic. This topic is important right now. I am a professor and must debate this issue in my class.” But we see resistance to actually doing it. Not that it is just a checklist as if: “I have already indicated a text about this, and that is enough.” It is undeniable that this topic is essential for social psychology. However, one thing is the public dimension of what is said, and it is another to actually place this at the center of the relationships established at universities, in the relationships engendered in the divisions of financial resources such as research scholarships, for example. Which student will I supervise in graduate programs? The topic emerges almost like a checklist, but concrete anti-racism actions still find substantial resistance.

Anderson — Could you talk about your most recent book: *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor?* (Schucman, 2023). How was the process of observing these families to study the tensions between love and race?

Lia Vainer Schucman — I always think of myself as a naive person. When I started to study racism, right from the beginning, when I was very young, I believed that people were racist because of a lack of racial literacy or a lack of education. Maybe I was some Enlightenment thinker at the time (laughs). I thought that explanation or education could break the whiteness pacts. Today, I am much more pessimistic about this, because I consider that racism is at its peak in capitalism and power relations. It is not a lack of awareness, but discrimination that happens based on interests in maintaining economic, political, and power relations. It is much more challenging to destroy racism today than I thought twenty years ago, precisely because of the power structures that keep society unequal through the economic structure of capitalism.



Nevertheless, I kept a certain degree of naivety about affective relationships: I believed that, perhaps, very close and affective relationships of care, affection, and love — and here I was greatly influenced by reading the studies of France Winddance Twine, who coined the term “racial literacy” —, could stop racism, at least in this family environment. I wanted to understand the possibilities of disidentification between white people and whiteness within these families and loving relationships.

Therefore, the family seemed like an interesting object that could be studied to understand this issue when considering interracial relationships. However, it was a completely excluded hypothesis, as the study led me to conclude that affection does not prevent racism. Loving, being close or right next to, does not prevent the production of hierarchies of values of lives that are of more or less worth than others. They appear in different forms. For example, the white part of the family is the one in which things happen during lunches and dinners. Then you ask them why the encounter is happening here, and someone answers: “Because we live here in Pompeia, it is much closer than Itaquera”.⁶ But the critical question is “closer to what”, after all? It is the same distance from Pompeia to Itaquera and from Itaquera to Pompeia. However, the Black part of the family had to cover a longer distance for a family gathering. The family photos that are shown are more often photos of white people. The stories they tell are about white people. So, we see the maintenance of values given to one family and another or to the white and Black individuals. In the history of families that have Indigenous ancestors, there is also silencing and denial. The person is characterized as the crazy grandmother, the crazy man who could not speak properly. And it was not the case, but another culture, other issues.

There is also a romanticization that shows an entire hierarchy within the family nucleus. I became close to these analyses because I started discussing whiteness studies in lectures, seminars etc. And many people came to me and talked about the impact of this ideological construction of whiteness within their own family and family experience. From the grandmother who put a clothespin on her nose so she could change its shape, to

⁶ [Translator’s note]: Pompeia and Itaquera are neighborhoods in São Paulo. Pompeia is a middle-class neighborhood where the Palestra Italia soccer stadium is located, which reflects the influence of Italian immigrants in the city. In contrast, Itaquera is located in Eastern São Paulo, farther from the city center and located on the outskirts.

a family that straightened their hair. Others said: “What a pity you were not born with blue eyes just like your Portuguese great-grandfather”. So, we keep and maintain these hierarchies within families.

Anderson — In your research about interracial families, you describe that families that are seen as Black define themselves as *pardas* (brown) or white. How can we explain this within the Brazilian historical and social context, considering theories of racial whitening?

Lia Vainer Schucman — That was quite interesting. Some families that I talked to were not seen as white by me. If I would ask a person what it was like to have experienced racism since, obviously, there was someone in the family who considered themselves Black. Otherwise, I would not have even considered the family for the research. I proposed the investigation of interracial families. That means that someone has to think that there are Black people in the family, right?

I found families in which no one, from my point of view, was white. However, people only considered one person in the family as Black. Moreover, the people who defined themselves as Black were the ones who accepted to be interviewed. Precisely because there is a dispute over racial classifications, race is not a truth. It was not supposed to be me, as a researcher, who was right about a person’s race. This is because my reading is actually the way I was socialized. We have different classifications happening at the same time in Brazil, and this produces a dispute. We have a very popular classification that identifies, due to the whitening ideology, anyone who appears to have lighter skin as non-black. There is a denial of what is Black, *moreninho*, *café com leite* etc. The Black category is often banned from popular classifications. For example, sometimes I would say this: “Oh, you are from a Black family”, because I included Black and *pardo* people, following the classification that I had acquired through the influence of Black social movements, in which Black and *pardo* people are part of the Black category, as a sociopolitical category. However, this classification did not make sense to the interviewee, who would say: “What do you mean? Are we a Black family? No one is Black here”.

This happens because of the whitening ideology that had the purpose of whitening the nation, an ideal of reaching whiteness. Those people, “who are not white, but also not



Black”, did not learn from the same socialization as me, so how can you name them as Black?

It is still a very popular classification, but it has changed considerably due to racial quotas. Moreover, I think it is important to emphasize that no one has brought more changes in Brazil when it comes to this issue than Racionais rap music, that is, the Hip Hop aesthetic movement. They led people to construct racial awareness, and this continues to change. Sometimes, the mother does not consider the family Black, but the son does. This is an example from the book’s first chapter: “My mother portrayed my father as white: affections and denial of race”. The mother said in front of the boy: “Look, no one is Black here”. The boy replied: “No? But I’m Black”. Still, during the interview, this mother responds: “He was never Black. With this thing of going to university, now he says he’s Black”.

So, nowadays, we have several racial classifications at the same time for each family. However, the less racial awareness or discussion about race relations, the more the whitening ideology permeates racial classification decisions.

There is a specific case that is not in the book, Fernando’s case, which I am talking about for the first time in this interview. I have always participated in several hetero-identification committees. It was in one of them that Fernando’s case occurred. He has been admitted to the university, has come from a Black family, and considered himself Black; however, he was seen as white. The committee did not recognize him as Black. Sometimes, it is not a situation of Afroportunism, but perhaps the issue of racial classifications being always in dispute, even within the family and beyond it, what generates these kinds of tensions in social relations.

Anderson — In analyzing interracial families, who usually names someone as Black? Would it be the person who pays the bills? Is there a gender issue involved?

Lia Vainer Schucman — This is interesting because, generally, the person who has the most authority in the family is the one who defines everyone else in the family. This only causes tension when there is someone who is part of a social movement, or there is someone who has racial awareness, and they start to cause tension. But if not, the same person has authority for several other things, such as deciding which school to send the

children to, etc. This person also decides whether you are white or Black. It is quite amusing how racial dynamics are also intertwined with many other family dynamics of hierarchies and authority. However, tension rises when a child attends university or becomes part of a hip-hop movement. And they say: “I’m not *moreno*. I’m Black”. Tensions in racial classifications begin to rise, following the participation of individuals and family members in social movements or literacy and Black awareness movements.

Anderson — Over the past years, studies on whiteness have been growing, showing a diversity of approaches and perspectives. As a researcher and professor, how do you see this expansion of the research agenda differently from when it began in the 1990s?

Lia Vainer Schucman — I think the more research there is, the better it will be for a field of research to become consolidated and, therefore, to denounce this structure. The only issue that I see as quite problematic, since I frequently participate in many master’s and doctoral committees, is when the agenda of critical whiteness studies is not centered on anti-racism. The issue is that critical whiteness studies were born in the anti-racism agenda, and it only makes sense to talk about whiteness within a context of thinking about anti-racist actions, to collapse whiteness, or to denounce privileges.

Then you join an examination committee at university, and you read studies about *A minha vida de sinhá* (My life as a lady slave owner) (laughs), which is a kind of study on the subjectivity of white people, guilt, shame, and how I realized that I am white. Seriously? This issue should be debated during analysis, therapy, or something else. Are you going to put the subjectivity of white people back into the field of racial studies again? It is already there. It is on Globo Television and Leblon.⁷ White people’s subjectivity is already seen everywhere, so critical whiteness studies are not made for talking about the subjectivity or the feeling of being white, etc. It is essential to think precisely about this construction of individuals through racism, the denunciation of racism, or anti-racist actions. So, this is the only problem with some thesis and dissertations I have examined, when they place white people at the center of the debate, their subjectivity, the processes of realizing things. Yes, white people need to think of this, but it cannot be the center of a study that has the idea of anti-racism as its central point of view. Critical whiteness

⁷ [Interviewer’s note]: Leblon is a high-class neighborhood in Rio de Janeiro, frequently portrayed on television.



studies were born with the agenda of anti-racism. Therefore, they must denunciate whiteness. Otherwise, they seem to be just like Manoel Carlos' Helenas,⁸ in the white environment; theirs, for them.

Anderson — It is interesting to think about this issue of denunciation as important to avoid putting white people back at the center of something in which they already find themselves. This highlights how research must situate white individuals and their social location, where their privileges are also found.

Lia Vainer Schucman — I do not know if it would be the denunciation of racial tension or privilege. However, when you place privilege only consciously: “Oh, I’m aware of my privilege”, this does not generate any rupture; it is just a narcissistic deception; it seems to me also as a way of putting white people back at the center of the debate.

Anderson — When considering whiteness studies in Brazil, would it be possible, in your opinion, to present an overview of the area as a field of study today?

Lia Vainer Schucman — At first, we have been thinking about how whiteness is characterized, thinking of this as universal. This idea is that only others are read by race — those symbolic and material privileges. There is a second moment when we are able to think from a point of view that comes from literature and then we have authors like James Baldwin and Toni Morrison, an area that thinks about how whiteness is reproduced in discourses.

In Brazil, we have another quite important area: education. It is education that studies whiteness the most. However, there are pioneering works in social psychology. Sociology has also considered whiteness an object of study. The question I think is fundamental to consider right now is how this can be transformed into reparation. If we realize that white people have these privileges acquired during five hundred years of expropriation, what can we think of as reparation? I do not think these studies are meant to be academically hidden for no particular reason. We need to transform things and, at

⁸ [Interviewer’s note]: Here, Professor Suchman mentions the protagonists of the novel and soap opera writer Manoel Carlos, known for naming the main characters as Helena, who are normally played by white actresses.

this point, I have seen very few people engaged in thinking about material reparation. People do not realize, for example, that these large farms come from years of expropriation of Indigenous lands, which remain with agribusiness and have remained intact. How can we transform this field of expropriation studies into fundamental ways to think about historical reparation? Historical reparation cannot be left aside as something that “has long passed”. There is no such thing as a “time that has passed”, inequality is here. I see only a few works that think about the materiality of whiteness, and many works on subjectivity that fundamentally do not break with this unequal, misogynistic, and racist structure.

Anderson — How do you see your contribution to whiteness studies in Brazil?

Lia Vainer Schucman — I do not know (laughs). There is a quote that I like by Maria Bethânia - she is terrific -: “I know exactly my size, neither bigger nor smaller”. I am not someone with a false sense of humility. I know that my work has an essential place in critical studies in Brazil. However, I think that it is also, at the same time, the result of conversations with many other Black and white intellectuals on the topic of race relations. This is not something that comes out of nowhere. In this context, my work brings something new: understanding racism and considering the subject that benefits from it.

Previous critical studies were very much theoretical. Therefore, I believe my work incorporates this aspect of interviews, in which I can show a materialized concept that I define as whiteness through the subjects and their privileges. That is my most considerable contribution to the field. I also consider that I have a contribution, which is not so noticeable in the academy but is more evident in agency. I must have visited about a hundred NGOs to reflect on how they could include Black people and anti-racism goals. I have also worked for several, both large and small, companies in Brazil. Here, we can talk about a contribution that is not visible, which has to do with the work on identifying institutional racism, thinking about goals, and fighting racism in institutions.

At university, I try to reflect on the academic contracting process and how we can change its structure. It is something quite tangible, making a diagnosis considering the existence of institutional racism and trying to change this situation. I would say, then, that this invisible contribution is my most significant contribution because it has materiality



in NGOs, companies, etc. It is much stronger than in theoretical research because it really is action.

Anderson — Professor, in conclusion, what message would you give to those who have a desire to study this subject? Perhaps you could recommend a specific work for those beginning their studies in this tricky area of whiteness, which you define as “a conceptual knot”.

Lia Vainer Schucman — It is paramount to read critical race theory because we cannot begin studies without understanding, for example, *The Racial Contract* from Charles Mills (2023) or, for example, the idea of “racial formation” according to Howard Winant; or even without reading Carlos Hasenbalg, in order to understand class and race structures. Something that bothers me is starting to think of subjectivity without understanding how the economic materiality of racial supremacy becomes this production of subjectivity. Then, do not begin an investigation by subjectivity. Even though I study subjectivity, it is important to think about critical race theory, considering what structures the unequal division of economic, political, and symbolic resources in society. My advice is to begin with critical race theory.

Anderson — I would like to thank you immensely for this highly productive and pleasant conversation, which could have continued for hours. I am very happy. Thank you, on behalf of *Revista Caos*, for your acceptance and availability in such a thoughtful way. Our conversation is a substantial contribution to the dossier and whiteness studies in Brazil.

Lia Vainer Schucman — Thank you. It is always a pleasure to discuss this subject and see what other researchers are producing so that we can see concrete actions against racism.

Referências

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. 185f. Tese de doutorado (Psicologia Social) — Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo,



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.72216.p328-345>

2002. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf. Acesso em 12/11/2024.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **Black Reconstruction in America**: toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880. London; New York: Routledge, 2017.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdade raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Editorial Graal, 1979.

MILLS, Charles Wade. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais**: tensões entre cor e amor. São Paulo: Editora Fósforo, 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. “A branquitude não pode ser antirracista...”: um diálogo com Lia Vainer Schucman. [Entrevista cedida a] Anderson dos Santos Cordeiro. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 33, p. 199-215, jul./dez. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.46906/caos.n33.70465.p194-210>.

Recebido em: 17/11/2024.

Aceito em: 21/11/2024.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.