Universidade Federal De Pelotas
Instituto De Ciências Humanas
Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social e Cultural
Área de Concentração: Antropologia Social e Cultural

Dissertação de Mestrado

LUGAR DE BRANCA/O E A/O "BRANCA/O FORA DO LUGAR": Representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA

Joyce Souza Lopes

PELOTAS – RS, 2016

Joyce Souza Lopes

LUGAR DE BRANCA/O E A/O "BRANCA/O FORA DO LUGAR":

Representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Rosane Aparecida Rubert

Coorientadora: Prof.ª Dr.ª Vera Regina Rodrigues da Silva

PELOTAS – RS, 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

L864l Lopes, Joyce Souza

Lugar de branca/o e a/o “branca/o fora do lugar”: representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA / Joyce Souza Lopes; Rosane Aparecida Rubert, orientadora; Vera Regina Rodrigues da Silva, coorientadora. — Pelotas, 2016.
255 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Branquitude. 2. Movimento Negro. 3. Antirracismo. 4.Branquidade. 5. Epistemologia descolonial. I. Rubert, Rosane Aparecida, orient. II. Silva, Vera Regina Rodrigues da, coorient. III. Título.

CDD : 305

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Joyce Souza Lopes

LUGAR DE BRANCO E O "BRANCO FORA DO LUGAR":

Representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 25 de maio de 2016

Banca examinadora:

Prof.ª Dr.ª Rosane Aparecida Rubert (orientadora)
Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof.ª Dr.ª Vera Regina Rodrigues da Silva (coorientadora)
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (membro interno)
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Postdoc. José Carlos Gomes Dos Anjos (membro externo)
Pós-doutor em *Ecole Normale Superieure de Paris*

Prof. Dr. Lourenço da Conceição Cardoso (membro externo)
Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista

À Rose e Jus – mainha e painho – dedico, cujo altruísmo e compreensão permitiram realizar-me; À vó Judite (em memória, com saudade) e vó Rosa-Roseira, das quais emana toda nossa resistência, além do tão, tão grande amor;

Às/Aos condenada/os da terra.

AGRADECIMENTOS

Muito obrigada, mãe. Muito obrigada, pai. Por terem sido exemplares enquanto os primeiros mentores no meu processo de leitura da palavra “Mundo”. Continuo aprendendo, agora com o tatear, o respeito e a revolta de quem ambiciona conhecê-lo, sobretudo fazê-lo, de outras formas. Obrigada por, mesmo não tendo conhecimento a respeito desta engrenagem que é o ensino superior, priorizarem em em nossas vidas (na minha e de minha irmã) a educação, o saber, a aprendizagem e por manter isto vossos sonhos. Muito obrigada por lutarem, muitas vezes às cegas e desarmados; por me apoiarem quando minhas escolhas não pareceram as mais sensatas; por, sob a promessa de chuva caindo, ou de sol, se o sol saísse, terem vindo pro que der e vier, até onde a gente chegar. Eu sou muito de vocês, de corpo, alma, coração e malandragem. *Cês* sabem! Muito, muito obrigada.

Sinto-me imensamente feliz pela família e familiaridade que tenho, retaguarda incondicional. Agradeço às minhas avós, *pretas véas* mestres no quesito resiliência. Da minha referência de mulher *retada,* Vó Judite (em memória), guardo especialmente a sensação dos braços curtinhos agarrados em torno da minha cintura, quando entre partidas e retornos abençoava-me sob os dizeres de sempre. Vó Rosa... Ah, Roseira... Acalanto, porto seguro, um mar de bondade sem fim. Aquele abraço *apertadíííííssimo* que só a senhora para nos ensinar! Este abraço se estende aos tios, mas especialmente às tias Antoniazinha, Cica, Jú, Nalva, Neide e Suely, sempre presentes, que, sobretudo nos meus últimos anos cheios de autonomia e responsabilidades, me fortaleceram, cada uma ao seu alcance; bem como aos primos e primas que compartilharam uma infância de descobertas e atualmente uma rede de solidariedade e afeto construída pelas mais velhas; a Jusy, minha irmã, que tem se mostrado cada dia mais sensível – e pouca gente sabe disso. De toda sorte, uma parceira de madrugadas reflexivas (e compulsivas!); e a Jamile, caçula, a quem, em oportunidade, peço desculpas pelas ausências.

Com demasiada estima, faço menção aos outros irmãos e irmãs, a/os de diáspora e encruzilhadas: Tamizinha, minha cúmplice! Elo ancestral, afeto fiel, minha leitora mais disciplinada (e afetada); Jurandir (carinhosamente Juju), companheiríssimo que acompanhou de perto os altos e baixos desse processo produtivo. Com empatia mútua, seguramos a onda. *Tamo* juntos, compadre, *firmão!*;

Davi (um poeta por seu reinado), pelos planos e parcerias prováveis, pela presteza, presença e (in)conveniências poéticas cotidianas; Alanesinha e Laricota, referências daquelas que a gente tem orgulho de dizer “comemos do mesmo prato”. Somamos entre nossas histórias, não me restam dúvidas; Clíssão e Sinho, os meninos sabidos da velha guarda do *quilombo – em complexidade, contradições e apreço imenso;* Zezão*,* pela solidariedade e prontidão que lhes são características; Alan, chatíssimo bem quisto (meu segundo leitor mais disciplinado, o mais implicante). Pela leveza das boas prosas, dos cafés, dos passeios logo ali; Alex, pelo o que Tempo possa transpor, por ter me apresentado à pessoa admirável que é sua mãe, Sônia, tão querida e solícita; Igor, pelo laço de amizade entre famílias – somos inteiramente felizes por tê-lo próximo, grata/os por sermos na verdade “nó(s)”.

De Cachoeira-BA tenho o de mais nostálgico. Da Ladeira da Cadeia, passando pelo Currais Velhos e Rosarinho, em direção ao Viradouro, aprendi o sentido real do termo “ancestralidade”. Do “Bar do Raggae” a “Vinte e Cinco”, de “Dona Lili” a “Só remanescente ficará”, transpiramos todos os anseios de corpos efemeramente bem vividos, afinal, estamos viva/os. Dito isto, saúdo Roquinho, Nida, Victor, Lene, Kekeu, Manga, Mãe Marcia, Beleon, Rose, Dn. Ana, Dn. Zilda, Beleza, Mãe Iná, Badinho, Rony Bonn, Mãe Madalena (em memória)... a/os remanescentes.

Máximo respeito ao Núcleo Akofena, em especial as/aos militantes que transitaram entre 2010 e 2014, contemporânea/os no ciclo conhecido como “régua, compasso – e tretas”. *“Akofena kunim ko a, wobo afena kye no safohene”.*

Pela confiança e solidariedade expressa, entre outras formas, através da cessão de um acervo com valor inestimável; pelas múltiplas aprendizagens; pelo afetuoso incentivo, sou grata a Fred Aganjú (a personificação do que é vulcânico). Que *as* Águas lhe afaguem, *Omin* te faça ígneo (magma que resfriado vira rocha).

Conforme os passos rumo à Antropologia, não posso deixar de referenciar-me à Virgínia (quem me recebeu no mundo-fora-lá-de-casa) e à professora Jurema Machado (quem notificou com um dez inesquecível o meu primeiro ensaio etnográfico, nada provável sem as indicações de Vir). Referências tão quanto relevantes são professora/es como Valéria Noronha, Simone Brandão, Márcia Clemente, Flávio Godinho, Antonio Liberac, Albany Mendonça, Henrique Rozendo e, em especial, minhas colegas de profissão (além de parceiras e confidentes) Ezildete, Lilica, Martinha, Predinho, Ricele e Tica, a maioria mulheres que somaram

na constituição da tão querida turma Serviço Social em Retalhos. Por toda sorte em encontrarmo-nos, agradeço.

Um axé ao povo do/no Sul que recebeu tão bem essa baiana introspectiva. Meu profundo agradecimento às *gurias-sangue-no-olho* Negralisi e Karen e os seus *nêgos,* respectivamente Dudu (sabidão mais querido) e Well, os quais, com muito zelo, me acolheram e apresentaram Porto Alegre-RS. Não poderia esquecer-me de Onir (um espírito de luta, sem dúvidas), quem me articulou com essa galerinha. Além de citar a/os colegas de turma representada/os por algumas/alguns mais próxima/os como Samira, Helô, Estelamaris e Fran, deixo registrado o meu apreço por Juncris e pelas conterrâneas Beatrice (Bea) e Carol, toda/os ótimas companhias para se passar os dias mais doces (muitos tão frios) em Pelotas-RS.

Não haveria de tal maneira esta dissertação se eu não pudesse contar notadamente com a predisposição de Adriane, Alane, Breno, Davi, Dj Branco, Fabiano, Graça, Joice, Jorge, Lane, Larissa, Negreiros, Nzinga, Pacotinho, Preto Du, Rilton, Riso, Sista Kátia e Valdeck. Agradeço-vos não só pelo tempo e solidariedade, mas pela confiabilidade em deixar comigo parte de vossas vivências, algumas tanto mais íntimas. *Coloco-me às críticas e sugestões, certamente de grande valor para Nós enquanto Luta – vale para toda/os minha/meus leitores.* Bem como não estaria certa da qualidade do trabalho, não fosse o acompanhamento tão próximo quanto possível da minha orientadora e da coorientadora. Devo agradecer a Rosane além das correções e sugestões científicas, as dicas infalíveis para tranquilizar a mente e o coração; a Vera pelos compartilhamentos acadêmicos e políticos, pelas palavras de incentivo e conforto. Sinto-me realizada, isto somente dado o respeito de ambas ao meu processo produtivo. Obrigada por acreditarem!

Por fim e por mérito, cabem agradecimentos a instituições como a CAPES, pela bolsa concedida por intermédio da FAPERGS, sem a qual não teria condições objetivas para o desenvolvimento desta pesquisa e o PPGAnt-UFPEL (com reconhecimento especial à Thaíse Schaun, nos meus casos sempre eficiente e ao professor Francisco Pereira pelas contribuições na banca de defesa). Logo, demonstro gratidão também aos membros José Carlos dos Anjos e Lourenço Cardoso, os quais, certamente além da autoconfiança, aguçaram-me à autocrítica.

Em gratidão desmedida, sou devota a Deus e às Águas pelas conquistas, pelo fluxo contínuo de trocas, afagos, presenças (e por tudo, tudo mais que transcende).

Na roda de Okê Arô

Na roda de Okê Arô
Não há distinção de cor
Depois de ter sofrido estelionato intelectual
Um corpo branco dança sem parar
Na roda de Okê Arô
Braços, pernas, sorriso largo
Tudo isso vem de um corpo
Que no transe é livre
Mas depois do transe
Volta a ser o escravo de amanhã
O escravo prepotente da sua branquitude
Quando sai da roda de Okê Arô
Da roda de Okê Arô
De Okê Arô
Okê Arô
Giovane Sobrevivente [transcrição minha]

RESUMO

LOPES, Joyce Souza. **Lugar de branca/o e a/o "branca/o fora do lugar":** Representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA. 2016. 255f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

Esta pesquisa objetiva o desenvolvimento a respeito da possibilidade de antirracismo da branquitude – identidade racial branca – conforme as representações sociais entre negra/os e branca/os presentes nos fóruns institucionais do Movimento Negro em Salvador-BA, o meu "campo-tema". Na primeira parte da dissertação, ou seja, nos capítulos I e II, realizo as discussões ético-políticas e teórico-metodológicas que embasam este percurso hermenêutico. Logo, valho-me do desafio de proposição a uma antropologia descolonial sobre raça; realização da "prática etnográfica politicamente engajada"; da "participação observante"; "autoetnografia"; e da técnica de entrevista qualitativa semiestruturada. Na segunda parte (capítulos III e IV) disserto, conforme a análise de discurso e da prática em campo, sobre as minhas apreensões acerca do *habitus* da/o "branca/o fora do lugar" e do sistema simbólico relacionado a este sujeito que se encontra entre os espaços de agenciamento do MN e propõe-se antirracista. Quanto ao arcabouço, de modo geral, elaborei uma interface entre as epistemologias do paradigma da colonialidade do poder, do corpo e do saber; estudos do campo crítico da branquitude disseminados no Brasil; e parte da genealogia do pensamento negro. Pude concluir que as representações em campo são relacionadas à circularidade entre o pensamento acadêmico e o empirista, ideologias, o censo comum e as concepções do Estado; não há consenso quanto a possibilidade de alianças entre branca/os e o MN, nem mesmo na microestrutura de uma entidade, todavia não foi apreensível em Salvador qualquer organização que vete completamente a relação política com a/os mesma/os; existe sim a possibilidade de antirracismo da/os branca/os e isso é, em termos generalistas, codificado pelo MN, porém não sem ressalvas. Estas ressalvas nos levam a entender a diferença entre antirracismo e não-racismo e a impossibilidade da/o branca/o não reproduzir o racismo, portanto de não ser racista em tempos de "sistema-mundo / patriarcal / capitalista / colonial / moderno".

Palavras-Chave: Branquitude; Antirracismo; Movimento Negro; Epistemologia Descolonial.

ABSTRACT

Lopes, Joyce Souza. **Place white and "White out of place"**: Representations of whiteness and its possibilities of anti-racism between black and white in/the Black Movement in Salvador -BA. 2016. 255 f. Dissertation (Master's Degree in Anthropology) - Program Social and Cultural Anthropology). Social and Cultural Anthropology Graduate Program. Federal University of Pelotas, Pelotas, 2016.

This research aims at the development of the possibility of anti-racism of whiteness - white racial identity - as the social representations of black and white gifts in institutional forums of the Black Movement in Salvador, Bahia, my "theme-field" . In the first part of the dissertation, that is in Chapters I and II, realize the ethical-political and theoretical - methodological discussions that support this hermeneutic route. Therefore, I make use of the proposition challenge to a decolonial anthropology about race; holding of "ethnographic practice politically engaged"; the "bservant participation"; "self etnography"; and semi-structured qualitative interview technique. In the second part (Chapters III and IV) speak as discourse analysis and practice in the field, on my apprehensions about the habitus of the "White out of place" and the symbolic system related to this subject that is among the agency areas of MN and proposed anti-racist. As for the framework, in general, I prepared an interface between the epistemologies of the coloniality power paradigm, and the body, and the knowledge; studies of the critical field of disseminated whiteness in Brazil; and part of the genealogy of black thought. I could conclude that the representations in the field are related to circularity between academic thinking and empiricist ideology, the common census and state conceptions; there is no consensus on the possibility of alliances between white and MN, even in the microstructure of an entity, but is not graspable in Salvador any organization to completely veto the political relationship with them; there is the possibility of anti-racism of the white them and this is, in general terms, encoded by the MN, but not without reservations. These exceptions lead us to understand the difference between anti-racism and non-racism and the impossibility of the white / non reproduce racism, so it is not racist in times of "world-system / patriarchal / capitalist / colonial / modern".

Keywords: Whiteness; anti-racism; Black Movement; Decolonial Epistemology.

Lista de principais abreviaturas e siglas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABEP	Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa
ABPN	Associação Brasileira de Pesquisadore/as Negro/as
ANC	Congresso Nacional Africano
BLA	Black Liberation Army (Exército de Libertação Negra)
BPP	*Black Panther Party* (Partido dos Panteras Negras)
CCN	Cidadania e Consciência Negra
CD/PMLLB	Conselho Diretivo do Plano Municipal do Livro, da Leitura e da Biblioteca
CDH	Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa
CEAA	Centro de Estudos Afro-Asiáticos
CECAN	Centro de Cultura e Arte Negra
CEC-Ba	Conselho Estadual de Cultura da Bahia
CEDEC	Centro de Estudos e Cultura Contemporânea do Brasil
CEERT	Centro de Estudo das Relações de Trabalho e Desigualdade
CIDH/OEA	Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos
CMA Hip Hop	Comunicação Militância e Atitude Hip Hop
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CPDOC	Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil
ENEN	Encontro de Entidades Negras
FBI	*Federal Bureau of Investigation* (Departamento Federal de Investigação dos EUA)
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FHC	Fernando Henrique Cardoso
FNB	Frente Negra Brasileira
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial para a Promoção da População Negra
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICBA	Instituto Cultural Brasil-Alemanha
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Anísio Teixeira
IPCN	Instituto de Pesquisas das Culturas Negras
IPEA	Instituto de Economia Aplicada
MAFRO	Museu Afro-Brasileiro
MN	Movimento Negro
MNU	Movimento Negro Unificado
MNUCDR	Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
NAACP	National Association for the Advancement of Colored People (Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor)
NEPPA	Núcleo de Estudos e Práticas em Políticas Agrárias
NMSs	Novos Movimentos Sociais
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONG	Organização Não Governamental
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SINBA	Sociedade de Intercâmbio Brasil-África
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TEN	Teatro Experimental do Negro
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 15

2 DINÂMICAS POLÍTICO-ÉTICO-EPISTÊMICAS: POR UMA TEORIA ANTROPOLÓGICA DESCOLONIAL SOBRE RAÇA NO BRASIL

2.1 Preâmbulo.....20
2.2 Transições, conexões e razões entre epistemologias do paradigma da colonialidade do poder/saber.....23
2.3 Em defesa de uma geopolítica e corpo-política do conhecimento antropológico.....31
2.4 O "modelo ibérico da excepcionalidade colonial" no Brasil.....39
2.5 A racialização enquanto política racial no Brasil.....45
2.6 Epílogo.....51

3 SOBRE PESQUISA ATIVISTA/MILITANTE, AUTOETNOGRAFIA, E OUTROS PERCURSOS POLÍTICO-ÉTICO-METODOLÓGICOS

3.1 Preâmbulo.....54
3.2 O "campo-tema": O Movimento Negro Contemporâneo.....57
3.2.1 A cidade do Salvador: breve contexto sócio-histórico.....66
3.3 Do estar em campo à textualização.....75
3.4 As entrevistadas e os entrevistados.....83
3.5 Transcritos autoetnográficos: S*trip-tease* de uma identidade racial.....86
3.6 Os critérios etnográficos de identificação racial.....94
3.7 Paridades e assimetrias em campo.....98
3.8 Epílogo.....106

4 NEGRA/O FALANDO DE BRANCA/O: A "PROVINCIALIZAÇÃO" DA BRANQUITUDE POR PARTE DO/A NEGRO/A REBELADO/A

4.1 Preâmbulo.....109
4.2 O "branco-tema" e a "provincialização do branco".....110
4.3 Os "tipos" de branco/a, a ideia de lugar.....115

4.4 O/a “branco/a fora do lugar”, um/a “branco/a particular”.....124
4.5 Enunciação, protagonismo e representatividade: no limite é “nós por nós”...131
4.6 Referenciais e possíveis referenciais da diáspora negra sobre a/o “branca/o fora do lugar”.....140
4.7 Politicamente negra/o, socialmente branca/o (Parte I): Usos e abusos do “Colorismo”.....153
4.8 Considerações parciais: Descolonizar-se é possível?.....159

5 RAÇA, REFLEXOS E REFLEXÕES: REPRESENTAÇÕES SOBRE E A PARTIR DA BRANQUITUDE ENTRE O MOVIMENTO NEGRO EM SALVADOR-BA
5.1 Preâmbulo.....165
5.2 Politicamente negra/o, socialmente branca/o (Parte II): Relativizações sobre “a/o negra/o pele clara” ou “a/o branca/o para o senso comum”.....167
5.3 “Nem preto, nem branco. Muito pelo contrário”: Da dificuldade da autoatribuição de pertença da branquitude.....179
5.4 As iniciações ao Movimento Negro.....192
5.5 “Letramento racial”: os processos de (auto)crítica da branquitude.....196
5.6 Apropriação e expropriação cultural: O fetiche e a razão do desejo.....204
5.7 Os privilégios, o antirracismo e a “culpa branca”.....215

CONSIDERAÇÕES FINAIS 225

REFERÊNCIAS..... 233

Apêndices..... 250

1 INTRODUÇÃO

Por mais que eu tenha reivindicado a pessoa branca como o meu sujeito-objeto, é, na verdade, a branquitude o meu objeto de pesquisa. Logo, o tratamento que segue é sobre as representações sociais de negra/os e de branca/os sobre a identidade racial branca, os meios e possibilidades de, em tempos de colonialidade, refazê-la antirracista. Isto, conforme discursos e vivências apreendidas nos espaços de agenciamento do Movimento Negro (MN)[1] – o meu "campo-tema" (SPINK, 2003), um dos setores sociais que dinamiza as discussões sobre raça e racismo, mas, em especial, o que tende a constituir contra-hegemonias a respeito.

De antemão, aponto como nota introdutória a seguinte indagação: como o MN pode ser definido no singular? Conforme Petrônio Domingues (2007), MN são processos organizacionais e de luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, tendo sua raça e construção de uma identificação racial comum como elemento de mobilização e mediação das reivindicações políticas. Todavia, diante da multiplicidade de perspectivas e abordagens configuradas por tantas entidades, por vezes divergentes e politicamente contrárias, torna-se imperativo ponderar que o empreendimento de uma terminologia singular é uma escolha de convergência com o próprio MN. Assim como notei no cotidiano apreendido no transcorrer da minha pesquisa, durante as pesquisas e entrevistas realizadas por Domingues (2010) para sua tese, verificou-se que as lideranças e os militantes desse movimento social se autodenominam e são denominados majoritariamente como do "movimento negro", no singular. Segundo Lélia Gonzalez (1982), mesmo em meio a grande pluralidade que é "o movimento", acaba-se por remeter a existência de movimentos negros no MN, mas dificilmente abre-se mão desta unidade a partir do significante "negro".

Para logo sumariar uma discussão não somente de conceituação, mas de evidência do racismo – como se nós, militantes e/ou pesquisadores do campo da raça/etnia precisássemos em algum ou todo momento comprovar porque centralizamos tal debate, afinal, o construto de "raça" e o próprio racismo foi, até recentemente, um tabu no Brasil – afirmo que, conforme Sérgio Costa (2006),

[1] A partir de então, me refiro ao Movimento Negro conforme a sigla "MN".

> O racismo corresponde à suposição de uma hierarquia qualitativa entre os seres humanos, os quais são classificados em diferentes grupos imaginários, a partir de marcas corporais arbitrariamente selecionadas. Essa hierarquização apresenta tanto consequências socioeconômicas quanto político-culturais. As primeiras dizem respeito ao surgimento de uma estrutura de oportunidades desigual, de tal sorte que aqueles a quem se atribui uma posição inferior na hierarquia racial imaginada são sistematicamente desfavorecidos na competição social, cabendo-lhes os piores postos de trabalhos, salários proporcionalmente menores, dificuldades de acesso ao sistema de formação escolar e profissional, etc. A dimensão cultural do racismo se expressa no cotidiano, através de formas de comportamento (escolhas matrimoniais, tratamento pessoal discricionário), rituais (insulto racista, humilhações), assim como através da marginalização social e espacial (p. 11).

Além disso, devo considerar a configuração do esquema de genocídio do povo negro[2] o quadro mais esquizofrênico do fundamento racista na sociedade brasileira. A taxa de mortalidade de jovens (pessoas de até 24 anos) pretos e pardos por homicídios elevou-se em 13,5%, à medida que ocorreu uma redução de 28% no contingente branco, segundo o Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil 2009-2010. Entendendo como genocídio não somente o quadro de homicídios, mas o plano geral de determinantes sociais que impossibilitam o desenvolvimento pleno do sujeito, os dados e amostragens da realidade racial no Brasil, na maioria das áreas, se não em todas, nos são tanto quanto alarmantes[3]. Apontar qualquer mapeamento abrangendo indicadores relacionados à qualidade de vida, como educação, saúde, trabalho e renda, moradia e saneamento básico, inserção no sistema carcerário, etc., nos direciona ao mesmo resultado: Negros/a (pretos/a e pardos/a) permanecem, sob processos de reestruturação do racismo, numa escala constante de discriminações correlacionáveis.

Deste modo, racismo é a hierarquia étnico-racial naturalizada socialmente por justificativa teológica, científica e/ou cultural. São ações em termos subjetivos, objetivos e simbólicos que delimitam privilégios, inferiorizações, lugares sociais conforme aspectos étnico-raciais (GUIMARÃES, 2009). Todavia, segundo Antônio Sérgio Guimarães, “de fato os brasileiros se imaginam numa democracia racial. Essa é uma fonte de orgulho nacional, e serve, no nosso confronto e comparação com outras nações, como prova inconteste de nosso *status* de povo civilizado” (2009, p.39). Este orgulho é uma ideia pretenciosa de antirracismo e parte da ideologia racial que particulariza o país. A falácia, ainda bastante comum, de que “não somos

[2]Ver: NASCIMENTO, 1978.
[3]Ver: PAIXÃO & CARVALHO, 2010.

racistas, porque somos mestiços e convivemos em harmonia" é uma das amostragens de uma perspectiva racista de antirracialismo, ou, em outras palavras, do nosso tão famigerado "racismo cordial". Nesses termos, a autodeclarada "maior e mais ampla investigação científico-jornalística sobre preconceito de cor no Brasil", realizada pela Folha de São Paulo e pelo Instituto de Pesquisas Datafolha em 1995, aponta o seguinte:

> 1) apesar de 89% dos brasileiros dizerem haver preconceito de cor contra negros no Brasil, 2) só 10% admitem ter um pouco de preconceito, mas, 3) de forma indireta, 87% revelam algum preconceito, ao pronunciar ou concordar com enunciados preconceituosos, ou ao admitir comportamentos de conteúdo racista em relação aos negros. Em resumo, os brasileiros sabem haver, negam ter, mas demonstram, em sua imensa maioria, preconceito contra negros. Esses números não aparecem limpos e encadeados ao final da pesquisa. É que os mais de cinco mil entrevistados sabiam, ainda que de forma velada, que ser racista não é boa coisa. Agiram de acordo com uma frase cunhada no início dos anos 60 pelo sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995): "O brasileiro não evita, mas tem vergonha de ter preconceito" (p. 11).

Entre fins políticos e analíticos, as definições de raça, racismo e antirracismo que tomo como apropriadas derivam de uma doutrina racialista, conforme a trajetória política do MN no Brasil e de grande parte da/os intelectuais acadêmica/os que estudam temáticas raciais. Trata-se de uma perspectiva racialista antirracista que nos leva a compreender certas ações subjetivamente motivadas e o sentido que as orientam, conforme uma concepção histórica, social e sociológica de raça (GUIMARÃES, 2009). Logo, no primeiro capítulo, além de discorrer sobre a racialização enquanto política racial empreendida desde o processo de colonização e politizada a partir do MN, realizo um levantamento sobre o modelo ibérico da excepcionalidade colonial no Brasil. Uma vez que tomo como fundamentação teórico-metodológica os estudos descoloniais, trato das transições, conexões e razões entre epistemologias do paradigma da colonialidade do corpo, do poder e do saber e problematizo a geopolítica e corpo-política no empreendimento do conhecimento antropológico.

No segundo capítulo faço a transcrição sobre os processos de objetificação de tal fundamentação e busco realizar a ambientação da pesquisa. Apresento a perspectiva de "campo-tema" (SPINK, 2003) e, brevemente, o próprio "campo-tema": o MN contemporâneo e, de modo específico, como se constitui historicamente na cidade de Salvador – BA, a localização em recorte; as confabulações teórico-

metodológicas sobre estar em campo e os processos de escrita; a (auto)descrição da/os entrevistada/os, minha/meus interlocutora/es direta/os; a minha autodescrição sob a forma de autoetnografia, ou seja as colocações sobre o lugar do qual vejo o mundo e a/os outra/os e a relação disto com a pesquisa; os critérios etnográficos de identificação racial, as verberações entre autoatribuição e heteroatribuição de pertença; e como as expressões de paridades e assimetrias puderam influenciar na relação em campo e nos resultados aqui narrados.

No capítulo 3 procurei pôr em prática a inclinação de um empreendimento descolonial, trazendo para o debate especialmente a perspectiva negra não só como objeto de análise, mas no sentido de incorporação de sua genealogia. Assim, situo o conceito de "branco-tema" (RAMOS, 1995) e a produção dos estudos críticos a respeito da branquitude, bem como trato da "provincialização do branco" (CARDOSO, L., 2008; 2014) e a incidência do MN neste processo; notifico as condições de "branco genérico" e "branco específico" (CARDOSO, L., 2014) e contextualizo a minha opção em tomar o "branco fora do lugar" (Cardoso, H., 1987) como um conceito operacional para o meu sujeito-objeto. Paralelo a isto, abordo os discursos levantados nas entrevistas realizadas com negra/os ativistas e/ou militantes do MN. Entre tais narrativas destacam-se os fatores que envolvem a possibilidade da/o branca/o ser antirracista, desde representações e direcionamentos em relação a como se comportam e como devem se comportar a/os "branca/os fora do lugar", até os tipos, fragilidades e receios relacionados à sua integração no seio do MN – um lugar de negra/o.

Em seguida, no quarto e último capítulo, realizo a análise de discurso a partir das entrevistas realizadas com pessoas indicadas em campos como branca/os de destaque entre os espaços agenciados pelo MN em Salvador-BA. Todavia, algumas destas apresentaram uma identidade racial negra, as quais, a meu ver, figuram as relativizações entre "a/o negra/o pele clara" e "a/o socialmente branca/o". Após abordar tal posicionalidade, escrevo sobre os elementos relacionados a dificuldade e resistência à autoatribuição de pertença por parte de branca/os; os meios de inserção da/o branca/o no MN e os mecanismos de letramento racial, ou seja, de formação e autoformação; a conceituação de "apropriação cultural" a partir de uma análise de conjuntura sobre a "modernidade", o fetiche e a razão do desejo do corpo e da cultura negra; por fim dimensiono a leitura da/os branca/os sobre o racismo e seus privilégios raciais, além das práticas de antirracismo empreendidas.

Entre os capítulos que compõem esta dissertação, declaradamente muito me aproximo do que prega Guerreiro Ramos (1995):

> A melhor maneira de se fazer ciência é a partir da vida, ou ainda, a partir da necessidade de responder aos desafios da realidade (p. 105). A vida tem sempre razão. Sempre tomei partido da vida. Os modestos conhecimentos que acumulei (e não cesso de adquiri-los) são vividos. As circunstâncias colocaram-me em tal posição que os meus estudos foram sempre comandados pela necessidade de compreender ou resolver problemas [...]. Tive assim, de, continuamente, testar na prática as minhas ideias e os meus conhecimentos; quando não, de extrair da prática uma teoria (p. 265 – 266).

De tal modo, desde já notifico que a estruturação desta dissertação se deu, antes que por uma real cartografia social da raça, por uma teoria racial que possui como racionalidade um modo de pensar da *razão dual racial*[4] (CARDOSO, L., 2014). Amiúde, será notado a sua limitação, todavia, em tempos de racismo latente no Brasil, não reconheço outra forma hermenêutica – certamente emergente – que tenha superado o pragmatismo desta.

[4]Conforme Lourenço Cardoso (2014), "a teoria racial possui uma "razão", digo, uma inteligibilidade que é "dualista", antagônica, logo "dual". Diria, por outras palavras, que a epistemе racial possui uma "razão" com base na lógica de oposição binária branco-negro, por isso, "racionalidade" dual racial. [...] As múltiplas possibilidades dos conflitos motivados pelas identidades raciais (por vezes, também identidade étnicas), no Brasil, são reduzidas a dualidade. O reducionismo do múltiplo para o dual é a maneira como opera a razão das teorias raciais, diria, por outras palavras, é o modo de pensar dos teóricos raciais, sua produção acadêmica é expressão disso. Acentuo, além de dual, a razão é racial, pois, leva em consideração a ideia de raça, mesmo quando pretende minimizá-la, superá-la ou aboli-la" (p. 67 – 68).

2 DINÂMICAS POLÍTICO-ÉTICO-EPISTÊMICAS: POR UMA TEORIA ANTROPOLÓGICA DESCOLONIAL SOBRE RAÇA NO BRASIL

2.1 Preâmbulo

Ao iniciar qualquer discussão sobre raça ou etnia pressupõe-se abordar a questão tão recorrente entre os escritos desta natureza: utilizar ou não estes termos entre aspas. Que esteja notificado que isto é apenas uma auxese, diante de todo o arsenal teórico-acadêmico disponível, e muitas vezes cobrado, para devida fundamentação do porque ainda no século XXI falamos em racialização. Nos espaços estritamente acadêmicos – como em aula de uma disciplina do mestrado intitulada “Teoria Antropológica I”, um dos primeiros questionamentos me surge de modo nada inédito: “O que é que você entende por raça?”.

Para alguns dos autores que se debruçam nesta área dos estudos das Ciências, está posto, legitimado e muito bem dissertado o sentido social e sociológico do termo raça, portanto já é dispensável tanta discussão introdutória. Para outros, nem tanto. De modo inconteste, compreendo que a categoria raça é operacionalizada na sociedade brasileira como um dos ordenamentos da percepção e organização concreto-simbólica da vida social, delimitando a distribuição do poder e a legitimação de hierarquias (BARROS, 2003; GUIMARÃES, 2002). Tal categoria compõe as representações dos sujeitos sociais e a forma que se relacionam com o mundo vivido e é nesse sistema de significados que as representações sobre a branquitude são construídas e reproduzidas no tecido social, ora, “[...] o corpo branco também está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista” (SCHUCMAN, 2012, p. 109).

O que venho interpor neste capítulo, para além do desenvolvimento histórico-teórico do uso do termo raça e/ou etnia, é a sua construção e reconstrução política no sentido de, reconhecida as diversas formas de sua operacionalidade social, nos posicionarmos diante da dualidade: racializar ou desracializar? Mas, especificamente racializar ou desracializar a branquitude, o que demanda investigações quanto ao impacto do racismo para os/a brancos/a no Brasil.

Por este caminho, declarada a intenção de desenvolvimento de um produto pautado em parâmetros da reflexividade e criticidade, em defesa de um *front* teórico-metodológico descolonial, aponto uma primeira perspectiva: posicionar-se é condição *sine qua non* para descortinarmos o mito do conhecimento do ponto zero (CASTRO-GOMEZ, 2006), ou, em outros termos, para desafiarmos a ““ego-política do conhecimento” cartesiana das ciências ocidentais, opondo-lhe a “geopolítica e a corpo-política do conhecimento”” (GROSFÓGUEL, 2007, p. 32). Trata-se de uma projeção, como afirma Grosfóguel (2007), ainda sob muitos obstáculos entre os estudos étnico-raciais, e que leva em conta:

> [...] em vez de um sujeito branco estudando sujeitos não-brancos como objetos de conhecimento, assumindo-se a si mesmo como um observador neutro não situado em nenhum espaço nem corpo (“ego-política do conhecimento”), o que lhe permite portanto reclamar uma falsa objetividade e neutralidade epistêmica [...] temos a (“geopolítica e corpo-política do conhecimento”) (GROSFÓGUEL, 2007, p.32).

Muito embora, devo ressaltar concordância em que “tanto a paridade como a assimetria racial podem contribuir de forma significativa com estudos críticos sobre raça no Brasil” (SCHUCMAN, COSTA & CARDOSO, 2012, p. 17). O que propomos é, antes, a localização e definição do sujeito pesquisador, bem como se faz sobre o pesquisado. Esta localização, e definição, dos sujeitos é a priori problematizada por autores como Franz Fanon (1952; 1961), Albert Memmi (1957), Edward Said (1978), etc., os quais dão rumos ao arsenal crítico sobre a colonialidade do saber.

Sendo esta uma pesquisa antropológica, destaco a caracterização da Antropologia desde seus estudos clássicos que, não muito diferente das demais ciências humanas, teve como categoria fundante a fórmula objetividade/neutralidade sob a égide do saber acadêmico branco eurocêntrico colonizador.

Entre tais processos, Franz Boas – antropólogo judeu-alemão radicado nos EUA, recebe grande parte dos méritos pela guinada transformadora das concepções antropológicas: do determinismo evolucionista / racial - biológico ao espaço conceitual culturalista. Boas enfatiza o fator cultural e cede a este a centralidade pelas diferenças observadas do comportamento humano e não mais a raça. Ao contrário de muitos dos seus contemporâneos, tende a pluralizar o estudo da cultura, neste caso, das culturas; recusa o comparativismo imprudente; é reticente ao evolucionismo unilinear e, de maneira geral, contrapõe-se a qualquer teoria com pretensão de explicação da totalidade. Nesta direção, Boas imprimiu a concepção

antropológica do "relativismo cultural" como princípio metodológico e epistemológico (CUCHE, 1999). Eis os fundamentos do culturalismo norte-americano. Ante autores como Pierre Bourdieu, Marshall Sahlins e Clifford Geertz ocorreram reconfigurações pontuais sobre o arcabouço teórico-metodológico da Antropologia, ocorrendo o fundamento de correntes que vão desde a Antropologia Sistêmica, ou Paradigma Estruturalista, à Antropologia Interpretativa, respectivamente. Esta última, conforme Andreas Hofbauer, “abriu o caminho para uma crítica radical à antropologia, impulsionando processos que a literatura especializada denominaria de virada literária, virada dialógica e virada reflexiva” (2009, p. 103).

A Antropologia passou a ser duramente criticada como mantenedora ideológica do status quo global, sobretudo por uma nova geração de antropólogos autocríticos, além de ter sua legitimidade em representar outros povos dinamitada. Ou seja, o antropólogo profissional treinado nas universidades, que realiza um trabalho de campo intensivo em áreas exóticas, ou em centros urbanos de antigas colônias, amparado por ferramentas teórico-metodológicas especializadas, passa a ter sua hegemonia constantemente questionada.

Perante estas e demais fundamentações, a reflexividade passou a pairar sobre os atuais processos de formação na área, tão quanto as problematizações sobre ética. Neste sentido, meu esforço vai ao alcance das grandes mudanças contestatórias de ordem teórica, metodológica e, sobretudo política da Antropologia nos últimos 50 anos (FISCHER, 1985), mormente aqueles debates que lançaram um radical questionamento sobre a criação do lugar de pesquisador e pesquisado.

Afim Fred Ferreira (2015), os sujeitos sociais subalternizados tradicionalmente “nativos”, que tão recentemente puderam ser pesquisadores, são também, e especialmente, agentes de múltiplas transformações no *estabelechiment* branco acadêmico, inclusive na consolidação de uma nova cultura político-acadêmica que tem elaborado novas teorias, metodologias e minimamente legitimado na academia a posição do *antropólogo-militante*. Em tempo, reconheço e afirmo com pontualidade: nada haverá aqui de insípido, inodoro e incolor. O que tenho produzido, não é novidade, é totalmente vinculado às minhas trajetórias políticas, biográficas ou relacionado ao lugar social que eu, agora enquanto etnógrafa, ocupo nas hierarquias sociais, em especial na étnico-racial.

2.2 Transições, conexões e razões entre epistemologias do paradigma da colonialidade do poder/saber

> Não percamos tempo em estéreis litanias ou em mimetismos nauseabundos. Deixemos essa Europa que fala sem parar do homem e ao mesmo tempo o massacra em todos os lugares em que o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo (FANON, 2005, p. 361).

Tema vasto, com um conjunto de contribuições de diversas áreas e campos do conhecimento que compartilham a tentativa de teorização sobre as continuidades e descontinuidades das relações coloniais/imperiais, o contíguo de estudos pós-coloniais e descoloniais são, sobretudo, altercações sobre relações de poder colonial que permaneceram se reproduzindo nas esferas cultural, política, epistêmica e/ou econômica. Trata-se da movimentação entre os estudos culturais; subalternos - indianos e latino-americanos; pós-coloniais e; decoloniais/descoloniais.

Conforme Bruno Sciberras (2011), não há um acordo de princípios sobre o que são efetivamente estes estudos. Há, em verdade, uma disputa. Grande parte dos autores que são proclamados ou autoproclamados dentre esta(s) vertente(s) ainda estão vivos, produzindo, publicando livros, enfim, permanecendo entre altercações. Segundo o mesmo, em geral, se atribui enquanto clássicos dos Estudos Pós-Coloniais três grandes autores: Gayatri Spivak (1988), Homi Bhabha (1998) e Edward Said (2007). Vejamos, porém, que há no mínimo três espécies de grupos ou subgrupos de muitos autores e produções correlacionáveis (SCIBERRAS, 2011).

Há interpretações que incorporam intelectuais dos chamados Estudos Subalternos, uma corrente historiográfica que nasce na década de 70, no sul asiático, com a liderança de Ranajit Guha, na Índia, propondo, sobretudo, traçar uma história do oriente a partir de conceitos produzidos no mesmo e não a partir da tradicionalizada historiografia ocidental/europeia (SCIBERRAS, 2011; BALLESTRIN, 2013). Bem como, configuram-se as produções do Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos, que se inspiraram epistemologicamente no modo indiano, no sentido de produzir conhecimento local/localizado e/ou no Centro de Estudos Culturais dirigido por Stuart Halll. Logo após sua constituição, nos EUA na década de 1992, havendo a publicação do *Manifesto Inaugural* em 1995 e de uma

coletânea[5] de artigos em 1998, o Grupo Latino-americano rompe com as propostas dos Estudos Subalternos conforme a radicalização, impressa primariamente por Walter Mignolo, a respeito dos modos de destruição do saber e do poder colonial (BALLESTRIN, 2013).

> Naquela ocasião, Mignolo denuncia o "imperialismo" dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizam uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (MIGNOLO, 1998). O grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate; nossa história na dinâmica no desenvolvimento do capitalismo imperial é diferenciada e foi digamos a primeira a sofrer a violência do esquema colonial moderno (*Ibidem,* p. 8).

Luciana Ballestrin (2013) apresenta a reconfiguração e uma nova espécie de autoclassificação destes como "*O Grupo Modernidade/Colonialidade*", e menciona mais de uma dúzia de expoentes como seus principais membros, uma seleção questionável conforme a própria. A tabela abaixo categoriza então os produtores da corrente crítica hispano-americana, também conhecidos como os autores descoloniais (ou decoloniais).

TABELA I. Perfil dos Membros do Grupo Colonialidade/Modernidade

INTEGRANTE	ÁREA	NACIONALIDADE	UNIVERSIDADE ONDE LECIONA
Aníbal Quijano	Sociologia	Peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	Filosofia	Argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	Semiótica	Argentina	Duke University, Eua
Immanuel Wallerstein	Sociologia	Estadunidense	Yale University, Eua
Santiago Castro-Gómez	Filosofia	Colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	Filosofia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, Eua
Ramón Grosfóguel	Sociologia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, Eua
Edgardo Lander	Sociologia	Venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arthuro Escobar	Antropologia	Colombiana	University of North Carolina, Eua
Fernando Coronil (falecido)	Antropologia	Venezuelana	University of New York, Eua
Catherine Walsh	Linguística	Estadunidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	Direito	Portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	Semiótica	Argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

Fonte: BALESTRIN, 2013, p. 9.

[5]CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Devo supor que a ausência de autores brasileiros ocorre por fatores como o idioma[6], sendo o Brasil o único país de língua portuguesa nas Américas, ou, em especial, pela variante brasileira do *modelo ibérico da excepcionalidade colonial*, elemento pré-requisito para compreensão tanto da política racial no Brasil (HANCHARD, 2001), quanto dos meios de opressão em geral e dos processos de colonialidade do saber[7]. Isto não quer dizer, como veremos no decorrer deste capítulo, que não haja pesquisadores/a brasileiro/as na empreitada decolonial/descolonial, muitos, na verdade, somente não estão articulado/as no contexto de produtividade do *Grupo Modernidade/Colonialidade*.

Elaborar o perfil dos autores deste Grupo, baseado nas construções dos estereótipos e identidades fundadas a partir do poder hegemônico do "sistema-mundo / patriarcal / capitalista / colonial / moderno" (GROSFÓGUEL, 2008), nos traz justamente a visualização da contradição exposta da constituição de um Grupo radicalmente crítico sobre a sua posição, mas que não foge, porém, dos padrões seculares de quem produz ciência: homens brancos, ou uma espécie de classe média intelectual letrada, privilegiados do poder colonial capitalista, masculinizado, branqueado e heterossexualizado. Reconhecer suas posições é encaminhativo para dimensão da *geopolítica e corpo-política do conhecimento* que propõem, como veremos a diante.

Um terceiro modo de apreensão dos estudos em questão agrega ainda autores culturalistas, que nasceram em geral em países centrais, mas com ascendência de outras regiões do globo (SCIBERRAS, 2011). Sciberras (2011) cita Stuart Hall como o mais memorável, não obstante, fez-se uma das referências do atual Grupo Colonialidade/Modernidade, como supracitado. Também considerado entre os chamados intelectuais da diáspora negra ou migratória (COSTA, 2006), é comum, pelo menos entre pesquisadores/a brasileiros/a que se debruçam sobre tais

[6]Nestes termos, Júlia Almeida (2013) disserta que os estudos pós-coloniais em língua inglesa, de modo geral, tomam rumos diferenciados conforme variações linguísticas, ecoando de modo particular entre os domínios de línguas e culturas neolatinas, em especial francês, espanhol e português.

[7]Embora não seja brasileiro, Boaventura de Sousa Santos nos é aproximativo em termos de idioma, mas sobretudo por propor reflexões críticas no sentido de particularizar as formas de colonização e racismo sofridas por ex-colônias portuguesas, justamente pelos seus modos distintos, não menos colonizador ou racista. Conforme Júlia Almeida, "Uma crítica pós-colonial, sensível às tonalidades e especificidades culturais, seria consolidada na direção de um pós-colonialismo *situado,* e não sobrepondo valores hegemônicos da colonização e do pós-colonialismo ingleses" (ALMEIDA, 2013, p. 38). Isto deve valer também sobre a construção de valores hegemônicos em torno de uma abordagem generalista sobre colonização latino-americana.

estudos[8], a nomeação de Stuart Hall entre autores/a como Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Spivak ou Paul Gilroy, condensados enquanto referências de perspectiva pós-colonial.

Andreas Hofbauer (2009) é mais categórico ao comparar culturalistas e pós-coloniais, ora traçando as preocupações comuns que orientam seus trabalhos, com produções que se sobrepõem ou se mesclam. As críticas e a reflexividade sobre a história do Ocidente, o colonialismo e as grandes narrativas europeias sobre "o outro", fazem parte de uma proposição em geral de construção de epistemologias com novos paradigmas teórico-metodológicos na análise sobre cultura e poder. Nesse sentido, os esforços em entender e explicitar como a produção de conhecimento tem relações viscerais com o estabelecimento do poder é um recurso partilhado, conforme os fundamentos foucaultianos de *discurso, saber e poder*. Talvez o que há de mais divergente em meio a culturalistas e pós-coloniais é que:

> Para os pós-coloniais, não se trata mais de dar voz aos oprimidos. Busca-se agora uma descolonização da própria imaginação, da maneira de pensar. Este raciocínio aponta para uma crítica que não seja simplesmente anticolonialista, seguindo os exemplos históricos. Compreende-se agora que a luta anti-colonial "clássica" ocorreu ainda dentro da episteme colonial: aponta-se para o fato de que esta luta se deu, ainda, por meio da "reificação", isto é, por meio da fixação da suposta diferença entre o colonizador e o colonizado, na forma de movimentos nativistas e nacionalistas. [...] Os pós-coloniais exigem, no entanto, uma outra atitude. O objetivo declarado é a desconstrução de todo tipo de essencialismo na concepção das diferenças humanas: exige-se agora a diluição crítica de todas aquelas fronteiras vistas como legados do colonialismo, de um lado, e das lutas anti-coloniais, de outro lado (HOFBAUER, 2009, p. 122-123).

Ademais estes termos, podemos caracterizar os estudos pós-coloniais em alguns outros pontos: 1. O conceito *Pós-Colonial* impresso não está significado em uma cronologia linear no sentido de "*depois"* do período colonial, é antes um recurso de reconstrução discursiva sobre as diversas formas de opressão, algumas não necessariamente produzidas pelo colonialismo, mas reatualizadas pelos seus meios de instituição do poder e do saber; 2. Não há precisão sobre o seu campo teórico, porém notam-se influências de ao menos três correntes/escolas contemporâneas: o pós-estruturalismo, sob referências dos trabalhos de Derrida e Foucault; o Pós-modernismo, em geral com a ressalva de que a transformação social e o combate à opressão sejam centrais à agenda investigativa e; os Estudos Culturais, sobretudo os britânicos, que chegam até a se convergirem plenamente em muitos aspectos; 3.

[8]Ver: Sérgio Costa, 2005; José Fornos, 2006; Luciana Ballestrin, 2009.

É possível que pensadores pós-coloniais tenham existido a priori a classificação teórica do pós-colonialismo, e consequente restrição temporal e geográfica de suas manifestações. A citar Fanon, Césaire e Memmi, pensadores naturais de países colonizados, com ascendência francesa, portanto conhecidos também como a "tríade francesa"[9], ou até mesmo filósofos de cunho reconhecidamente eurocentrista que produziram, de modo paradoxal, contribuições ao anticolonialismo (COSTA, 2006; HOFBAUER, 2009; BALESTRIN, 2013).

Também no que tange a desconstrução de todo tipo de essencialismo, pós-coloniais e descoloniais divergem terminantemente. Enquanto pós-coloniais como Homi Bhabha e Paul Gilroy apostam, por exemplo, numa perspectiva de declínio do conceito, mesmo que político ou sociológico, de raça/etnia, já que se trata de uma categoria da colonialidade, autores ditos descoloniais tendem a considerar a racialização a partir da ideia de que "a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista" (QUIJANO, 2005, p. 273). Anibal Quijano (1992; 2005), Ramón Grosfóguel (2007; 2008; 2009; 2012), Walter Mignolo (2003; 2005; 2008a; 2008b; 2009) ou Nelson Maldonado-Torres (2006) desenvolvem possibilidades de epistemologias descoloniais geopoliticamente localizadas em termos de identidades em geral, inclusive racial. Segundo Mignolo, a procedência de um e outro grupo é elemento pontualmente distintivo, em suas palavras,

> A genealogia global do pensamento descolonial (realmente outra em relação a genealogia da teoria pós-colonial) está para Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amilcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, o Movimento dos Sem Terra no Brasil, os zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afros na Bolívia, Equador e Colômbia, o Fórum Social Mundial e o Fórum Social das Américas. A genealogia do pensamento colonial é global e não limitada a indivíduos, sendo que se incorpora em movimentos sociais (o que nos remete aos movimentos sociais indígenas e afros) (MIGNOLO, 2008b, p. 258, tradução livre[10]).

[9]Conforme Luciana Ballestrin, "Aquilo que é considerado clássico na literatura pós-colonial é passível de questionamento, como a eleição dos próprios clássicos das ciências sociais (Connel, 2007). Porém, existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada 'tríade francesa', Césaire, Memmi e Fanon, talvez pelo fato de o argumento pós-colonial ter sido, pela primeira vez, desenvolvido de forma mais ou menos simultânea. Estes autores estão sendo cada vez mais redescobertos e relidos" (2013, p. 3-4).

[10]"La genealogía global del pensamiento decolonial (realmente otra en relación con la genealogía de la teoría poscolonial) hasta Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil,los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora

A descolonialidade a partir da *desobediência epistêmica* não se encaixa como um abandono desordenado e enviesado de forma a deslegitimar qualquer ideia de origem europeia, mesmo as mais críticas, como as dos tão citados Lacan, Foucault e Derrida, ou ofender de pós-modernos a marxistas (MIGNOLO, 2008a). Trata-se, em primazia, de um movimento teórico-metodológico e fundamentalmente político que questiona as aspirações de objetividade e neutralidade do saber, das ciências sociais em especial, tido como científico, e aponta para o ofício intelectual o qual os sujeitos subalternos podem e devem exercer, de acordo com sua construção de mundo. Nestes termos, Grosfóguel defende a seguinte tese:

> O pensamento descolonial surgiu no próprio fundamento da modernidade/colonialidade como sua contrapartida. E isso ocorreu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho; em seguida, ele continuou na Ásia e na África, não relacionados com o pensamento descolonial nas Américas, mas como contrapartida da reorganização da modernidade/colonialidade do império britânico e do colonialismo francês. Um terceiro momento ocorreu no cruzamento dos movimentos de descolonização na Ásia e África, em simultâneo com a guerra fria e a liderança em ascensão dos Estados Unidos. Desde o fim da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética, o pensamento descolonial começa a traçar a sua própria genealogia. O objetivo deste artigo é contribuir para isso. Neste sentido, o pensamento descolonial se diferencia da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais em que a sua genealogia está localizada no pós-estruturalismo francês em vez da densa história do pensamento global descolonial (2007, p.27, tradução livre[11]).

O pensamento descolonial, ou o "Giro Descolonial" como movimento político e intelectual de renovação crítica das Ciências Sociais na América do Sul no Século XXI (BALLESTRIN, 2013), se propõe incisivamente a um processo de desconstrução da colonialidade do poder mundial, pautando a urgência radical de desprendimento do vínculo com o paradigma europeu da racionalidade/modernidade e suas categorias universais de realidade, discurso e conhecimento.

---

en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros)" (MIGNOLO, 2008b, p. 258).

[11]"El pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fi n de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este artículo es contribuir con ella. En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamento planetario decolonial" (2007, p.27).

Haja vista a contundência da crítica de descoloniais para com os pós-coloniais, ou dos pós-coloniais em referência aos culturalistas, os consensos no trato da colonialidade, em especial a constatação em comum de que toda enunciação tem um lugar de origem, me faz correlaciona-los em termos de uma reflexividade pungente e emergente no fazer antropológico, quanto mais para quem se pensa relacionar as conexões entre a produção do conhecimento e as relações e políticas raciais no Brasil com enfoque na construção da branquitude.

Todavia, com o arsenal exposto até então, ratifico que autores frequentemente categorizados ou autodeclarados culturalistas, pós-coloniais, dos estudos subalternos ou descolonias, têm reflexões comuns, alguns se referenciam, ora se distanciam em questões pontuais acirradas e por vezes radicais, tornando-se ato imprudente, ou mesmo irresponsável, qualquer tentativa apressada de generalização. Estes estudos são antes uma busca, ou melhor, uma disputa, pela construção de um paradigma sobre a colonialidade, que uma corrente teórica ou uma escola de pensamento coesa e disciplinada.

Sobre mencionar autores representativos, ou ditos clássicos, corremos o risco de exercer qualquer classificação errônea, esquecer, ou não saber alguém que valha o posto. Este tipo de eleição na literatura pós-colonial e descolonial está totalmente passível de questionamentos (CONNEL, 2007 *apud* BALLESTRIN, 2013). Porém, sobre vertentes teóricas que há pouco se expressam nomeadamente de modo categórico e estão entre disputas, divergências e reconstruções, é primar saber quem por elas vos fala/escreve. Ora, saber de onde – no sentido de localização e nacionalidade – é também defesa peremptória dos próprios autores dos estudos sobre a colonialidade do poder/saber, em maioria.

A organização da tabela abaixo expressa as categorizações em geral aqui notificadas, a critério de identificação antes que de oposições, uma vez que, conforme Hofbauer (2009), podemos mapear correlações íntimas e composições criativas entre muitas análises, das mais diversas concepções teóricas, mas suas premissas, muitas vezes divergentes, não devem ser menosprezadas, “[...] Não para construirmos muros ou reafirmarmos fronteiras entre disciplinas ou tradições analíticas, mas para o bem da compreensão e da reflexão” (*Ibidem*, p. 127). O debate sobre o que podemos chamar de diversidade de matrizes da crítica à colonialidade, longe de qualquer pretensão fantasiosa do tipo, nem se esgota aqui,

existe um bom número de linhas de debates e uma florescente bibliografia demasiado extensa (QUIJANO, 2005).

TABELA II. Categorização geral dos estudos sobre colonialidade do poder/saber

	Culturalistas	Pós-coloniais			Descoloniais
Estudos	Intelectuais da Diáspora Negra ou Migratória		Tríade francesa	Grupo de Estudos Subalternos – Indianos	Grupo Modernidade / Colonialidade
Principais Autores reconhecidos no Brasil	Stuart Hall (jamaicano)	Homi Bhabha (indiano); Edward Said (hierosolimitano); Anthony Appiah (anglo-ganês) e Paul Gilroy (inglês).	Aimé Césaire (Martinicano); Albert Memmi (Tunisiano) e Franz Fanon (Martinicano)	Partha Chatterjee; Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak.	Aníbal Quijano; Enrique Dussel; Walter Mignolo; Ramón Grosfóguel; Edgardo Lander; Boaventura Santos e Nelson Maldonado-Torres.
Localização Geográfica de Produtividade	Estados Unidos	Inglaterra e Estados Unidos	França	Índia	América Latina[12] (Ver naturalidade na Tabela I)

Fonte: autoria própria.

É possível encontrarmos categorias outras, como a de *Pensamento Anticolonial,* conforme Adelia Miglievich-Ribeiro (2013) nomeia, diga-se de passagem, a contribuição intelectual do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro. No decorrer desta pesquisa noto que, em contexto nacional, levantamentos analíticos mais abrangentes ainda são desconhecidos, pela pouca relação com autores como Maria Carolina de Jesus, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Paulo Freire, entre outra/os, que certamente renderão imagens do arcabouço brasileiro de cunho descolonial, paralelas e diferenciadas das produções acima apresentadas. Bem como, se o conhecimento situado e a crítica à colonialidade são os principais pontos argumentativos em comum para uma categorização geral, podemos ainda relacionar, ou no mínimo tencionar, em que medida matrizes como o Panafricanismo, Afrocentrismo ou a Afrocentricidade devem ser também relacionados nesta espécie de mapeamento. Ou porque são ainda ausentes, embora de antemão já dimensione a influência do racismo e a incidência do "epistemicídio" (CARNEIRO, 2007). Por enquanto, aqui será apenas ponto de reflexão inicial. Limito-me em nome da brevidade de uma pesquisa de mestrado.

[12]Boaventura Santos distingue-se no que tange sua localização geográfica de produtividade, uma vez que se encontra em Portugal.

2.3 Em defesa de uma geopolítica e corpo-política do conhecimento antropológico

Sabe-se que a Antropologia surgiu umbilicalmente conectada com a onda difusionista e evolucionista-racialista na academia europeia no século XIX, ou seja, com o papel histórico de legitimar as hierarquias políticas e raciais entre as populações brancas e não brancas do globo terrestre. A institucionalização da disciplina e constituição de sua autoridade científica, porém, se delineiam apenas no começo do século XX, a partir do estudo sistemático das sociedades tradicionais, da consolidação do método etnográfico e do distanciamento dos fundamentos raciológicos do século XIX, especialmente se habilitando como o campo para o estudo dos "outros".

Adiante, conforme José Jorge de Carvalho (2013), três momentos com modos distintos de abordagem têm sido emblemáticos à guinada crítica da teoria antropológica, comumente ilustrados pela obra dos seguintes autores: 1 – Franz Boas, tendo Melville Herskolvits como seu discípulo, para o qual "a cultura alheia, ainda que respeitada, é basicamente objetivada (Ibidem, p.60); 2 – Lévi-Strauss, "o qual encarna o olhar científico em face das instituições culturais em seu estado quase puro: o famoso kantianismo sem sujeito transcendental" (Ibidem, p.60) e; 3 – muito estudado no Brasil, consolidado na década de 80, trata-se do momento de assimilação contrária à construção da autoridade etnográfica – "a posição privilegiada do sujeito moderno, capaz de olhar o mundo todo do ponto de vista desse lugar, pretensamente seguro, de verdade" (Ibidem, p.61). Neste terceiro momento destacam-se os autores da Antropologia norte-americana, ou os pós-modernos.

Embora Clifford Geertz também tenha, em geral, um lugar teórico privilegiado no curso da disciplina antropológica e José Jorge de Carvalho (2013) o reconheça, nomeá-lo como um dos expoentes citados acima não se fez oportuno, uma vez que, segundo o mesmo,

> Geertz introduziu de fato uma crítica ao positivismo inscrito no primeiro modelo de olhar (e até no segundo), mas sua prática de reflexividade não difere do que foi descrito até agora [...]. Sem dúvida alguma, altamente eficaz, aquele artifício de cumplicidade foi muito mais uma inovação nas estratégias retóricas de legitimação do lugar privilegiado do autor do que

> uma proposta de insurreição contra a estrutura fundante da disciplina [...]. Também não há, em Geertz, nenhuma mudança na geopolítica da disciplina antropológica enquanto um saber formulado no Primeiro Mundo que se expandiu dentro de uma estrutura de poder [...]" (Idem, 2013, p. 64).

Polêmicas à parte, a questão que logo anseio dimensionar é: de acordo com as categorias fundantes da disciplina antropológica e com as metamorfoses do olhar etnográfico, quais os principais pontos crítico-reflexivos para o despertar de uma Antropologia descolonial e descolonizada? Ao certo, este despertar é um desafio teórico-metodológico para os antropólogos que assim se propuserem. Segundo Miguel Vale de Almeida (2002), um desafio que ecoa um outro, anterior, lançado pelos Estudos Culturais.

Mediante a crescente politização da Antropologia, sob influência dos movimentos de lutas anti-imperialistas e pós-coloniais contra o domínio político, militar, racial e epistemológico das chamadas nações metropolitanas (SILVA, 1996; 2000; CARVALHO, 2001), a cultura europeia, sobretudo a partir do impulso dos Estudos Culturais, é compelida a deixar de ser aquele *locus* interpretativo globalizante, perde o seu sentido referencial e há uma espécie de descentramento da visão de mundo ocidental. O domínio, ou o privilégio, do antropólogo é, em partes, desfavorecido. Discussões reflexivas sobre o lugar e o papel de pesquisador/a e pesquisado/a, por hora colonizador/a e colonizado/a, são iniciadas e, além disto, novas posições são dimensionadas com a consolidação das tradições nacionais de Antropologia nos países periféricos.

Colonizados/a são então novos pesquisadores/a. Objetividade, neutralidade, alteridade e autoridade etnográfica são algumas das concepções que sofreram transformações crítica ou acrítica em meios antropológicos, sob um panorama teórico de grande complexidade. O sistema mundo global, intercortado por diversos discursos e posicionalidades político-intelectuais, tornou-se, para alguns, um espaço de etnografias descentradas (CARVALHO, 2001). Conforme James Clifford (2008),

> O dilema atual está associado a desintegração e a redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950, e as repercussões das teorias culturais radicais dos anos de 1960 e 1970. Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento da "negritude", após a crise de consciência da antropologia em relação ao status liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais apresentar como único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada (p.18).

Se etnografia descentrada, generalizada, multisituada, ou afins, a problemática comum é que as perspectivas epistemológicas da Antropologia há cerca de cinco décadas tendem, ao menos, a uma reflexividade sobre o lugar que se ocupa enquanto antropólogo. Contudo, não é de se vangloriar. Uma vez que a dominação racial, as diferenças raciais codificadas de modo hierarquizante entre colonizadores e colonizados, ou a hegemonia branca, se constituem enquanto uma das formas ideológicas da fundação e manutenção da colonialidade/modernidade, é inequívoco pensar que a condição de raça/estereótipo/fenótipo afeta diretamente o processo de construção do saber de modo geral. Porque não o antropológico? Não obstante, para Quijano,

> A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade especifica, o eurocentrismo (2005, p. 227).

Tudo bem, antropólogos/a já encenaram crítica fugaz ao eurocentrismo[13], e isto está bem notificado, porém, sobre reconhecimento do seu *locus* interpretativo e autoclassificação de acordo com a ideia (e vivências) de raça pouco ou nada se sabe. É comum antropólogo/a apresentar-se neutro quanto ao seu lugar étnico-racial, não situado em nenhum corpo. Na verdade, o/a antropólogo/a branco/a tem até o privilégio de fazer-se assim, mas a/o profissional marcada/o pela raça negra é tão logo reconhecida/o, nomeada/o e/ou autodeclarada/o "antropólogo/a negro/a", já que, por questões sócio-históricas, foge aos padrões de perfil do cargo. O que dizer de um/a antropólogo/a indígena? É até tema para debate em evento científico, conquista recente de poucos, dada "a nova situação de sujeitos das minorias discriminadas estudando a si mesmos como sujeitos que pensam e produzem conhecimentos a partir de corpos e espaços subalternizados e inferiorizados pela epistemologia racista e o poder ocidental" (GROSFÓGUEL, 2007, p. 32).

Em termos de racismo epistêmico, a Antropologia, nos moldes de suas tendências clássicas e gerais, não só contribuiu para fundamentação da concepção pretensamente científica de que os sujeitos ocidentais brancos produzem "A Teoria", tradições de pensamento e pensadores sendo os únicos com capacidade de acesso

[13]Ver: CARVALHO, 2013.

à “universidade” e à “verdade”, como sustentou que os não-brancos somente foram/são capazes de produzir folclore, mitologia ou cultura. A partir da institucionalização acadêmica do modo branco-ocidental, considerou-se também a única forma legítima para produção de conhecimento. Os/a antropólogos/a seriam uma espécie de peritos em cultura, em cultura do outro. Ora,

> Se a epistemologia tem cor, como bem destaca o filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze, então a epistemologia eurocentrada dominante nas ciências sociais também tem. A construção desta última como superior e as do resto do mundo como inferiores forma parte inerente do racismo epistemológico imperante no sistema-mundo há mais de quinhentos anos. O privilégio epistêmico dos brancos foi consagrado e normalizado com a colonização das Américas no final do século XV. Desde renomear o mundo com a cosmologia cristã (Europa, África, Ásia e, mais tarde, América), caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto do demônio, até assumir, a partir de seu provincianismo europeu, que somente pela tradição greco-romana, passando pelo renascimento, o iluminismo e as ciências ocidentais, é que se pode atingir a “verdade” e “universalidade”, inferiorizando todas as tradições “outras” (que no século XVI foram caracterizadas como “bárbaras”, convertidas no século XIX em “primitivas”, no século XX em “subdesenvolvidas” e no início do século XXI em “antidemocráticas”) (GROSFÓGUEL, 2007, p.33).

O assunto da geopolítica e corpo-política do conhecimento torna-se inescapável nestas discussões, logo diria Ramón Grosfóguel (2012). Um dos desafios é pensar como uma disciplina dominada secularmente por branco/as (FERREIRA, 2015), valendo-se dos seus privilégios a partir da *colonialidade do poder global*[14], pode ser afetada por uma contraposição com base numa análise da realidade social a partir da categoria imperialismo/colonialidade, do reconhecimento das desigualdades de poder não apenas daquele lugar enquanto espaço-geográfico, mas também do lugar racial epistêmico, da correlação entre a constituição sociorracial do lugar de si (pesquisador/a) e a do outro (sujeito pesquisado/a). De acordo com Osmundo Pinho (2008),

[14]“Foi com a expansão colonial europeia, no século XVI, que teve origem a geocultura, ou ideologias globais, que ainda constituem os imaginários contemporâneos no “sistema-mundo ocidentalizado cristianocêntrico capitalista patriarcal moderno colonial” [...]. A expansão colonial europeia institucionalizou e normatizou simultaneamente, a nível global, a supremacia de uma classe, de um grupo etnorracial, de um gênero, de uma sexualidade, de um tipo particular de organização estatal, de uma espiritualidade, de uma epistemologia, de um tipo particular de institucionalização da produção de conhecimento, de algumas línguas, de uma pedagogia, e de uma economia orientada para a acumulação de capital em escala global. Não é possível entender estes processos separadamente [...] O homem branco, capitalista, heterossexual, militar, cristão, europeu foi o que se expandiu pelo mundo levando consigo, e impondo simultaneamente, os privilégios de sua posição racial, militar, de classe, sexual, epistêmica, espiritual e de gênero. Estas diversas e entrelaçadas colonialidades, foram cruciais nas hierarquias e ideologias globais que, ainda no início do século XXI, experienciamos em escala planetária (GROSFÓGUEL, 2012, p. 342-343)”.

> Uns produzem leituras sobre os Outros, os Outros lêem a si mesmos e a seus intérpretes no espelho multi-refratado da raça. Tudo se passa, entretanto, como se a constituição da "diferença" negra, como diferença cultural, não estivesse implicada na localização dos sujeitos sociais negros concretos num espaço de lutas e de desigualdade. Como se a cultura fosse essa entidade etérea, "like the air we breath" (Foucault, citado em Dreyfus and Rabinow, 1982: 49), coleção arbitrária de itens, arrolados pelos que se arrogam especialistas culturais (p.3).

Pinho (2008) assume ainda o risco em dizer que a Antropologia Brasileira, e as Ciências Sociais em geral, teriam a faca e o queijo na mão, no que diz respeito ao campo das investigações sobre o negro e a problemática das relações raciais, se não fossem suas contradições internas. Dentre estas contradições, o fato de que:

> A diferença (cultural) que é vivida praticamente como uma hierarquia (racial) não pode ser contestada, notadamente porque soam tímidos os esforços para que a antropologia das relações raciais pense criticamente sobre si mesma, nos próprios termos em que pensa as relações raciais "lá fora" na sociedade envolvente (PINHO, 2008, p. 12).

A autocrítica diante das vivências racializadas e o discurso localizado são práticas insurgentes diante do embrenhado de subjeções dos/a não-brancos/a, dado as hierarquias sociorraciais. A faceta do racismo epistêmico, não é novidade, desfavorece a produção científica de pesquisadores negros em todas as áreas do conhecimento. No embalo da construção das argumentações aqui expostas, me deparo com uma matéria intitulada *"Intelectuais negros estão fora da bibliografia, criticam especialistas"*[15] e, como nada coincidente, traz para uma linguagem jornalística uma informação científica que autores pós-coloniais e sobretudo descoloniais têm tematizado com frequência. O termo "teóricos clássicos" já soa entre os mais críticos como um sinônimo para "intelectuais brancos". Não é insólito que um estudante deixe o ensino superior sem conhecer e sem ter lido qualquer teoria de sua área pautada por agentes não-brancos. Ainda, de modo recorrente, mesmo as discussões sobre relações étnico-raciais, políticas raciais, questões da população negra, só tomaram uma dimensão científica reconhecida e um *status* de relevância acadêmica quando abordadas por intelectuais brancos/a[16].

---

[15]Ver: http://www.geledes.org.br/intelectuais-negros-estao-fora-da-bibliografia-criticam-especialistas/#axzz3akUFIAvs. Acessado em Maio de 2015.

[16]Sobre dois exemplos de autores negros menosprezados pelo público intelectual brasileiro, ver: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra.* Novos Estudos-CEBRAP, n. 81, p. 99-114, 2008; FIGUEIREDO, Angela; GROSFÓGUEL, Ramón. *Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras.* Ciência e Cultura, v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

Nesses termos, Ana Lúcia Valente (2013) transcorre sobre uma espécie de "má vontade antropológica", quando antropólogos colocam-se na contramão de conhecimentos científicos e não reconhecem os negros e negras como sujeitos da história e protagonistas no processo de conhecimento. Ângela Figueiredo e Ramón Grofóguel refletem sobre o que denominam "política de esquecimento", "mecanismo pelo qual apagamos da memória das novas gerações a contribuição acadêmica de autores negros. Consciente ou inconscientemente, raramente os autores negros estão nas bibliografias dos cursos ministrados nas universidades" (2009, p. 36). Suely Carneiro (2007), por sua vez, compreende que a sociedade brasileira, sobretudo a academia/universidade, tem engendrado processos que conceitua como *epistemicídio:*

> [...] banimento social, a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar (CARNEIRO, 2007, *online*).

De certo, há minimamente mudanças recentes, posta uma nova geração de pesquisadores/a e pós-graduandos/a das camadas populares, subalternizadas. A presença de negras e negros no ensino superior brasileiro, por exemplo, a partir de políticas reparatórias como a de cotas raciais e sociais, tem favorecido o desenvolvimento de uma multiplicidade de interesses temáticos sobre o seu mundo vivido, antes secundários, deslegitimados ou esquecidos.

O fato de muitos destes serem ativistas, militantes ou egressos do movimento negro e/ou de outros movimentos sociais faz ainda com que questões raciais e políticas sejam tomadas como problemas epistemológicos e ganhem um status científico a partir de um novo *lócus* enunciador (PINHO, 2008). Trata-se da constituição de um pensamento crítico desde a subalternidade (MALDONADO-TORRES, 2006), do favorecimento da ruptura com a dicotomia hegemônica sujeito-objeto, o "Eu e o Outro", da epistemologia cartesiana. Osmundo Pinho (2008) indica que basta observarmos as listas de comunicações de eventos científicos da área de

antropologia e outros diversos “para constatarmos uma verdadeira explosão caleidoscópica de propostas temáticas, investigações de caráter etnográfico, reflexões teóricas e estudos que combinam abordagens diversas a explícitas tomadas de posição política” (2008, p.3).

Não restam dúvidas que se tais mudanças ocorrem dentro de um sistema-mundo racista e excludente, é de praxe que seus limites sejam impostos mediante a manutenção de um *status quo* e talvez não tenhamos vencido nenhuma pretensa reforma contra a estrutura de colonialidade do saber e do poder. Conforme Ângela Figueiredo e Ramon Grosfóguel (2009), se a entrada das mulheres na academia favoreceu a ampliação de temas e perspectivas sobre as mesmas, bem como os estudos sobre homossexualidade alterou a agenda de pesquisa conforme o protagonismo de pesquisadores homossexuais,

> [...] o mesmo não acontece no que diz respeito à inserção de alunos negros no campo de Estudos das Hierarquias Raciais no Brasil. Neste campo, os pesquisadores negros não só historicamente estiveram à margem, como ainda, na maioria das vezes, são tratados com desconfiança, já que a proximidade com o tema e a perspectiva política presente nos estudos muitas vezes servem de argumento para desqualificar a produção de intelectuais negros, por estarem demasiadamente próximos do objeto e, portanto, supostamente não terem a necessária objetividade para analisar um fenômeno social do qual fazem parte (2009, p. 227).

A esta altura devo inteirar que tenho abordado duas dimensões de modo sincrético, e talvez até confuso, uma é a do teórico racializado, ou localizado racialmente, já que é determinante a cor da pele dos sujeitos, uma vez que as relações sociorraciais, assim como as mediações antropológicas, se dão também, e por hora sobretudo, pelas configurações do olhar, do aparente, do fenótipo e do estereotipado (SOVIK, 2009). A outra dimensão é a da teoria que, com objetivos políticos explícitos ou não, pretensiosos ou não, é em todo modo racializada. Posicionar-se nesse sentido é compreender se a epistemologia ou o pensamento que nos articulamos reproduzem o racismo/sexismo epistemológico da filosofia ocidental e o fundamentalismo eurocêntrico, fazendo valer os privilégios da hegemonia do pensamento crítico dos homens brancos ocidentais. Penso, como Grosfóguel, que “é possível viver na Europa sem ser eurocêntrico. Assim como é possível ter origem na África, Ásia ou América Latina e ser um fundamentalista eurocêntrico. Não existe correspondência essencialista entre lugar de origem e epistemologia” (2007, p. 359).

Quanto a isto, Walter Mignolo (2003) exerce uma distinção no mínimo interessante entre *perspectiva* e *lugar de enunciação*. A emergência da primeira "[…] não é o produto da dor e da fúria dos desprivilegiados em si, mas sim de quem, mesmo não sendo desprivilegiados, assume a perspectiva desses" (p. 28, tradução livre). Enquanto o *lugar de enunciação (standpoint epistemology)* é o próprio lugar de histórias, memórias, subjetividades, biografia. Embora Mignolo (2003) trate somente do *lugar de enunciação* "de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura" (p. 28), quando menciono a importância da reflexividade, crítica e revelação deste *lugar* subscrevo-a enquanto condição *sine qua non* tanto para desprivilegiados, quanto para os privilegiados do "sistema-mundo / patriarcal / capitalista / colonial / moderno". É determinante compreendermos a localização epistêmica e as posições tomadas pelos diferenciados atores sociais.

Conforme Júlia Benzaquen, muito dos autores descoloniais são ""filhos de Colombo", possuindo assim, muito mais uma perspectiva dos oprimidos do que um lugar de enunciação do colonizado" (2013, p. 82). E a estes também questiono a ausência de narrativas no sentido de: como é este *lugar de enunciação* privilegiado? Como é ser o sujeito homem branco, branco crioulo, ou mestiço claro que ocupa historicamente a posição de sujeito do saber científico? Ora, "[...] sempre falamos de uma localização particular nas relações de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, raciais, sexuais e de gênero, linguísticas, geográficas e espirituais do sistema-mundo" (FIGUEIREDO & GROSFÓGUEL, 2009, p. 228). De modo correlacionável, expressa José Carlos dos Anjos (2005):

> A rodada de debates em torno da questão racial está sendo particularmente importante ao mundo acadêmico brasileiro por, de modo particularmente urgente, concreto e intenso, impor a discussão sobre a relação entre os lugares de enunciação do cientista e do político-militante. [...] trata-se da ciência refletindo sobre seus próprios excessos, restaurando o tribunal de suas próprias práticas, discernindo as imposturas das trilhas seguras da razão. Nenhum outro lugar é tão razoável (p. 232).

Já no que tange a crítica à construção da autoridade etnográfica e a espécie de "crise autoral" a ser incorporada explicitamente entre formulações teóricas e etnográficas, José Jorge de Carvalho (2013) nos aponta que a antropologia brasileira "é ainda extremamente refratária a qualquer questionamento sobre o seu lugar clássico, [...] de autoridade inconteste e de pertença acrítica à elite social do país" (p. 63). Por outro lado, podemos entender que o pensamento crítico produzido

pelos novos sujeitos que ocupam o espaço acadêmico é potencialmente descolonial. Potencialmente, pois além de inacabado e com vários obstáculos (GROSFÓGUEL, 2007), não esqueçamos que nem sempre *perspectiva* e *lugar de enunciación* se imbricam de maneira crítica e producente à destruição da colonialidade do saber, colonialidade do poder e colonialidade do ser.

Uma proposição político-ético-epistêmica descolonial, tendo em pauta ainda a geopolítica e a corpo-política do conhecimento, põe em xeque o desafio de relacionar as formas de pensamento, cosmologia e sociabilidade subalternas, diante ou contrapostas às formas que se fazem hegemônicas, sem cair em um fundamentalismo nacionalista terceiro-mundista (GROSFÓGUEL, 2007).

O investimento em uma antropologia descolonial sobre raça no Brasil é, portanto, o afronto em trazer para este escrito a perspectiva do *pluriversalismo* - implica em dispor-me à diversidade epistêmica do mundo (GROSFÓGUEL, 2007; 2012); o *pensamento crítico de fronteira* (MIGNOLO, 2003), redefinindo a retórica emancipatória da modernidade a partir de cosmologias e epistemologias do subalternizado*;* o exercício da *desobediência epistêmica:* desconfiar de toda certeza, por mais incontestável, que me foi apresentada nos moldes da formação do saber ocidental supremacista branco (MIGNOLO, 2005; 2008a; 2008b); a defesa de uma *etnografia ativista/militante*, uma vez que uma inquietação política torna-se um processo de descoberta acadêmica e tentativa de politização da ciência antropológica (FERREIRA, 2015) e; entre outras subversões*.*

2.4 O “modelo ibérico da excepcionalidade colonial” no Brasil

Marcar as potencialidades e realizações, bem como singularidades do paradigma descolonial a partir de uma angulação da realidade social situada, me exige o discorrer de outras políticas estratégicas da modernidade/colonialidade brasileira, como a tríade, talvez famosa: ideal de branqueamento; *mito de democracia racial* e; o pacto de mestiçagem. Trata-se dos principais meandros do *modelo ibérico da excepcionalidade racial* (HANCHARD, 2001) imposto em terras tupiniquins. Boaventura de Souza Santos nos aponta uma correlação pertinente:

> À diferença do pós-colonialismo inglês, para o qual a hibridação é uma aposta, uma das tarefas da crítica portuguesa seria distinguir tipos mais ou menos emancipatórios de hibridação, uma vez que a miscigenação é uma prática do colonialismo português; seria preciso particularizar as formas de racismo e de regras que dão origem à miscigenação no império português (contrariamente ao que fez crer o luso-tropicalismo) [...]. Uma crítica pós-colonial, sensível às tonalidades e especificidades culturais, seria consolidada da direção de um pós-colonialismo *situado,* e não sobrepondo valores hegemônicos da colonização e do pós-colonialismo ingleses (SOUZA SANTOS *apud* ALMEIDA, 2013, p. 15).

Neste caso, relativizar é o imperativo. Entre os séculos XIX e XX instaurou-se entre intelectuais latino-americanos o impacto acadêmico e político de uma gama de concepções de origem europeia, muitas já em descrédito por lá, como o darwinismo social, o positivismo, as teorias evolucionistas e eugenistas, a antropologia criminal, etc. As quais, em geral, ao conceberem a hierarquização entre as raças e a inferioridade da raça negra e indígena, concomitantemente elegiam as nações latino-americanas também à condição de inferiores. Uma saída possível é então enaltecer aquilo que tais correntes político-epistemológicas trataram como negativo e instaura-se a miscigenação como atributo qualificado para construção de identidades nacionais. México, Peru, Cuba, Brasil, conforme suas especificidades, celebraram a integração entre raças em seus discursos nacionalistas, com sucesso quanto à mistificação de inexistência do racialismo ou racismo (HANCHARD, 2001).

Sob a pretensão de elevação do Brasil a um *status* de país moderno – leia-se branco como os da Europa, as forças políticas e intelectuais brasileiras desencadearam o processo da política de branqueamento, “seja por meio da dizimação dos negros pelas pestes urbanas (alcoolismo, sífilis, tuberculose), seja por meio da substituição de negros por trabalhadores e colonos europeus” (GUIMARÃES, 1999, p.86). Alimentou-se a ideia de que a inserção quantitativa do elemento branco poderia “purificar” o país, clareando suas linhas raciais a partir da mestiçagem e miscigenação. Não obstante, este processo relacionou-se intimamente com a ideologia de democracia racial. No cerne destas questões, o mestiço deixa de ser o degenerado, devido à sua descendência africana, e passa a ser o genuíno povo brasileiro. Apontada como um mito por Florestan Fernandes (1978), trata-se de um argumento essencialmente arbitrário de que aqui não existe racismo.

> No cerne da ideologia da democracia racial, o mestiço deixará de ser considerado “o pior” ou “melhor” “dos dois mundos” – negro e branco – e

> tornar-se-á o genuíno povo brasileiro. Essas duas ideologias (do branqueamento e da democracia racial) produzem uma população brasileira imaginada, primeiramente, branca e, depois, mestiça. Esse ideário persiste na sociedade brasileira e a democracia racial tornou-se uma ideologia popular, mesmo tendo sido questionada e criticada por intelectuais de prestígio (CARDOSO, L., 2008, p.29).

A origem do termo "democracia racial"[17] pode até tomar dimensões intrigantes e duvidosas, sobretudo por não ser encontrado nas obras mais importantes do mais reconhecido disseminador da ideia, o sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre (GUIMARÃES, 2001). Em 1933, Freyre publicou o livro clássico *Casa Grande e Senzala*, provavelmente o mais influente sobre relações raciais no Brasil, em contexto nacional e internacional, segundo Lourenço Cardoso (2008). "Em geral, atribui-se a esse livro a responsabilidade de ser a obra matriz da ideologia da democracia racial no Brasil, bem como do *lusotropicalismo* em Portugal e nos países africanos de Língua Portuguesa" (*Ibid*., p. 44).

Porém, não pode ser Gilberto Freyre responsabilizado integralmente por uma ideologia dimensionada enquanto política racial no Brasil. Os antecedentes históricos da crença corriqueira de um país sem antagonismos raciais, com uma dinâmica racial supostamente harmoniosa e com uma pretensa familiaridade entre populações de origem europeia, populações de origem africana e nativas, configuram um dos mitos mais duradouros sobre o colonialismo ibérico na América Latina, em vigor, também, a partir de comparações entre o colonialismo inglês dos Estados Unidos ou da África do Sul, caracterizados pelo ódio racial promovido, sobretudo pelo Regime do A*partheid* (HANCHARD, 2001).

Grande parte da bibliografia sobre o colonialismo ibérico, segundo Michael Hanchard (2001), tem abordado especialmente três fatores como preponderantes à ideia de um paraíso racial: "[...] as tendências incorporadoras do catolicismo, a presença dos mouros na história e na cultura ibéricas e os índices mais altos de alforria de africanos escravizados" (2001, p. 63). Contudo,

[17]Segundo Antônio Sérgio Guimarães, Freyre usa uma expressão sinônima em suas conferências na Universidade do Estado da Indiana, já em 1944. Porém, ao traçar a cronologia de cunhagem do termo a partir da consulta sistemática de livros publicados, relata: "Ironicamente, a primeira referência que encontrei foi em um dos maiores detratores atuais da democracia racial. Ninguém menos que Abdias do Nascimento, em sua fala inaugural ao I Congresso do Negro Brasileiro, dizia em agosto de 1950: 'Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos e formação étnica complexa conforme é o nosso caso'" (GUIMARÃES, 2001, p. 2).

> Através de avaliação comparativa dos sistemas escravagistas dos Estados Unidos e do Brasil, Degler, Davis e Emilia Viotti (1985) afirmaram que, na verdade, a escravidão brasileira foi mais dura do que o sistema norte-americano. Os índices de mortalidade dos escravos eram mais elevados no Brasil do que nos Estados Unidos. [...] As medidas tomadas com vistas à abolição, por exemplo, foram, na melhor das hipóteses, ambíguas. [...] Além disso, as preocupações com a "pureza do sangue" desmentem as suposições de que os portugueses eram desprovidos de sentimentos racistas, como levaram a crer os estadistas e intelectuais brasileiros" (*Ibidem,* p. 67*).*

Longe da intenção de estabelecer um termômetro comparativo entre as desgraças provenientes de um ou outro mecanismo de colonização e colonialidade/modernidade, o fato é que o cientificismo racista secular, e mesmo suas reconfigurações, combinações, reduções e ou/ inversões em moldes brasileiros (SCHWARCZ, 1993), não contemplou o processo de opressão e de exploração, nem as implicações sóciopsicológicas do colonialismo. Na verdade, o naturalizaram, ainda que houvesse um abismo entre as construções discursivas e as supostas práticas nacionais de valorizações raciais de cunho igualitário. Conforme Boaventura de Souza Santos, entre o *lusotropicalismo*, ou o *colonialismo cordial,* "a negatividade do colonialismo português foi sempre o subtexto de sua positividade e vice-versa" (2003a, p. 26).

As consequências sociais da *excepcionalidade ibérica* e da ideologia de democracia racial, sendo a segunda uma fase da primeira, foram condicionadas pelo discurso reinterpretado, reconfigurado e renegociado da ideologia de democracia racial na vida cotidiana, na ciência e na política. Em termos gramscianos sobre a construção de uma hegemonia,

> A excepcionalidade racial, como principal explicação do senso comum sobre a realidade racial brasileira, tornou-se a prova da eficácia histórica da intelectualidade brasileira na passagem do século, em seu trabalho de impedir que a diferença racial se transformasse numa questão de grande peso político e, mais especificamente, de adiar a abolição da escravatura até que se houvesse instaurado um novo modelo de produção lucrativo (HANCHARD, 2001, p.75).

Nesse sentido, Freyre (1933; 1936) condensou literariamente as realidades narradas em contexto nacional, conforme a história, política e as sociabilidades inventadas, com um grau de humanidade, harmonia e familiaridade de forma a recompor, com grande influência, uma espécie de identidade planejada, unificadora

e positivada em prol da manutenção da hegemonia branca: o mestiço. Como aponta Kabenguele Munanga (2008),

> A elite "pensante" do país tinha clara consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças à ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado e, por outro lado, garantir o comando do país ao segmento branco, evitando a sua "haitinização" (p. 78).

De modo a inteirar o racismo à brasileira, ou o racismo sem racistas, a tríade mito de democracia racial, ideal de branqueamento e o pacto da mestiçagem/miscigenação se engendraram de modo que tal modelo de colonialidade favoreceu também a existência, reatualizações e negação do racismo no espaço acadêmico/universitário. Intelectuais e acadêmicos brancos e mestiços claros parecem preocupados com a possibilidade de criarmos um Brasil racializado, destruindo, assim, o nosso tão elaborado discurso da mestiçagem (FIGUEIREDO & GROSFÓGUEL, 2009). Ainda investem na prática histórica instituída massivamente nas Ciências Sociais brasileiras na década de 30 sobre a mestiçagem e a identidade nacional, no que diz respeito ao problema da raça, o problema do negro e o futuro da nação, ou seja, como quando contava-se "[...] apenas com a presença de pesquisadores brancos ou mestiços muito claros, e o mulato, silenciado, lia e aprendia sobre os benefícios e as vantagens de ser mestiço no Brasil" (*Ibidem,* p. 225). Neste ponto, ressalvo o fato de que,

> Como observou Aníbal Quijano (1993, 2000), as independências latino-americanas e norte-americanas, desde o final do século XVIII, com exceção do Haiti, foram "independências coloniais". Esse paradoxo se refere ao fato de que a luta pela independência dos brancos crioulos (poderíamos dizer mestiços claros) nunca descolonizou a hierarquia étnico-racial do poder político, econômico e social construído durante o colonialismo europeu nas Américas. O Estado independente foi dominado e controlado pelos filhos dos espanhóis, portugueses e britânicos nas Américas, deixando intactas as hierarquias raciais existentes (FIGUEIREDO & GROSFÓGUEL, 2009, p.225).

Logo, mediante as hierarquias sociorraciais e a posição do "branco crioulo", além do mito de democracia racial e do romantismo fragilizado da mestiçagem, conflui-se ainda a falácia de que *Aqui ninguém é branco* (SOVIK, 2009), porque sim mestiço e/ou miscigenado. Carlos Moore (2007) é elucidativo ao apontar que o Brasil é também caracterizado por *populações brancas de fusão,* justamente pelo contexto

de miscigenação com caráter eugênico como função normativa central, por via de *cooptação racial.* Todavia, o racismo desses brancos não é menos violento “e talvez seja até mais agressivo porquanto a diferença fenotípica observável, comparada com o padrão fenotípico que caracteriza o segmento subalternizado se encontra minorado por consequência da miscigenação” (*Ibidem,* p. 261). Lourenço Cardoso (2014), por sua vez, esmiúça as vicissitudes deste branco brasileiro e narra a sua construção histórica, a começar por sua matriz ibérica portuguesa.

> O branco brasileiro? Por acaso, alguém já viu um? (Sovik, 2004, p. 363-386). Estou plenamente convicto que existe, digo mais, “ele está entre nós”. Os “brancos brasis” possuem uma branquitude “mais preta”, porém, não deixa de existir. O branco brasileiro fruto do branco português, com a indígena e o africano em sua matriz. Logo, é um branco não-branco piorado, “uma raça triste”, como diria Paulo Prado (Brookshaw, 1983, p. 99). Resgatando que o branco português é também um branco não-branco, isso significa menos branco se comparado ao branco inglês, isso diz respeito à hierarquia entre os próprios brancos. O branco brasileiro revigorou a não-branquitude do branco português, de origem judaica, moura, africana, simplesmente, por descender do branco não-branco português e outros não-brancos: indígenas e africanos (CARDOSO, L., 2014, p. 26-27).

Não obstante, quando menciono e me aproprio dos estudos sobre branquitude/branquidade trata-se, em especial, de uma indicação de superação da ausência, entre as Ciências Sociais em geral, mas sobretudo na Antropologia, de investigações particulares sobre a identidade e representações sociais da branquitude, ou o impacto da ideologia do branqueamento para os sujeitos brancos no Brasil. Este despertar contribui para desconstrução da ideia de quem tem raça é o negro, na medida em que os/a brancos/a se beneficiam do seu *status* humano generalizado (CARDOSO, L., 2008). O/a branco/a então, além de socialmente racializável deve ser entendido enquanto sujeito diagnosticável, objeto de pesquisa, observação e compreensão.

Em 1957, o sociólogo Guerreiro Ramos já propunha essa discussão, dissertando sobre a necessidade de situar cientificamente o/a branco/a, entendendo que “o que se tem chamado no Brasil de “problema do negro” é reflexo da patologia social do “branco” brasileiro, de sua dependência psicológica” (RAMOS, p. 236, 1995). Porém, sua incitação só começa a tomar corpo no Brasil, timidamente configurando um campo epistêmico das ciências humanas, e entre os estudos de relações (hierarquias) raciais, a partir dos anos 2000 com as pesquisas de Piza (2002), Rossatto & Gesser (2001), Bento (2002), Sovik (2002), Cardoso (2008), as traduções de Ware (2004), etc.

Então, um leque de autores tem configurado perspectivas heterogêneas e, por vezes, divergentes. “[...] definir o que é branquitude e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre a identidade branca” (SCHUCMAN, 2012, p. 22). Contudo, é ligeiramente consensual que as produções desse campo, de modo geral, são aporte constitutivo ao entendimento da brancura, da identidade racial branca e dos conflitos epistêmicos e empíricos de tal proposição. Conforme Sovik (2002), a branquitude é uma abordagem teórica de natureza diversa, uma categoria analítica e política indubitavelmente necessária para se pensar as hierarquias raciais no Brasil, logo, os efeitos do *modelo ibérico da excepcionalidade colonial* em tempos de modernidade/colonialidade.

2.5 A racialização enquanto política racial no Brasil

Notadas controvérsias, tanto do Brasil quanto entre outros países existe o consenso de que a branquitude de fato é um termo de natureza diversa às abordagens teóricas e políticas. Vejamos Liv Sovik (2002), para quem uma série de relações está posta e nomeada por seus respectivos agentes:

> A branquitude é (...) menos um conjunto de propostas do que um objeto com “estruturas internas complexas e medonhas” (Ware e Back, 2002: 1), uma “categoria de análise” (Rasmussen et alii., 2001:1), são “conjuntos de fenômenos locais complexamente arraigados na trama das relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas [...], um processo, não uma ‘coisa’” (Frankenberg, 1997: 1). No Brasil, é uma patologia social, segundo Guerreiro Ramos (1995/1957), uma espécie de “identidade-modelo das elites nacionais” (Sodré, 1999: 32), “uma categoria cognitiva herdada da história da colonização, embora nossa percepção da diferença se encontre no campo do visível” (Munanga, 2001: 21) e, para o autor de um livro-depoimento sobre ser branco, a branquitude foi ensinada a ele como “uma muleta para me firmar como pessoa” (Frenette, 2001: 21). Todas as definições apontam para a vinculação do conceito ao contexto, mais evidente do que é comum, para um conceito construído em processos históricos. A branquitude é um problema, mais do que uma resposta, é uma questão que precisa ser definida (p. 364).

Diante disso, aponto especialmente a existência da singularidade entre os pesquisadores e as pesquisas sobre branquitude/branquidade no que tange o posicionamento político a respeito da racialização. Não obstante, destacam-se duas

principais vertentes. A primeira, ao defender a abolição do conceito de raça, orienta-se a partir do pressuposto de que, assim como a identidade racial foi construída, deve ser desconstruída. Certos de que não haverá a possibilidade de extinção do traço racista da identidade branca, arriscam na abolição da branquitude e, por consequência, da negritude (CARDOSO, L., 2008).

Nesta vertente de negação ou desconstrução da raça como conceito, não devo deixar de dimensionar a interferência de autores como Paul Gilroy (2004), um dos principais ícones da análise contemporânea da raça e do racismo, sobretudo nos Estados Unidos da América, não obstante onde os *Critical Whiteness Studies* (Estudos Críticos da branquitude) tem dimensões mais amplas e consolidadas. Este autor não apenas adentra a configuração política racial nos EUA, assumindo uma postura complexa porque prudente, desconstrutiva e radical, como consolida um arcabouço epistemológico distintivo. Já antes dimensionado, como por Franz Boas na Antropologia Cultural Americana[18], mas somente através de Gilroy (2004) que toma uma dimensão focal e aprimorada, a partir de conceitos como de nação(s), afrocentrismo, diáspora, identidade, pertencimento, raça/etnia, enfim, todo um complexo econômico-político envolto a uma espécie de racismo sem raça.

Conclamando a renúncia ao termo e a todo o modo de correlações, Gilroy (2004) fundamenta a proposição, em seus termos inovadora, de um humanismo global, cosmopolita, híbrido[19], estratégico, não-racial ou até mesmo antirracial e antirracista. Segundo o mesmo, "a diáspora fornece pistas e indícios valiosos para a elaboração de uma ecologia social de identidade e identificação cultural que nos

[18]"Ainda que não desconsidere o termo – já que o empregou com frequência, nem mesmo a sua utilização como temática, na empreitada de definir até que ponto a capacidade humana é determinada pela raça, Boas enfatiza o fator cultural e cede a este a centralidade pelas diferenças observadas do comportamento humano e não mais a raça, muito embora, segundo o mesmo, 'isso não exclua a possibilidade de existirem diferenças biologicamente determinadas. A variedade de respostas de grupos da mesma raça, porém culturalmente diferentes, é tão grande, que provavelmente qualquer diferença biológica existente tem importância menor' (2004, p. 81). Deste modo, defende o desuso da palavra e das estratificações correlacionadas" (LOPES, 2014b, p.10).

[19]Se para o pós-colonialismo inglês o hibridismo é uma aposta, uma condição e um processo de ameaça à autoridade cultural colonialista (BHABHA, 1998, HALL, 2003; GILROY, 2004), do contrário, haja vista, esta foi a experiência da razão lusocolonialista. Este último "tem de centrar-se bem mais na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta, e a crítica consistirá em distinguir as formas de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno daquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo" (SANTOS, 2003a, p. 26). As diferenças do colonialismo português – ou, neste caso, especificamente o modelo ibérico da excepcionalidade colonial no Brasil – devem ser parâmetros para diferenciação das propostas do pós-colonialismo lusófono, em relação ao pós-colonialismo anglo-saxão (SANTOS, 2003a). "A miscigenação [...] certamente é a causa de um racismo de tipo diferente. Por isso, também a existência da ambivalência ou hibridação é trivial no contexto do pós-colonialismo português" (Ibidem, p. 26).

leva para muito além do dualismo inflexível da genealogia e da geografia" (2004, p. 154). Entre tais parâmetros, incide a exigência de liberação "de qualquer pensamento racializante e raciológico, de um olhar racializado e de um pensar racializado sobre o pensar" (GILROY, 2004, p.63).

A branquitude/branquidade pensada como um projeto antirracista, segundo Vron Ware (2004), em alguma medida relaciona-se a análise das hierarquias raciais sob o sentido de possibilidade de um novo vocabulário político tendo em vista apressar-se o fim do pensamento racial, e não prolongar a sua vida. "Há muitas discordâncias, como seria inevitável, mas ao menos a discussão tem gerado a visão de um mundo em que a ideia de diferença racial não seja uma realidade social inevitável" (WARE, 2004, p 24). Nesta mesma direção, Peter Rachleff afirma ainda: "clamamos pela "traição da raça" e pela "abolição da branquidade". Já que "a raça branca é uma formação social historicamente construída", dizemos, "a chave para resolver os problemas sociais de nossa era é abolir a raça branca" (2004, p. 109).

David R. Roediger (2004) e Ruth Frankenberg (2004) são dois teóricos destacados entre os *Critical Whiteness Studies* que, de maneira diversa, expressam de forma veemente as contribuições significativas de correntes dos estudos culturais, além da teoria feminista, pós-colonial e marxista, correlacionando sobretudo autores como Stuart Hall e Paul Gilroy (CARDOSO, L., 2008). Segundo Lourenço Cardoso (2008), autores como o historiador Roediger – maior expressão da defesa da abolição da raça entre os estudos da branquitude, embora referenciem-se numa literatura dos estudos culturais ou pós-colonial propondo um caminho de supressão de todas as opressões, em outro âmbito, "ao proporem a extinção da raça, recorrem a uma tradição marxista que prevê a necessidade de se abolir todos os grilhões que prendem homens e mulheres a uma situação de subjugação, ainda que, para isso, seja necessário um processo revolucionário" (CARDOSO, L., 2008, p. 175).

De acordo com Ruth Frankenberg (2004), enquanto um conceito social e politicamente construído, por vezes politicamente pertinente, a raça – entre aspas – é também um conceito pautado a partir de Paul Gilroy, para o qual trata-se de um termo linguisticamente imperialista/colonialista que está entre a irrealidade e a instabilidade. Contudo, a propensão de Frunkenberg à Gilroy é antes, segundo a mesma, pela semelhança em tomarem a "raça" como elemento histórico transformável e maleável, do que pela propensão em aboli-la. Ora, os estereótipos

que fundamentam a racialidade são reconhecidos por Frankenberg (2004) como letais e contundentes entre aspectos físicos, emocionais, afetivos e espirituais. Isto nos dá sentido à segunda vertente dos estudos sobre branquitude.

A proposta de ressignificação da identidade racial branca, deixando os traços racistas, sem deixar de ser branca, é um percurso teórico-político outro, uma segunda vertente das proposições sobre branquitude/branquidade. Essa perspectiva leva em conta a diferenciação racial pré-existente e a hegemonia branca, pautando a desconstrução deste caráter de hierarquização ou subordinação (WARE, 2004, p. 9-10). Dentre as produções brasileiras sobre branquitude esta postura é hegemônica (BENTO, 2002; CARDOSO, L., 2008; SOVIK, 2009; SCHUCMAN, 2012), tal qual levo a crer ser mais crítica, positivamente aplicável e alinhada ao movimento negro brasileiro e outros movimentos antirracistas. Conforme Octávio Ianni (1996),

> Está em curso uma nova onda de racialização do mundo. Multiplicam-se as ressurgências de movimentos nacionais e de nacionalidades, preconizando autonomia, independência, autogoverno ou federalismo. São ressurgências que envolvem aspectos não só históricos e geográficos mas também culturais, religiosos, lingüísticos, étnicos ou raciais, além das implicações sociais e outras. São ressurgências nas quais manifestam-se reivindicações e ressentimentos recentes e remotos, preconizando a afirmação de identidade, territórios, línguas, religiões, histórias, tradições, heróis, santos, monumentos e ruínas (p. 10).

Segundo Lourenço Cardoso, “O negro, ao reconstruir sua identidade racial, geralmente, elimina o traço de inferioridade que é atribuído à negritude” (2008, p.175). Logo, desenvolver a perspectiva de racializar a branquitude é trabalhar com a indagação propositiva sobre o sujeito branco poder agir de forma semelhante: ao reconstruir sua identidade expurgar sua característica de hegemonia racial, ora, “mais importante do que a abolição da raça é a supressão do racismo” (*Ibidem*). O processo de implementação de ações e políticas afirmativas de cunho étnico-racial em universidades brasileiras, bem como em outros setores da ordem pública, tem configurado, sob influência direta do MN, um campo discursivo sobre os rumos de políticas raciais em geral, com a abordagem recorrente entre os discursos midiáticos, populares, políticos e acadêmicos, em especial a partir da argumentação de (in)constitucionalidade.

Entre alguns parâmetros, racializar ou desracializar tem sido um enfoque relevante e o desencadeamento de seções discursivas polêmicas cedeu espaço à (in)consciência racial branca, ou seja, quando se julgam afetados, os sujeitos

brancos tendem a reconhecer e defender a sua branquitude. Torna-se cada vez mais significativo a análise das formas como essa identidade é marcada e convenientemente renegada (FRANKENBERG, 2004). A negritude, enquanto afirmação e valorização da identidade – política, ideológica e cultural – negra, por sua vez foi tomada como subsídio no quadro geral da política racial no Brasil. Neste tocante, é indispensável tomarmos o MN enquanto determinante ao direcionamento da luta antirracista, bem como influenciável ao condicionamento do branco ao olhar-se e posicionar-se enquanto tal. O MN, ao visibilizar o branco, questionando a sua suposta humanidade exclusiva, faz com que o mesmo seja particularizado ou provincializado (CARDOSO, L., 2008).

> Tomados singularmente ou como coletividades, os indivíduos distinguem-se uns dos outros como pertencentes à mesma "raça", ou como pertencente a raças distintas, com base na trama das relações sociais, nas quais emergem traços fenotípicos ou marcas étnicas, como signos de semelhanças, diferenças, polarizações ou propriamente oposições. Essa trama de relações sociais alimenta-se de elementos presentes e passados, continuamente incorporados, recriados, modificados, atenuados ou exacerbados. [...] Há estereótipos raciais, positivos ou negativos, aparentemente muito remotos em termos de espaço e tempo, mas que podem ressoar no presente das relações raciais, nesta ou aquela esfera de sociabilidade, neste ou aquele âmbito local, nacional, regional ou mundial. [...] Há algo de muito particular e simultaneamente de muito geral que faz com que as marcas raciais, ou fenotípicas, sejam reelaboradas socialmente como estigmas, consubstanciando e alimentando a xenofobia, o etnicismo, o preconceito ou o racismo. Este pode ser o núcleo da questão: a metamorfose da marca em estigma. É claro que essa transformação é elaborada e reelaborada socialmente, tanto em termos de senso comum como de conhecimento que se propõe científico (IANNI, 1996, p. 18-19).

Portanto, embora reconheçamos que a identidade, o seu conceito e as suas múltiplas associações com a raça e a raciologia não devem ser aceitos como algo dado (GILROY, 2004), não podemos ignorar que as subjetividades frágeis e significativas, bem como os estereótipos, são marcadores das relações, das fronteiras e, estrategicamente, das políticas raciais, uma vez que,

> Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no

> entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 228).

De acordo com o modelo tipológico do Brasil de relações raciais, estamos associadas/o a um sistema melaninocrático, pigmentocrático e fenotipofóbico, de caráter eugênico, em que "são as diferenças da cor da pele, da textura do cabelo, da forma dos lábios e da configuração do nariz que determinam o *status* coletivo e individual das pessoas na sociedade" (MOORE, 2007, p. 260). Uma vez que o racismo brasileiro é estruturalmente "fenotipizado", torna-se contraditório a tomada de uma postura em prol de um humanismo universal, de qualquer política de hibridismo, ou da supressão da raça e das identidades e marcações raciais.

Notemos que, se a possibilidade de um "humanismo nacional" já se instaura entre uma série de intermitências relacionadas a hegemonia da branquitude e a sua espécie de espoliação da negritude, como o mito de democracia racial, o engodo de valorização da mestiçagem e a falácia de que aqui ninguém é branco, em âmbito universal a proposta de humanismo chocará com outras lógicas do biopoder e da biopolítica global, fundada também – e talvez sobretudo – conforme parâmetro raciais e raciológicos. Ultrapassar o conceito cultural-ideológico de raça requer, antes, a ultrapassagem da estrutura racista que normatiza as relações humanas de modo geral, e não do contrário. De modo correlacionável, problematiza José Carlos dos Anjos (2005):

> Falar de raças num cenário de correção de injustiças raciais e apontando para a desracialização a um certo prazo deveria ser entendido como diferente de fazer a apologia de raças num contexto de promoção da superioridade de uma delas. Mas é como se sistematicamente uma parte desse enunciado fosse ignorada e a crítica ficasse fixa num único termo – raça – cujos efeitos se supõem que sempre escapariam das intenções de justiça social dos homens que a carregam e seriam automaticamente sempre nazistas. [...] O que está em jogo é como se pode constituir dispositivos que sejam funcionais numa desracialização que não deve ser apenas retórica. Se a racialização no Brasil não teve apenas efeitos de representação, as práticas que podem desconstituí-la talvez também não possam ser eficazes se estiverem limitadas ao domínio de uma pedagogia (des)racial. [...] Talvez não existam atalhos ao processo de visualização da racialização já ocorrida, como condição para uma sociedade sem raças (p. 235-236).

Políticas reparatórias como a de cotas raciais; as políticas de demarcações de terras quilombolas; a Política Integral de Saúde da População Negra; a constituição de uma legislação específica que estabelece diretrizes e bases da educação nacional para inclusão obrigatória da temática "História e Cultura Afro-Brasileira, são parte de um universo político que tende a racialização. É evidente que estas expressões da política racial adotada no Brasil até então e encaminhada, sobretudo, pelo MN, devem perpassar por uma lógica constante de críticas e avaliações, bem como não podemos dimensionar que a partir destas o racismo torna-se menos operante e perverso. Mas, em vias de regra, racializar tem sido o *locus* impositivo à localização da questão racial no centro do debate político no Brasil, para evidência da democracia racial enquanto ideologia e, em termos atuais, para o mapeamento e evidência do *genocídio do povo negro*[20]. Entre estes termos, racializar, situar e entender os/as brancos/as são indicativos científicos e uma alternativa política de abolição da hegemonia sociorracial branca na proporção em que se condicionam a elaboração de outras questões e ações correlacionadas.

2.6 Epílogo

Tal capítulo foi objetivado a partir da pretensão em discorrer os subsídios político-ético-epistêmicos desta pesquisa. Como uma espécie de categorização geral para fins de considerações concludentes, me arrisco em sintetizá-lo entre os seguintes pontos:

[20]"Todo ou qualquer ato, cometido milenarmente por parte das instituições do supremacismo branco, como, por exemplo, Estados-Nações, com a intenção de destruir, eliminar, liquidar, extinguir, manter em condições socioeconômicas desiguais ou desorganizar uma totalidade ou fração das populações negras. Ações essas como: a) Assassinato sistemático de pessoas negras em idade produtiva, por parte do Estado ou por negligencia do mesmo; b) Atentado grave à integridade física e mental de pessoas negras; c) Submissão deliberada de pessoas negras a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial. Como o encarceramento em massa em instituições de sequestro coletivo (Escravidão, Navios Negreiros, senzalas, presídios, hospícios); d) A morte prematura de pessoas negras por doenças facilmente pré-diagnosticáveis e/ou prevencíveis O alto índice de mortalidade infantil; A endemia do Crack e outras drogas com alto poder destrutivo nas comunidades negras; A depressão psicológica crônica; e) O não acesso agudo de pessoas negras a emprego, educação regular e sistema de saúde de qualidade, moradia digna, terra, saneamento básico. Além dos altos índices de pobreza crônica que afetam diametralmente a comunidade; f) A cumplicidade e a displicência do Estado com a violência homicida que afeta enormemente pessoas negras, com a segregação sociorracial do espaço urbano e a negação sistemática de direitos civis, humanos e do exercício da cidadania por parte da população negra" (AKOFENA, 2013).

1- De acordo com o interesse em me alinhar às matrizes de crítica a colonialidade do corpo/poder/saber, apresentei aqui as principais argumentações entre seus autores, tomando como norte o desencadear do *giro descolonial*, um movimento teórico, ético e político que questiona o poder e o saber moderno/colonial e até mesmo os Estudos Subalternos e os Estudos Pós-coloniais*.* Posto isto, notifico o recorte luso-brasileiro da possibilidade de crítica descolonial, a partir do (re)conhecimento de modelo ibérico da excepcionalidade colonial no Brasil: o ideal de branqueamento; o mito de democracia racial; o engodo de valorização da mestiçagem / miscigenação e; a falácia de que aqui ninguém é branco.

2- As principais formulações que me orientam epistemologicamente são: a do *"pensamento crítico de fronteira"* (MIGNOLO, 2003), grosso modo, recorrer às práticas, cosmologias e epistemologias dos sujeitos subalternizados; o *pluriversalismo* (GROSFÓGUEL, 2007; 2012)*,* a *transmodernidade* (DUSSEL, 2005) ou a *"*diversalidade enquanto projecto universal*" (MIGNOLO, 2003)*, conceitos que equivalem "a multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistémicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo" (GROSFÓGUEL, 2008, p.139); e a *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2007) ou a *quebra-de-bases, ou seja,* a perspectiva, utópica para esta pesquisa de mestrado, porém não desvincilhada, de "descartar as vinculações com a racionalidade-modernidade e com a colonialidade, em primeiro lugar, e, finalmente, com todo poder não constituído pela decisão livre de nações livres" (QUIJANO, 1992);

3- Porém, sinto-me impulsionada a pontuar desde já que esta relação não implica em submeter-me a uma camisa de força em prol de um pensamento exclusivamente do Sul Global, ou desde o Sul Global. A necessidade de formular "outra" Antropologia, situada conforme uma geopolítica e corpo-política do conhecimento e, não ineditamente, auto-reflexiva, pretende-se crítica em relação ao colonialismo, nacionalismo e para além de uma dualidade entre fundamentalismos – dos eurocêntricos, aos terceiro-mundistas. Ao aceitar a proposta de GROSFÓGUEL (2008), em produzir a partir das perspectivas epistêmicas provenientes do lado subalternizado da diferença colonial, aqui expressivamente o povo negro, busco pensar "com" – e não "sobre" – estes corpos e lugares étnico-raciais/sexuais de aqui, ali ou acolá. Neste caso, a localização do pensamento me é mais uma informação quanto sua carga histórico-sociológica, do que uma tentativa, de certo frustrante, em não envolver-me em hipótese alguma entre categorias "estrangeiras"

no *corpus* de uma reflexão político-ético-epistêmica sobre hierarquias raciais no Brasil e o sujeito branco em questão.

4- Este sujeito branco – sua identidade e representações sociais – será dimensionado a partir da concepção dos sistemas de dominação e de exploração da matriz de poder colonial do *sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno* (GROSFÓGUEL, 2008), de modo que tomo a ideia de raça e racismo como o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias deste sistema-mundo (QUIJANO *apud* GROSFÓGUEL, 2008). A raça, a diferença sexual, a sexualidade, a espiritualidade e a epistemologia são partes integrantes, entretecidas e constitutivas desse amplo "pacote enredado" (GROSFÓGUEL, 2012).

5- Quanto à racialização enquanto política racial, apresento afinidade com o pensamento de Lourenço Cardoso (2008), o qual, ainda que sustente a aplicabilidade do termo raça como mecanismo antirracista, considera as contribuições divergentes de autores como Paul Gilroy enquanto favoráveis a um processo de crítica e autocrítica do MN e da política racial pautada até então no Brasil. Segundo Cardoso (2008), partindo das apreensões de Gilroy, enquanto antirracistas que tomamos o conceito essencialista de raça como estrategicamente operante, devemos levar em consideração o caráter emancipatório dessa utilização, sem que fiquemos aprisionados às categorias colonialistas, bem como que permaneçamos sempre à busca de outras emancipações possíveis. Ao tornar a/o branca/o objeto de pesquisa, e ainda dispor-me ao processo de *provincialização da branquitude*, é neste caminho indutivo de busca de emancipações.

Ao cabo, como encaminhativo a uma teoria antropológica descolonial e descolonizada sobre raça no Brasil, a partir de altercações políticas e epistêmicas diversas sobre branquitude, devo indagar-me em que medida tal proposição relaciona-se com o fortalecimento do movimento negro e com políticas raciais de enfrentamento ao racismo, e mais, de enfrentamento ao *genocídio do povo negro*. Se "As ciências sociais funcionavam estruturalmente como um 'aparelho ideológico' que, das partes para dentro, legitimava a exclusão e o disciplinamento daquelas pessoas que não se ajustavam aos perfis de subjetividade de que necessitava o Estado [...]" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 179), e de certo este papel permanece em (re)atualizações, devo, em contrapartida, referenciar-me especialmente a partir da epistemologia destes "rebelados" que pautam um saber político desde a sua posição, como diria Fanon (1979), a posição dos *condenados da terra*.

3 SOBRE PESQUISA ATIVISTA/MILITANTE, AUTOETNOGRAFIA, E OUTROS PERCURSOS POLÍTICO-ÉTICO-METODOLÓGICOS

3.1 Preâmbulo

No escopo de elucidar as questões da proposta desta pesquisa, o trabalho de campo, seus métodos e técnicas, são adotados como possibilidade de assimilação dos símbolos e significados, bem como das significações que os próprios indivíduos atribuem a seus comportamentos (LAPLANTINE, 1994). Tem-se em vista a apreensão dos aspectos culturais, em especial as representações sociais quanto à relação entre branca/os e negra/os e suas perspectivas acerca da possibilidade do/a branco/a ser antirracista. Isto, a partir da inserção orgânica em fóruns institucionais de sociabilidade do MN em Salvador-BA – atos, reuniões, encontros, marchas, saraus ou qualquer outra ação movida – além da realização de entrevistas semiestruturadas.

Nesse sentido, explicitar determinados aspectos sobre uma pesquisa antropológica realizada no meu próprio campo de atuação cotidiana, condiciona, como nos indica Aoron Cicourel (1980), a configuração de um ponto de partida básico ao entendimento das condições e significados de minhas percepções e interpretações. As experiências pessoais como base do conhecimento, o modo de comunicação comum e familiarizado entre pesquisadora e pesquisada/os, a mudança de papel e a aceitação em campo são alguns dos elementos de problematizações que codificam esta pesquisa (CICOUREL, 1980).

Entre termos metodológicos, um dos aspectos fundamentais de entendimento é a minha orientação a partir da perspectiva da pesquisa ativista/militante da Escola de Estudos da Diáspora Negra de Austin-EUA, que dilata o sentido de envolvimento pessoal e propõe uma inversão semântica, que também é metodológica, defendendo que em certas pesquisas é necessária uma “participação observante” (VARGAS, 2008). A pesquisa ativista/militante está inserida em uma longa tradição de crítica epistemológica à Antropologia, realizada muitas vezes por vozes dissidentes no interior da própria disciplina, provocadas, geralmente, por mudanças nos rearranjos geopolíticos globais e pelo posicionamento comum entre os sujeitos

sociais subalternizados e tradicionalmente “nativos” que nos últimos dez anos vêm ingressando as universidades brasileiras (CARVALHO, 2001; PINHO, 2008; FIGUEIREDO & GROSFÓGUEL, 2009).

Segundo Jermina Pierre (2008), uma antropologia ativista/militante parte de um ponto de vista que insira no fazer etnográfico uma posicionalidade racial crítica. Desse modo, tal prática reacende a discussão em torno de como minhas experiências pessoais e, sobretudo, minha posicionalidade, não só interferem na pesquisa, mas também a qualifica, elencando novas amostragens etnográficas e construindo, consequentemente, inovadoras abordagens ético-políticas. Segundo Pierre, “o que parece mais importante para explorar a relação entre ativismo e pesquisa é que nós reconhecemos o ativismo como um processo integrado, como uma combinação de posicionalidade/experiência e política” (2008, p. 128).

João Vargas (2008), na mesma direção, defende, a partir de sua experiência etnográfica em campo e colaboração com organizações de base que militam contra o racismo nos EUA, que a dialética entre Antropologia e envolvimento engajado com organizações políticas possibilita a construção de um conhecimento teórico-metodológico etnográfico distinto. Estes autores assumem que têm gerado um modelo de etnografia não privativa em relação ao envolvimento político explícito, em que, em vossas pesquisas, somente a partir de uma “prática etnográfica politicamente engajada” (PIERRE, 2008) pôde haver investigação e, para além de uma observação participante, foi imperativo realizar uma “participação observante” (VARGAS, 2008). Nas palavras de Vargas (2008),

> Enquanto a *observação participante* tradicionalmente coloca ênfase na observação, a *participação observante* refere-se à participação ativa no grupo organizado, de modo que a observação torna-se um apêndice da atividade principal. Na verdade, é assim que os meus dias foram gastos: depois de horas de inúmeras atividades, á noite, eu ia escrever notas sobre os acontecimentos do dia e refletir sobre como eles afetaram e foram flexionados pelas estratégias que estávamos utilizando para combater a opressão ao povo negro (p.175).

Até certo ponto, João Vargas (2008) ou Germina Pierre (2008) não inauguram nenhum aparato científico, na verdade categorizaram e textualizaram uma propensão muito praticada por *intelectuais orgânicos,* por sujeitos que produzem a partir do seu lugar de subalternidade. Guerreiros Ramos (1995), para citar apenas um de muitos prováveis exemplos, na década de 1950, no Brasil, já propusera uma *Sociologia Militante.*

De acordo com a “geopolítica” e “corpo-política do conhecimento” (GROSFÓGUEL, 2007), todo conhecimento é situado, seja do ponto de vista dos grupos hegemônicos ou dos subalternos[21]. Neutralidade, objetividade e desinteresse político no saber acadêmico são, na verdade, um mito-ideologia ocidental e colonial para manutenção do poder epistemológico da hegemonia branca (QUIJANO, 2005; GROSFÓGUEL, 2007; MIGNOLO, 2009; MALDONADO-TORRES, 2006). A posição político-social ocupada pelo etnógrafo na estrutura hierárquica econômico-racial global, por sua vez, pode ser utilizada como estratégia epistemológica para construção de uma crítica etnográfica que descortine o “mito do conhecimento do ponto zero” (CASTRO-GOMEZ, 2006).

Entre a “prática etnográfica politicamente engajada” (PIERRE, 2008) e a “participação observante” (VARGAS, 2008), que tomo como propositivas ao descortinamento do “mito do conhecimento do ponto zero” (CASTRO-GOMEZ, 2006), exerço a justaposição do MN contemporâneo enquanto “campo-tema” (SPINK, 2003), outro aspecto metodológico a ser apresentado. Ou seja, o universo empírico observável e o argumento ao qual busco inserção configuram-se enquanto unidade característica entre os sujeitos da relação em estudo. Ainda que mencionar o MN possa imprimir um caráter generalista à pesquisa, pressupondo o apontamento de um recorte metodológico e a determinação de uma ou mais organizações, me aproximo da perspectiva pós-construcionista mediada por Peter Spink (2003), em que o campo não é estático e é superada a sua limitação da condição de “lugar” específico, delineado, separado e distante. Sob esta ótica,

> Campo é o campo do tema, o campo-tema; não é o lugar onde o tema pode ser visto – como se fosse um animal no zoológico – mas são as redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e momentos diferentes, que não são necessariamente conhecidos uns dos outros. Não se trata de uma arena gentil onde cada um fala por vez; ao contrário, é um tumulto conflituoso de argumentos parciais, de artefatos e materialidades (SPINK, 2003, p. 36).

Nesse sentido, "não é o campo que tem o assunto, mas – seguindo Bourdieu – é o assunto que tem um campo” (SPINK, p. 22, 2003). A menção ao MN contemporâneo é, portanto, um dos argumentos no qual estou inserida, argumento este que têm múltiplas faces e materialidades, e abordagem esta que me permitiu o acesso aos espaços chaves de argumentação e debate sobre branquitude e a

[21]Conforme explano no Capítulo I.

possibilidade de construção de uma identidade racial branca antirracista. Portanto, após esta vinculação ao "campo-tema", uma das etapas da pesquisa foi uma extensa revisão bibliográfica acerca do MN contemporâneo a qual apresento neste capítulo, bem como exponho minhas experiências de construção de pesquisa ativista/militante, a partir de uma predisposição descolonial, começando por um processo de "olhar para si" enquanto pesquisadora.

Além de participar, estar envolvida, observar, escrever, estranhar, ser afetada, "antropologizar-se" ou "autoenografar-se" faz parte do processo metodológico empreendido. Trata-se de uma reflexividade, de uma espécie de autoexame da prática profissional, dos processos de crítica e, sobretudo, autocrítica "do" e "no" fazer etnográfico, conforme as novas práticas da/o antropóloga/o contemporânea/o, que, segundo Teresa Caldeira, "tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial" (1988, p. 133). Pensar a partir da relação com a/o outra/o, pensar em si e na/o outra/o nesta relação, bem como identificar as interferências desta relação na produção do conhecimento é, sem dúvida, um exercício desafiador, sobretudo quando se tem muito além da perspectiva de qualificação da Antropologia enquanto ciência.

3.2 O "campo-tema": O Movimento Negro Contemporâneo

As discussões atuais em torno do combate ao racismo no Brasil tomam relevância especial conforme uma rede transnacional que favoreceu o reconhecimento do racismo e uma espécie de preocupação, pelo menos publicamente, no conjunto da sociedade brasileira (COSTA, 2006). Há uma série de acontecimentos e produções em torno da questão, que constituem um legado de conquistas sociais do início do século XXI, como a Conferência de Durban (Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, 2001, África do Sul)[22]; o reconhecimento do Estado brasileiro

[22]"O intento desse encontro era o de analisar e interpretar parte das relações estabelecidas entre os movimentos negros e o Estado brasileiro no que concerne à construção de políticas étnico-raciais de caráter público, visando à superação das desigualdades sociais entre negros e brancos. Garcia

como um país com a existência de práticas racistas[23]; a adoção de políticas afirmativas entre organizações de ensino, comunicação, partidárias, setores da administração pública, etc.; a criação de órgãos estatais e políticas públicas voltadas à população negra; o desenvolvimento de pesquisas e eventos acadêmicos críticos e politizados, entre outros fatores.

Portanto, poder-se-ia supor que o preconceito racial estaria acabando? Não. Na verdade, sendo estas ações passíveis de críticas acirradas, pautadas, sobretudo, a partir dos setores mais críticos e/ou radicais do MN, o fato é que evidenciam ser cada vez mais recorrente a demanda de tratamento da questão racial. Mesmo a partir dos anos 2000, "existe uma tendência crescente para trivializar o racismo, seja relegando-o à esfera puramente das relações interpessoais, seja reduzindo-o ao plano de meros preconceitos que 'todo mundo tem'" (MOORE, 2007, p. 28).

As ações supracitadas e muitas outras relacionadas ao combate ao racismo resultaram de um processo gradual de ruptura com o discurso ideológico de democracia racial por parte do MN no Brasil. Conforme Amauri Pereira[24] (2008), este processo é marcado por três etapas em especial, não lineares por conta dos diferentes contextos históricos e políticos do país: 1 – Na década de 1930, com a constituição da Frente Negra Brasileira (FNB) em São Paulo e logo com "delegações" em grande parte do interior de SP e em diversos estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia); 2 – A consolidação do Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado no Rio de Janeiro em 1944, tendo Abdias Nascimento[25] como principal liderança e; 3 – O advento do

---

(2006) denomina este momento como um salto cognitivo para os movimentos negros. Números de pesquisas do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Anísio Teixeira (INEP), Instituto de Economia Aplicada (IPEA), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) foram expostos na conferência, evidenciando empiricamente a extrema lacuna existente entre brancos e negros na sociedade brasileira" (BARBOSA, 2010, p. 56-57).

[23]Conforme discurso proferido pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso durante à cerimônia de entrega do Prêmio Nacional de Direitos Humanos em dezembro de 2001 (PINTO, 2003, p. 111).

[24]Amauri Mendes Pereira, nascido no Rio de Janeiro-RJ em 22 de setembro de 1951, foi fundador da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), em 1974, redator e dirigente do jornal Sinba, publicado pela entidade entre 1977 e 1980. Integrou a direção do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1975, no Rio de Janeiro e participou da criação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978, em São Paulo (ALBERTI & PEREIRA, 2007). Formado em educação física pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), doutor em ciências sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Amauri Mendes é uma das principais referências de produção acadêmica sobre o MN contemporâneo no Brasil.

[25]Abdias do Nascimento, nascido em Franca-SP em 14 de março de 1914, falecido em 23 de maio de 2011 no Rio de Janeiro-RJ, é honrado como um dos maiores expoentes da cultura e política negra no Brasil e no mundo. Poeta, ator, escritor, dramaturgo, artista plástico, professor universitário, político e militante do MN, participou de inúmeras ações e eventos como o ato de fundação do MNU,

Movimento Negro Unificado, em 1978, marcado pelo ato público realizado nas escadarias do Teatro Municipal em São Paulo, ao sétimo dia de julho de 1978, reunindo cerca de duas mil pessoas, considerado pelo MNU como "o maior avanço político realizado pelo Negro na luta contra o Racismo" (MNU, 1988, p. 78).

Se tomarmos a definição de MN no "sentido amplo", temos "todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo (aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro), fundadas e promovidas por pretos e negros" (RUFINO DOS SANTOS, 1985, p. 303). Assim, devemos levar em consideração toda organização que agrupou/agrupa a/os descendentes de africana/os, desde que os primeiros seres humanos escravizados na África chegaram à costa brasileira. Já no "sentido estrito" ou "excludente" enfocam-se as organizações político-culturais negras do século XX[26], tomando como marco a fundação da FNB, uma espécie de organização emblemática do período.

Concordo com Joel Rufino dos Santos quando afirma que "movimento negro é, antes de mais nada, aquilo que seus protagonistas dizem que é movimento negro" (1985, p.5). Bem como, em certa medida, considero potencialmente metodológica a sua exposição sobre o "sentido amplo" e o "sentido restrito" de MN, conforme sua verificação dos discursos de lideranças negras na década de 1980. Deste modo, mais em termos de um recorte perante uma abordagem sociológica e historiográfica do que uma definição do ponto de vista militante (DOMINGUES, 2007), tomo aqui como objeto de análise o período de constituição do MN contemporâneo no Brasil.

Considerado por militantes e pesquisadores como principal marco na formação do MN contemporâneo[27], com o acúmulo de organizações expressivas nas décadas anteriores e a confluência de novas organizações na década de 1970[28], o

---

colaborando com sua institucionalização. Foi presidente da Convenção Nacional do Negro (SP, 1945 / RJ, 1946), coorganizador e secretário-geral do I Congresso do Negro Brasileiro (RJ, 1950), fundador do Museu de Arte Negra (RJ, 1968), deputado federal de 1983 a 1987 e senador da República de 1997 a 1999 pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT).

[26]"Vale ressaltar que, segundo Regina Pahim Pinto, o termo "movimento negro" apareceu pela primeira vez ainda em 1934, num texto publicado no Jornal *A Voz da Raça,* que era o órgão de divulgação da Frente Negra Brasileira (FNB). Entretanto, esse termo passou a ser utilizado recorrentemente pelos militantes que se engajaram na luta contra o racismo durante a década de 1970 para designar o seu conjunto e as suas atividades" (PEREIRA, 2010, p. 65).

[27]As referências ao MNU são notadas na maioria das entrevistas realizadas com militantes negra/os – falo daquelas realizadas por mim e também daquelas realizadas por outros pesquisadores, as quais também tomo como fonte de análise para esta pesquisa.

[28]A citar: Grupo Palmares, 1971, Porto Alegre-RS; Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), 1973, Rio de Janeiro-RJ; Ilê Aiyê, 1974, Salvador-BA; Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA),

MNU inaugura no cenário histórico do MN, em especial, as seguintes perspectivas e ações: crescente interesse pela resistência de coletivos negros em nível internacional, havendo, por exemplo, o acompanhamento das lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, dos movimentos pela independência das colônias africanas e a sustentação do discurso de solidariedade entre os povos da diáspora negra; adoção de uma política reivindicatória, com posições ideológicas vinculadas a ideais esquerdistas e marxistas, questionando e desafiando o regime político-econômico capitalista e os valores sociais estabelecidos, se restringindo, na maioria das vezes, a discussão políticas com discursos intelectualizados; construção de uma identidade negra e favorecimento da autoidentificação e autodeclaração racial, tendo em vista um processo de "tomada de consciência"; além de que a relação entre raça e classe ganha nova conotação, uma vez que as projeções esperançosas da integração da/o negra/o à sociedade de classes são postas em xeque com a constante desigualdade entre negra/os e branca/os, mesmo em um país em processo de modernização social e econômica. Nesse sentido, as palavras de Frantz Fanon são tomadas como apropriado manifesto: "é 'evidente que, para nós, a verdadeira desalienação do Negro implica uma tomada abrupta de consciência das realidades econômicas e sociais'" (FANON *apud* MNU, 2001). (GUIMARÃES, 2002; COSTA, 2006; HOFBAUER, 2006; PEREIRA, 2010).

Inserido no cenário global dos Novos Movimentos Sociais (NMSs)[29] na América Latina, sob o contexto histórico-social de enfraquecimento do regime militar e efervescência de lutas a favor da "redemocratização" e da "abertura política" (PEREIRA, 2010), o MNU, como outras organizações políticas da época, tende a superação da classe enquanto único elemento identitário agregador. Como movimento não apenas em prol da/os negra/os, mas protagonizado pela/os mesmo/as, procura referências a partir da perspectiva racial, do lugar social do povo

---

1974, Rio de Janeiro-RJ; Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), 1975, São Paulo-SP; Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), 1975, Rio de Janeiro-RJ; Centro de Estudos Brasil-África, 1975, Niterói-RJ. Ver: ALBERT & PEREIRA, 2007.

[29]"Na óptica dominante, ao longo da década de 1990, os novos movimentos da sociedade civil se caracterizam pela incorporação da crença no fim da centralidade do trabalho na vida social. Esta perspectiva, é compartilhada, em um primeiro olhar, de forma paradoxal, pelos neoliberais e pelos críticos da sociedade do trabalho, como Claus Offe (1989) e Jürgen Habermas (1997), entre outros. Uma característica indelével destes movimentos, em decorrência da ressignificação do conceito de sociedade civil, é que seu *locus* encontra-se desvinculado da dimensão econômico-social. São movimentos que, na concepção de um dos principais ideólogos da "terceira via", Anthony Giddens (1997), estão mobilizados para a auto-ajuda [...], indicam novas identidades, valores e interesses capazes de articular a subjetividade como a etnia, o gênero, a opção sexual, a religião, a nacionalidade, o meio ambiente, entre outros (LEHER, 2002, p. 160-161).

negro, de suas experiências e memórias de resistência, até então silenciadas pela narrativa hegemônica e menosprezadas por narrativas pretensamente contra-hegemônicas – quando, por exemplo, Movimentos Sociais com enfoque na classe tratara o racismo simplesmente enquanto um epifenômeno. Segundo Hanchard (2001),

> O "novo" caráter do movimento negro no Brasil foi, na verdade, um velho traço latente que se desenvolveu e se acentuou nos anos setenta. Esse traço foi a política de esquerda que avançara aos trancos e barrancos nas margens de várias organizações negras desde a década de 1940, mas que (...) era um fator "residual" na cultura política negra. O que se revelou sem precedentes no despontar de grupos e organizações de protesto nos anos setenta foi a confluência de discursos baseados na raça e na classe dentro do movimento negro. Tanto os ativistas quanto os seguidores abandonaram os credos de conformismo e de ascensão social que haviam prevalecido nas décadas de 1930 e 1940, respectivamente (p.132).

Deste modo, a oposição e denúncia do mito de democracia racial; a construção de identidades político-culturais negras; a aproximação entre o MN e agrupamentos de esquerda, desenvolvendo discursos baseados na raça e na classe; e a circulação de referenciais no chamado "Atlântico Negro" (GILROY, 2001), fundamentaram a articulação das primeiras organizações do "movimento negro contemporâneo" em geral (PEREIRA, 2010).

Embora o MNU seja tomado com centralidade na demarcação histórica do "Novo Movimento Negro", muito por sua força política e dimensão territorial, sob uma perspectiva linear devo apontar como um dos primeiros marcos institucionais a iniciativa de Oliveira Silveira[30] e outros militantes gaúchos em fundar o Grupo Palmares, no ano de 1971, em Porto Alegre. A ideia inicial era a criação de um grupo cultural com espaço para estudos e para as artes, notadamente literatura e teatro, muito influenciada pelo TEN, pelo Teatro Popular Brasileiro e pela militância de Abdias e de Solano Trindade (SILVEIRA, 2003). A primeira e fundamental articulação do Grupo foi a defesa do 20 de novembro, data do assassinato de Zumbi dos Palmares pelas forças escravistas da colônia portuguesa (1695), como data

[30]Oliveira Silveira, que nasceu em Rosário do Sul-RS em 16 de agosto de 1941 e faleceu 1º de janeiro de 2009, além de fundador do Grupo Palmares, tornando-se conhecido em todo o Brasil como o propositor do dia 20 de novembro como dia a ser comemorado pela população negra, em substituição ao 13 de maio, foi poeta, escritor e professor, formado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Oliveira foi também um dos fundadores do grupo Razão Negra, da revista Tição, do grupo Semba Arte Negra, da Associação Negra de Cultura e integrou o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) (ALBERTI & PEREIRA, 2007).

comemorativa para população negra, em contraposição ao 13 de maio, dia da abolição da escravatura e logo ressignificado pelo MN enquanto o Dia Nacional de Denúncia da Existência de Racismo e Discriminação. Vale a ressalva de que foi a adesão do MNU, a partir da publicação do seu manifesto de fundação em 1978, que difundiu com força e em escala nacional, tornando-se o Vinte de Novembro o Dia Nacional da Consciência Negra. Este fato, de acordo com Amilcar Pereira (2010),

> [...] engloba uma ampla discussão sobre a valorização da cultura, política e identidade negras, e provoca objetivamente uma revisão sobre o papel das populações negras na formação da sociedade brasileira, na medida em que desloca propositalmente o protagonismo em relação ao processo da abolição para a esfera dos negros (tendo Zumbi como referência), recusando a imagem da princesa branca benevolente que teria redimido os escravos. O 13 de maio passou então a ser considerado pelo movimento negro como um dia nacional de denúncia em nossa sociedade (p. 99).

Segundo José Jorge de Carvalho (2013), do ponto de vista do sujeito dominado, esta é uma espécie de ritualização da opressão e dominação sofridas. Em mais de quatro décadas de Vinte de Novembro, a/os negra/os projetam um evento dramático – a morte de Zumbi – e conformam uma simbólica de luto cultural, travando um confronto aberto ao dia 13 de maio, o ritual celebratório nacional instituído como *pacto amnésico*, tentativa da elite branca brasileira de silenciar o martírio da decapitação de Zumbi, de silenciar a escravidão, sua obra secular de violência e extermínio. O luto cultural encontra-se enquanto uma simbólica presente, uma ação de exposição das desgraças sofridas e das tentativas de libertação, que se difere daquela perspectiva do opressor de instituição de mártires vitoriosos com memoriais aos mortos referidos no passado. O Vinte de Novembro é uma projeção de luta, inscreve o resultado da batalha, lembra a tragédia de seus mortos, celebra ancestrais, clama por justiça (CARVALHO, 2013). Nas palavras de Carvalho (2013),

> Enquanto a comunidade negra não alcançar a igualdade de poder, cidadania e oportunidades que até hoje lhe foram negadas, o luto pela morte de Zumbi faz pleno sentido. Somente a celebração da derrota marca o anseio histórico pela superação da condição atual de subalternidade acentuada a partir daquela e de outras derrotas. O luto de Zumbi coloca na mira dos subalternos a opressão da elite brasileira que sempre quis evadir sua responsabilidade diante das injustiças cometidas por seus membros, passados e presentes (p. 83).

O que se traz como a “simbólica de luto cultural” (CARVALHO, 2013) é correlacionável ao conceito de *Sankofa* (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) da filosofia africana. O termo da língua dos povos *Akan* – grupo étnico-cultural presente

no Gana, Costa do Marfim e no Togo, países da África Ocidental –origina-se do provérbio tradicional "*se wo were fi na wosan kofa a yenki*", traduzido da seguinte forma: "não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu". Sendo comum os povos *Akan* usarem o sistema de símbolos chamado *Adinkra*[31] para representarem provérbios ou ideias filosóficas, o *Sankofa* é estampado como um pássaro mítico que se move para frente, tendo a cabeça voltada para trás, carregando no seu bico um ovo, o futuro. Há nisto uma conotação simbólica muito forte de recuperação e valorização das referências do passado em projeção ao futuro (NASCIMENTO, 2008; NASCIMENTO & GÁ, 2009; NEACP, 2008).

Ao realizar um exame sobre o MN no Rio de Janeiro e São Paulo entre 1945 e 1988, Machael Hanchard (2001) exerce uma centralidade crítica a esta perspectiva em "olhar para trás" ou "voltar-se para o passado". Segundo o mesmo, uma prática culturalista, nacionalista e limitada, uma vez que se concentra quase que exclusivamente em questões de identidade racial, memória da escravidão, origem/herança africana e negligencia questões de ascensão social, poder, politização, consciência, identificação e solidariedade. Neste que diz ser o "primeiro estudo aprofundado dos movimentos sociais negros contemporâneos" (*Ibidem,* p. 7), concordo que Hanchard (2001) tenha empreendido um olhar acertado sobre a variante brasileira do modelo ibérico da excepcionalidade racial: a democracia racial, um dos mitos mais duradouros sobre o colonialismo português na América Latina[32], bem como ao deslocar o discurso sobre relações raciais para o entendimento das hierarquias raciais no Brasil como política racial brasileira que, em sua dinâmica, difunde-se por todas as práticas culturais, ideológicas e materiais.

Já na tentativa de exercer o seu dito objetivo global de inserir o Brasil nos estudos da política racial comparada, este autor, que parte do seu lugar de afro-americano, expõe um pensamento possivelmente alinhado a uma onda neoliberal que penaliza diretamente mulheres e homens negros (BAIRROS, 1996), ou minado por uma razão imperialista que incide sobre a universalização dos particularismos (BOURDIEU & WACQUANT, 2002), com sua máxima expressa na indagação introdutória: "Por que não existiu nenhum movimento social afro-brasileiro

[31] *Adinkra* significa "adeus", no período pré-colonial o uso de adornos com estes símbolos era de direito exclusivo da realeza e dos líderes espirituais e somente em cerimônias como funerais. Com o tempo, a simbologia *adinkra* foi incorporada e atualmente é estampada em tecidos usados no dia a dia, mas especialmente em celebrações.

[32] Ver o tópico 2.4 desta Dissertação.

sistemático no Brasil, comparável ao movimento pelos direitos civis nos EUA ou às insurreições nacionalistas da África subsaariana, no período que se seguiu a Segunda Guerra Mundial?" (HANCHARD, 2001, p. 19).

Entre outras, a afirmativa um tanto quanto normativa de que o MN Brasileiro tende a sucumbir por haver uma visão crítica reduzida ao utilizar restritamente o significado da memória de África, da escravidão e a resistência a ela como formas de atuação, pode ser entendida como um dos efeitos da colonialidade do poder e do saber (PINHO & FIGUEIREDO, 2002). Em última análise, Osmundo Pinho (2002) é preciso quando nos diz que, "Por outro lado, entretanto, Hanchard parece acertar na mosca quando revela quão determinados pelas próprias injunções que pretendem desmontar estão setores expressivos do Movimento Negro brasileiro" (p. 420), aqueles que, amparados por "parcerias" governamentais e/ou comerciais, parecem seduzidos por uma lógica fetichista, folclórica e mistificante. Provocativo e polêmico, Hanchard (2001) instaura uma tensão entre a intelectualidade brasileira[33] e, sem dúvida, oferece parâmetros contundentes para avaliação crítica não só do MN, como também sobre a formação e influências do campo científico no Brasil.

Sob a perspectiva de Amauri Pereira (2008), as décadas que se passaram evidenciaram um inquestionável avanço político e ideológico e nos anos finais da década de 80 a Luta Contra o Racismo foi disseminada por todos os setores da sociedade. Num ritmo vertiginoso, multiplicaram-se grupos e entidades em todas as partes do país, além de tornar-se maior a preocupação com a "Arma da Teoria" e com as formulações estratégicas. O "luto cultural" (CARVALHO, 2013), por sua vez, é um fenômeno que podemos elencar como dos mais marcantes no período, um contexto de infinidades de eventos e solenidades realizadas coletivamente em datas significativas, com sensível carga emocional para a militância negra e ocasionando "um verdadeiro 'sacudimento' no imaginário da sociedade brasileira durante quase todo o ano de 1988" (PEREIRA, 2008, p. 66). O Centenário da Abolição foi um motim para centralização de fatos históricos como a escravidão e a abolição. "Jamais se havia assistido à realização de tantos eventos concentrados sobre um mesmo tema básico – Negro e Cultura Negra – com características tão diversas, envolvendo todo tipo de instituições e abordagens" (*Ibid*).

[33]Ver: BAIRROS, 1996; FRY, 1995; HANCHARD, 1996a; HANCHARD, 1996b.

Isto, de modo geral, contraria a perspectiva de Michal Hanchard (2001), para quem o resultado final dos acontecimentos de 1988 no Brasil foram as queixas dos afro-brasileiros acusados de agitação reduzidas a uma questão de interpretação da/os brasileira/os branca/os. Ora, para José Jorge de Carvalho (2013), eventos promovidos pelo MN como o Centenário trazem um espelho incômodo para a elite branca racista brasileira, a qual subterfoge sua responsabilidade invocando constantemente uma ideologia assimilacionista e desmemoriadora.

Na década de 90, já com um arsenal de experiências, o MN organiza a primeira Marcha Zumbi Contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida no Vinte de Novembro de 1995, que reuniu cerca de 30 mil pessoas em Brasília. Marca-se 300 anos do assassinato de Zumbi e mais uma vez uma perspectiva de "simbólica de luto cultural" (CARVALHO, 2013), com referenciais históricos e dimensão cultural, mas também política e social. Fernando Henrique Cardoso (FHC), que cumpria o seu primeiro ano de mandato presidencial, recebeu um documento contendo uma série de reivindicações e denúncias quanto à ausência de políticas públicas direcionadas à população negra. Um dos desdobramentos da Marcha foi o estabelecimento do Grupo de Trabalho Interministerial para a Promoção da População Negra (GTI), sob coordenação do acadêmico e militante negro Hélio Santos (PEREIRA, 2010). O Governo de FHC é então mencionado como o primeiro a reconhecer oficialmente a existência do racismo no Brasil e da democracia racial como mito. Nesses termos,

> É importante que se diga que a organização desse evento remete a um contexto de início da consolidação da política neoliberal. Será a partir desse momento que o Brasil passa a seguir os direcionamentos do Consenso de Washington, designadamente ideias como a redução da prestação de serviços públicos por parte do Estado, atribuindo-os a empresas privadas e Organizações Não Governamentais sem fins lucrativos. [...] É possível afirmar que o movimento negro se encontra no cerne dessa interação entre terceiro setor e o Estado e, nesse contexto, o pós-Marcha de Zumbi 300 anos tende a agir, de maneira mais frequente, na articulação entre as escalas local e global (CARDOSO, L., 2008, p. 74-75).

Com esse novo direcionamento, certo número de entidades negras adotou o perfil de Organizações Não Governamentais (ONGs), ou algumas ONGs se assumiram como entidades negras, muitas vezes financiadas por fundações internacionais ou estabelecendo parcerias com empresas privadas e governamentais. Entre tais parâmetros, os militantes são qualificados e profissionalizados para intervenções em áreas específicas, recebem recursos e

aportes financeiros para realizar seus trabalhos, bem como exercem influência na proposição e na elaboração de políticas públicas direcionadas à população negra (CARDOSO, L., 2008; PEREIRA, 2008; PEREIRA 2010).

O que ocorre no seio da militância negra na virada dos anos 80 para os 90 é que, segundo Amauri Pereira (2008), a incontrolável ofensiva dos anos anteriores impulsionou o acúmulo de energias e condições para possibilidade do “salto” em duas direções, uma para a conquista de poder político/institucional e outra para a ampliação da base social do MN. Na primeira direção ou vertente, temos as articulações político-partidárias, que envolvem os processos eleitorais, conquista de mandatos e assessorias parlamentares, cargos em órgãos oficiais, criação e gestão de conselhos, etc. Na segunda, os militantes que priorizam o fortalecimento das entidades e articulações internas do MN, as relações com comunidades de maioria negra e com as manifestações religiosas e culturais de matrizes africanas, ou seja, os que priorizaram o trabalho com a massa (PEREIRA, 2008).

Abordar o MN sob uma perspectiva historiográfica e pretensiosamente descolonial implica no tratamento de um objeto cuja complexidade, diante da multiplicidade de suas variantes e condicionalidades, não permite uma visão unitária ou a apresentação de características rígidas e imutáveis. Quando Amauri Pereira (2008) trata dos “impulsos para um salto”, é mais uma perspectiva epistemológica que vem de dentro do MN, sendo imperativo ressaltar que há várias estratégias de atuação, diferenças internas, desavenças e contrariedades, afinal, não estamos tratando de um bloco monolítico e coeso. A seguir, busco contextualizar estes aspectos conforme especificidades das múltiplas determinações do MN contemporâneo em Salvador-BA, traçado metodologicamente enquanto o espaço geopolítico do meu *campo-tema* de pesquisa.

3.2.1 A cidade do Salvador: breve contexto sócio-histórico

A cidade com maior população negra fora do continente africano, tendo mais de 80% de sua população composta por preta/os e parda/os (IBGE, 2011), desponta no cenário político do MN contemporâneo de modo singular. A Salvador mistificada e folclorizada como o paraíso “étno euro-africano brasileiro” (AZEVEDO, 1953), em geral, é desconhecida em seus aspectos de antagonismo de classe e raça, muito pela propagação de pesquisas enviesadas por parte de diversos autores que fizeram

da baianidade um campo racial mais ameno (FIGUEIREDO, 2012). Em termos proporcionais, o expressivo número de negra/os não significa mais justa distribuição racial na hierarquização socioeconômica, não significa maior possibilidade de mobilidade, integração e ascensão, ainda que com a insurgência de uma nova classe média – levando-se em conta que "a Bahia viveu um período de estagnação econômica pós-abolição só alterado na década de 50 com a instauração da Petrobrás" (FIGUEIREDO, 2012, p. 18).

Na terra supostamente de preto doutor, a importância política do negro na disputa pelo poder local, por exemplo, é irrisória. Na dinâmica racial a/os branca/os ainda assumem os cargos de poder econômico e político de modo proeminente (FIGUEIREDO, 2012), com o adendo de que alguns estados demograficamente com menor percentual de negra/os já elegeram prefeitos de capitais, governadores e senadores fenotipicamente negros após a abertura democrática (CONCEIÇÃO, 2015). Conforme aponta Fernando Conceição (2015),

> Apesar de esforços, até o momento não há uma resposta satisfatória que explique o fato de ser baixíssima, na Bahia, a possibilidade de afro-brasileiros vencerem disputas eleitorais importantes. Onde tem que conquistar o voto da maioria dos eleitores – negra como eles (p. 60).

Por outro lado, se em contexto nacional o MN contemporâneo tem como principal influência as lutas por direitos civis nos EUA e as lutas a favor da independência de países africanos, em âmbito local, onde se tem considerado a "Roma negra brasileira", o MN é marcado, além do dito, principalmente pela concepção de Salvador ser um "lugar privilegiado e determinante na construção simbólica da tradição afro-brasileira e da identidade negra, em que aparece como a matriz, de onde emana a força da cultura negra no Brasil" (FIGUEIREDO, 2012, p. 17). Aqui é onde a "simbólica de luto cultural", a filosofia *Sankofa*, os anseios de grupos de negra/os em busca de autoafirmação cultural e do resgaste histórico de sua herança africana, aparecem de modo mais recorrente e com maior força.

As configurações culturais, em especial conforme uma centralidade do lugar do candomblé e de um substrato cultural jeje-nagô – que, diga-se de passagem, jamais deixaram de ser reações políticas – confluíram com os efeitos da modernização (a inserção dos negros no trabalho industrial a partir da fundação, em 1950, do Polo Petroquímico de Camaçari). Logo, na década de 70, em especial, marca-se o desenvolvimento de uma nova classe média e de uma nova identidade

negra. Entre estes aspectos, Osmundo Pinho (2010) trabalha o conceito de "reafricanização"[34], em que, dado o encadeamento de fatores, discursos e entrelaçamentos,

> A narrativa nuclear pode ser recomposta assim: um grupo de jovens afrodescendentes, imersos no mundo da cultura negra tradicional da Bahia – os candomblés e sambas; moradores de um bairro popular e majoritariamente negro apropriadamente chamado de Liberdade; empregados da moderna indústria petroquímica baiana; seduzidos pela "onda soul" que atravessou o país empolgando a juventude negra no final dos anos 70; inspirados pelas lutas globais de emancipação racial; resolvem formar um bloco só de negros chamado "Ilê Aiyê", Mundo Negro numa tradução livre (Ibidem, p. 11-12).

O Ylê Aiyê, não restrito a figuração de bloco carnavalesco, o que, via de regra, os bloco afros não são, assume um caráter "educomunicativo", ou seja, trata-se de uma intervenção social que busca ressignificar esteticidades e eticidades (modos de perceber e estar no mundo) a partir de movimentos comunicativos, sob a espécie de bens culturais (SCHAUN, 2002). A Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê assume projetos político-culturais como o próprio Bloco, a Banda Aiyê, a Escola Mãe Hilda, a Extensão Pedagógica, Banda Erê, entre outros. Em termos de representatividade, está para o contexto soteropolitano, tão quanto o MNU está para o contexto nacional. Ou seja, não são entidades únicas do período em análise, nem em todo caso as inaugurais, mas as que em seu histórico de desenvolvimento tiveram maior alcance e repercussão, de modo a formar novas perspectivas de mundo, de militância, novas identidades. Em dimensões distintas, estas entidades foram mudando a paisagem social, econômica e cultural, conforme o âmbito territorial que assumiram. Segundo Jônatas da Silva (1988),

> O surgimento do Ilê Aiyê, em 1974, propiciou todo um clima para a afirmação do Movimento Negro na Bahia. O diretor de teatro Godi, que na época, com o Grupo Palmares Iñaron, realizava trabalhos voltados para a temática negra, afirma que a efervescência de 1978 (quando se criou o MNU) foi resultado da movimentação cultural já em curso na primeira metade dos anos 70. Havia em Salvador, segundo ele, grupos culturais preocupados com a questão política do negro. [...] Se em São Paulo os negros partiram diretamente para uma linguagem e manifestações essencialmente políticas, com concentração em praça pública, distribuição de panfletos e outras, **em Salvador se priorizou as manifestações culturais para se chegar ao político** (p. 12-13, grifos meus).

[34]Ver: RISÉRIO, 1981.

A “reafricanização” diz-se sobre o que foi/é denominado de movimento afro-baiano (talvez melhor: afro-soteropolitano, dada as proporções geográficas do estado e as já reconhecidas diferenciadas formas de organização e manifestação do povo negro em outros territórios de identidade além da capital), tendo como o epicentro o bloco afro supracitado, mas que engloba também entidades como o Malê Cultura e Arte Negra, o Núcleo Cultural Afro-brasileiro, o Grupo de Teatro Palmares Iñaron, entre outros (SILVA, 1988). Lélia Gonzalez (1982), narra, por exemplo, a oportunidade de participar de um evento em Salvador, que foi, a seu ver, muito importante para a consolidação do movimento que viria a surgir em São Paulo, o MNU. Segundo a mesma,

> A convite do departamento Cultural da Prefeitura de Salvador, dirigi-me para aquela cidade, na primeira semana de maio, para dar um curso cujo título era: ‘Noventa anos de abolição: uma reflexão crítica’. O entusiasmo dos debates com aquele público eminentemente negro e jovem, deu-me a dimensão do que estava ocorrendo com a moçada negra em diferentes pontos do país. Representantes do Grupo Malê, do Centro de Estudos Afro-Brasileiros, assim como de blocos e afoxés de Salvador lá estavam discutindo e reivindicando, denunciando e se posicionando contra o racismo. [...] O resultado desse encontro foi a criação de um novo grupo, constituído por membros dos anteriormente citados, assim como pelos que a eles não pertenciam. Mas por que um novo grupo, se já existiam outros? **A novidade dele estava no fato de articular de maneira explicitamente política a questão racial.** O Grupo Nêgo viria a ser a base a partir da qual o futuro MNUCDR [MNU] se estenderia a Salvador (GONZALEZ, 1982, p. 47, grifos meus).

Sob um entendimento mais abrangente, o processo de “reafricanização” está relacionado intimamente com a perspectiva de “simbólica de luto cultural”, ou do Conceito de *Sankofa* da filosofia africana. Tornou-se elemento paradigmático, com conotações históricas, teórico-empíricas e políticas (PINHO, 2010). Trata-se do pensamento social negro e da contextualização do agenciamento político e cultural a partir do período de regime militar, mas que nos alcança na contemporaneidade no que diz respeito à contestação da realidade social da população negra em Salvador, tomando outras formas de organização e reorganização, sob a égide de associações de bairro, saraus, escolas comunitárias, quilombos educacionais, cineclubes, núcleos de negras e negros estudantes, núcleos familiares, religiões de matriz africana, coletivos de Hip Hop, movimento de mulheres, veículos de comunicação e mídia negra, entidades contra o genocídio do povo negro, contra a violência policial, organizações de empreendedorismo negro, etc.

Ao categorizar as entidades do MN contemporâneo mais citadas entre as entrevistas realizadas para esta pesquisa temos, em ordem decrescente a Campanha Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto (de 19 entrevistada/os, 17 a mencionaram em algum momento da entrevista); o MNU; e o Ilê Aiyê. Isto não quer dizer necessariamente sobre representatividade. Ou seja, que estas atuam em conformidade com as expectativas e visão ético-política dos sujeitos que as referiram, ou mesmo de acordo com o MN de modo geral – ainda menos provável, quiçá impossível. Certas menções foram ponderadas, em contrariedade, ou tom de crítica virulenta, até perniciosa. Quer dizer, antes, a expressão de organizações que têm se destacado no debate racial e na ação antirracista no âmbito do MN local, nacional e com repercussão internacional – mormente no que tange o *Atlântico Negro*. Se o MNU significa o marco histórico de inauguração do MN contemporâneo no Brasil; o Ilê Aiyê o surgimento do movimento afro-soteropolitano e afro-baiano; a Campanha Reaja[35], por sua vez, ao completar onze anos em 2016, pode ser considera uma das mobilizações mais notórias quanto a perspectiva de luta radical negra atualmente em Salvador-BA.

Em maio de 2005 constitui-se a partir da ocupação da sede da Secretaria de Segurança Pública da Bahia, na capital, por um grupo de aproximadamente 300 pessoas oriundas de vários pontos do estado, vindo a proclamar “um estatuto de enfretamento ao poder estruturador do Estado Brasileiro, que são o racismo e o neocolonialismo alicerçados para dar proteção à política de supremacia branca” (BORGES, 2015, *online*). Impulsionada pela entidade Quilombo Xis – Ação Cultural Comunitária, a Campanha Reaja engendra uma das principais frentes de combate ao *Genocídio do Povo Negro*[36] ao politizar o alto índice de mortes de pessoas negras; evidenciar a violência policial; pautar a causa antiprisional e a reparação aos familiares de vítimas do Estado (por execuções sumárias e extrajudiciais) e dos esquadrões, milícias e grupos de extermínio. Apresentando como missão lutar pela vida e por outro modelo de segurança pública, trata-se de uma organização que se define autônoma em relação a governos e partidos, além de orientada por princípios “pan-africanistas”, “quilombistas” e “negro-comunitários”.

[35]Desconheço referências teóricas de terceira/os sobre a Campanha Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto, também conhecida como “Campanha Reaja”, ou “A Reaja”. As informações aqui apresentadas constam no site da organização: http://reajanasruas.blogspot.com.br.
[36]Ver página 51 desta Dissertação.

A Campanha Reaja é objetivada por um conjunto de ações permanentes e articuladas que ocorrem cotidianamente através de enfrentamentos, debates, ações, articulações, serviços comunitários, construção de espaços de solidariedade nos locais de maioria negra, como periferias e presídios. No entanto, é, em especial, a *Marcha Internacional Contra o Genocídio do Povo Negro*, realizada anualmente desde 2013, que tem projetado a Campanha em nível nacional e internacional, alcançando instâncias de discussão como a Anistia Internacional e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA)[37].

A atual conjuntura do MN em Salvador se expressa de forma complexa, de modo que abarcá-la a partir de um breve contexto sócio-histórico é, no mínimo, ilusório; defini-la por uma ou duas entidades é demasiadamente restritivo. Tem-se aí um importante – e inédito ao que me consta – objeto de pesquisa. Desse universo, merecem atenção especial os tensionamentos que incidem sobre a lógica dos sujeitos e entidades. Ora, não posso omitir a existência de uma atmosfera conflitiva no que tange o reconhecimento e a identificação dos sujeitos com determinadas organizações. Um ponto paradigmático dos mais recorrentes.

Nas décadas anteriores marcavam-se conflitos, sobretudo conforme a dicotomia entre agentes com perspectiva estritamente política *versus* os com perspectivas de ação cultural (ou culturalistas, de acordo com o entendimento do/as primeira/os). Não obstante, tensionamento central em um dos mais expressivos trabalhos sobre a constituição do MN contemporâneo, a obra de Michael Hanchard (2001), *Orfeu e o poder.* Já evidenciado nas colocações de Antonio Godi e Lélia Gonzalez expostas anteriormente, segundo Amilcar Pereira (2010), na Bahia (eu diria em Salvador[38]) isto ocorreu de forma ainda mais radical e intensa do que em qualquer outro estado, marcado destacadamente por dissensos entre o MNU e entidades como o Ilê Aiyê, nomeadamente no início da década de 1980.

No geral, configura-se uma política de coalizão entre segmentos do MN brasileiro contemporâneo, que vem à tona de modo recorrente quando da busca de referenciais teórico-políticos ou tático-estratégicos. Esta política que resulta muitas vezes em desavenças, rupturas internas e formação de novas entidades não é

[37]Ver em: http://www.reajanasruas.blogspot.com.br/2015/03/10-anos-de-campanha-reaja-caminhos-que.html; http://reajanasruas.blogspot.com.br/2015/03/oea-cobra-acoes-para-enfrentar.html.
[38]De modo recorrente, “Quando de fora se diz Bahia é Salvador que se quer dizer” (CONCEIÇÃO, 2015, p. 65).

exclusividade do MN, mas sim um condicionante dos Movimentos Sociais como um todo. Reconhecer isso é tão relevante quanto entender especificidades.

Diante das virulentas consequências de uma sociedade estruturalmente racista, os sujeitos reagem de forma diversa e a/os oprimida/os não estão à parte dos seus mecanismos de reprodução. Por insegurança, temor, ansiedade, medo, domesticação, autoestima desconfigurada, enfim, uma extensão de elementos psicossociais e valores morais – crenças, mitos e violências instigadas, a/os negra/os são condicionada/os a uma série de *aberrações afetivas* (FANON, 2008) altamente conflitantes e consequentemente autodestrutivas. Este é um fato corriqueiramente reconhecido entre intelectuais, militantes e/ou ativistas da diáspora negra, vide Assata Shakur (2015), Malcolm X (1992), Steve Biko (1990), etc.

Em campo pude acompanhar debates contundentes entre feministas negras e mulheristas pan-africanistas; tensões expressas entre os "negros da academia" e "os negros da rua"; partidária/os, ou também chamada/os de "linhas auxiliares" *versus* antipartidária/os; acirramentos entre os movimentos centralizados em políticas da estética negra, chamados de "Afro-Business" ou "Black is beautiful", e movimentos políticos de combate à violência sistemática e genocida, tidos como "os radicais, extremistas", etc. Na década de 1970 a cisão entre a SINBA e o IPCN, duas organizações de pesquisa sobre o negro, por exemplo, marcava as desavenças entre os que buscavam referências em África e os influenciados pelos movimentos estadunidenses, ao ponto em que Amauri Mendes Pereira narra:

> "[...] a gente [da SINBA] dizia assim: 'Eles [do IPCN] são os negros burgueses. A pequena burguesia negra. Nós estamos fora. Somos revolucionários negros, nossa visão é revolucionária. Nosso referencial não é Estados Unidos. Estados Unidos criaram uma elite negra. Nossa visão são as lutas de libertação africanas, luta armada'" (ALBERTI & PEREIRA, 2007, p. 141).

Por outro lado, vez ou outra pude ouvir em campo referências ao *Complexo de Lynch* ou a C*arta de Lynch*[39]*,* um escravocrata do Caribe que, ao aplicar métodos de disciplina e domínio absoluto sobre as/os escravizada/os, despertou o interesse de outros proprietários fazendeiros da América do Norte que lidavam com problemáticas como fugas e revoltas da/os sequestrada/os de África. Ao se dispor

[39]Acredita-se que o termo "linchar" (to lynch, lynching: em inglês), se deriva do nome dele. Consta no dicionário online de língua portuguesa Michaelis: "(de Lynch, np+ar) vtd Executar um criminoso, verdadeiro ou suposto, sem formação de processo e tumultuariamente, pela multidão, segundo o método instituído por Lynch, nos Estados Unidos".

em viajar para o estado da Virgínia-EUA, em meados de 1712, Willy Lynch revela a sua técnica de controle, supostamente deixando uma carta de indicações[40]. Na versão em circulação, assume ter verificado uma série de diferenças entre a/os escravizada/os, logo, tira vantagem disso, aumentando-as a partir do uso do medo, da desconfiança, da inveja, conforme se transcreve:

> *Deveis usar os escravos mais velhos contra os escravos mais jovens e os mais jovens contra os mais velhos. Deveis usar os escravos mais escuros contra os mais claros e os mais claros contra os mais escuros. Deveis usar as fêmeas contra os machos e os machos contra as fêmeas. Deveis usar os vossos capatazes para semear a desunião entre os negros, mas é necessário que eles confiem e dependam apenas de nós. Meus senhores, estas ferramentas são a vossa chave para o domínio, usem-nas. Nunca percam uma oportunidade. Se fizerdes intensamente uso delas por um ano o escravo permanecerá completamente dominado. O escravo depois de doutrinado desta maneira permanecerá nesta mentalidade passando-a de geração em geração* (domínio público).

Este é um trecho difundido em vários idiomas e, apesar da Carta ter sua autenticidade questionada por certa/os historiadora/es, a sua circularidade é recorrente, sobretudo entre entidades negras de combate ao racismo. Não entrarei no mérito de legitimidade do documento, todavia no quanto as palavras postas expressam uma tendência de nocividade das razões imperialistas, do poder branco colonial-escravocrata reconfigurado e constantemente reiterado, de modo que transmuta uma autoimolação, um comportamento autodestrutivo, e difíceis relações entre si como traço permanente dos conflitos fundados por uma variabilidade e complexidade de fatores entre sujeitos e entidades do MN.

Os atuais *conflitos internos* estão correlacionados ao “salto” que, de acordo com Amauri Pereira (2008), é o resultado de várias fases e impulsos instáveis, algumas frustradas, desfavorecidas pela conjuntura, porém que, de modo geral, culminaram na “nova consciência negra”; no estabelecimento de articulações (entre si e com outros movimentos sociais); nas ações e políticas compensatórias e/ou afirmativas; superação da extrema ansiedade pela integração social; desmistificação da democracia racial; criminalização do racismo; centralidade às denúncias, ocasionando possibilidades e até conquistas palpáveis. Mas que digo, por outro lado, também haver se deparado com um novo *hall* de negociatas que reiteram o *establishment* branco, visam lucros particulares ou relações político-partidárias que favorecem somente a construção de um empoderamento pessoal e individualista, a

[40]Ver: http://blackpagesbrazil.com.br/?p=5430. Acessado em março de 2016.

uma espécie de utilitarismo da “simbólica de luto cultural” ou até mesmo a transfiguração de pautas caras em *lobby* político – como a da violência policial, do extermínio da juventude negra, do genocídio do povo negro. Em partes, isso é expresso por Fernando Conceição (2015), ao avaliar a memória de Zumbi entre as ações – ou comemorações? – do Vinte de Novembro no ano de 2015:

> Vendem por trinta moedas, ou até menos que isso – um carguinho na estrutura governamental ou partidária – a memória do herói da resistência colonial mais duradoura das Américas escravistas. O MN estatizou de tal forma Zumbi dos Palmares que agora empresários espertalhões passam a tratar também o 20 de Novembro como um negócio do campo da indústria cultural. Até que demorou. O que seria uma oportunidade para a ação política sobre a condição de subalternidade estrutural do afrobrasileiro no país institucionalmente racista, virou subterfúgio para carnavais fora de hora (CONCEIÇÃO, 2015, *on-line*).

Ainda que adiante algumas pistas, certamente haveria de se investigar mais profundamente os aspectos das *aberrações afetivas*, dos conflitos internos, da tendência de nocividade das razões imperialistas para a/os negra/os. Trata-se de uma situação coletiva, que traduz, mais uma vez, os efeitos do racismo.

Por ora, parte do saldo do MN contemporâneo é justamente a possibilidade do debate sobre uma realidade há muito mantida em negação ou completo silêncio e entre isto está o processo de questionamentos e visibilidade sobre o lugar de negro, sobre o “mundo negro”, mas também sobre o lugar do branco, da sua suposta invisibilidade e humanidade exclusiva. De acordo com Carlos Moore (2007), os esforços perseverantes de décadas do MN brasileiro abriram espaços para instituição de debates fecundos sobre o fato de que o racismo não é um mero fenômeno de relações pessoais ou um epifenômeno de classe. A reação social a determinados avanços, por outro lado, é presumível e novas ou reatualizadas correntes de racismo surgem no Brasil, com uma crescente tendência de subestimação, trivialização e banalização do racismo (MOORE, 2007), na tentativa de legitimar e consolidar um suposto lugar de superioridade racial da branquitude, seja com o discurso e ações – no seu extremo genocidas – orientadas para manutenção de um *status quo,* seja deslegitimando as crescentes lutas reivindicatórias das organizações e coletivos negros, em suas diversas formas.

3.3 Do estar em campo à textualização

Devo ponderar inicialmente que foi no Mestrado, em especial entre as calorosas e didáticas discussões nas aulas de Metodologia em Antropologia, ministradas pelas professoras Claudia Turra Magni e Renata Menasche, que me apropriei de uma série de parâmetros ético-políticos, minimamente já cogitados devido ao meu próprio processo de formação política. Antes mesmo de retornar ao campo, agora como pesquisadora, os dilemas a respeito dos modos de abordagem, a utilização dos instrumentos e técnicas de investigação pretendida, os mecanismos de análise e escrita foram postos em xeque em sala de aula. Foi chamada minha atenção especialmente para o que Roberto Cardoso de Oliveira (2010) trata como os três compromissos ou responsabilidades éticas que permeiam as atividades de pesquisa da/os antropóloga/os, aleatoriamente:

> O compromisso com a verdade e a produção de conhecimento em consonância com os critérios de validade compartilhados na comunidade de pesquisadores; o compromisso com os sujeitos da pesquisa, cujas práticas e representações constituem o foco da investigação – daí a ideia da pesquisa com seres humanos e não em seres humanos; e, por fim, o compromisso com a sociedade e a cidadania, que exige a divulgação dos resultados da pesquisa, usualmente por meio de publicações, e eventualmente demanda a intervenção pública do pesquisador (OLIVEIRA, 2010, p. 27-28).

Deste modo, fica registrado os meus esforços em: empreender uma fundamentação empírica; respeitar as/os minha/meus interlocutora/es; atentar-me ao consentimento destes sujeitos quanto à pesquisa – que ocorreu entre a/os interlocutora/es indiretos como um consentimento implícito, sem necessidade de ponderações em documento, e entre a/os entrevistada/os, a/os interlocutora/es direta/os, por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE); reconhecer que meu compromisso e responsabilidade não acabam com a conclusão da investigação, assim como não começaram com o início da mesma; bem como que, embora não possa controlar recepções e implicações decorrentes dos resultados da pesquisa, em qualquer hipótese me eximirei de intervenções quando do uso indevido de minhas publicações por interesses que ameacem direitos dos sujeitos envolvidos (OLIVEIRA, 2010).

Conforme uma “prática etnográfica politicamente engajada” (PIERRE, 2008) e a “participação observante” (VARGAS, 2008), assumo uma posição de colaboradora do MN – ora reconhecida como militante, por vinculações institucionais anteriores e já não existentes, especificamente a filiação ao Núcleo Akofena – Núcleo de Negras e Negros Estudantes da UFRB. Tal posição é compartilhada com a identidade de pesquisadora, o que nem sempre está evidenciado para todos os sujeitos do “campo-tema” (SPINK, 2003), mas em nenhuma circunstância engano qualquer interlocutor/a, ou busco disfarçar o meu lugar. Apenas não me preocupo em lembrar o tempo todo que, além de tudo, estou ali também como antropóloga (OLIVEIRA, 2010), uma postura profissional e politicamente consequente.

Um dos primeiros dilemas éticos e políticos desta espécie de etnografia “em casa” envolve o uso ou a recusa do anonimato no texto etnográfico, uma vez que, entre suas múltiplas variantes, isto define que tipo de etnografia estou criando (FONSECA, 2008). Não se trata de um mero detalhe técnico como parecia até pouco tempo atrás – vide Malinowski nas Ilhas Trobriandesas. Ou uma questão de pouca importância, como, estranhamente, ocorre entre os atuais debates acirrados em torno da prática antropológica, merecendo no máximo uma rápida nota de rodapé nos textos, ainda que tenhamos perpetuado o uso do TCLE – um artifício legal que protege mais o/a pesquisador/a do que a/o pesquisada/o. O Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por sua vez, favorece o direito ao anonimato do sujeito pesquisado, advogando a “preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais” (FONSECA, 2008).

Muito inspirada a partir das reflexões de Cláudia Fonseca (2008), a minha inclinação para revelação do nome e identidade dos sujeitos desta pesquisa se dá não somente pelo fato da discussão da qual abordo ser do domínio público, e em alguns casos até citar fontes secundárias em que aparecem nomes reais, mas, sobretudo, por entender que neste “campo-tema” a revelação se dá como um valor autoevidente. Ora, a descrição etnográfica quanto mais densa, mais explicita os sujeitos-objetos. Ainda, “devemos reconhecer que o anonimato não é necessariamente visto como sinal de respeito. Pelo contrário, [...] [em certos casos] parece designar justamente as pessoas que têm algo para esconder” (*ibidem*, p. 41).

A orientação que tomo neste sentido não é uma distinção sistemática para situações etnográficas de forma genérica, mas a que melhor se encaixa no meu universo de pesquisa como um todo. Não obstante, em casos bastante específicos

busco não revelar os sujeitos-objetos que enunciam narrativas e posicionalidades as quais avalio como uma problemática ético-política em potencial, ou seja, que possam trazer danos para relações interpessoais. Afinal, ainda que eu as leve em consideração para interpretação e entendimento, publicar dados fornecidos em situações de confissão, desabafo, relatos íntimos que possam vir a causar maiores constrangimentos ou algo do gênero é, no mínimo, antiético (CALDEIRA, 1981).

A essa altura, cabe um diagnóstico: a análise, interpretação e as conclusões desta pesquisa são de minha completa responsabilidade, ainda que meus/minhas entrevistada/os não tenham sido objetos passivos; que eu não tenha pensado sozinha, mas sim no interior de uma "representação coletiva" (OLIVEIRA, 2010); e sendo aproximativa a uma antropologia polifônica, me predispondo a uma perspectiva descolonial de intercurso *com* os sujeitos e não somente *sobre* os sujeitos. É no sentido mesmo de auto-responsabilidade que escrevo a partir da primeira pessoa do singular, uma vocação também amparada no entendimento de que o ato de escrever, a configuração preliminar do produto desse trabalho – moral, política e epistemologicamente delicado, é praticado por excelência no gabinete, conforme uma relativa autonomia no exercício do meu *métier* (OLIVEIRA, 2000).

As condições objetivas e subjetivas da textualização, isto é, de trazer os dados levantados para o plano da reflexividade e construção da narrativa, não deixam de ser muito particulares e bastante complexas, se dão especificamente a partir do lugar que ocupo/reflito. Não se trata necessariamente de um texto intimista ou qualquer pretensão relacionada à autoridade etnográfica clássica, mas significa minha consonância com o que expõe Cardoso de Oliveira (2000), para quem:

> [...] o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: *nós.* É claro que sempre haverá situações em que esse *nós* pode ou deve ser evocado pelo autor. Não deve, contudo, ser o padrão na retórica do texto (p. 30).

A textualização da cultura, aqui em especial das representações sociais (ou de minhas observações sobre elas), exige empenho contínuo no que diz respeito a reflexividade e, como me proponho, no que diz respeito a descolonialidade. Colocar numa perspectiva analítica o que João Pacheco de Oliveira (2013) nomeia de "autorrepresentação da antropologia" – tendo como padrão normativo aquele gênero de análise com retórica tradicionalista – incide em reconhecer que a colonialidade é

a experiência fundante refletida na própria estrutura de pesquisa e atentarmo-nos para quanto este cenário político se alterou nas últimas décadas. Em suas palavras, a "estrutura do poder colonial fornece o solo em que estará enraizado o modo de perceber e objetificar o outro (e as coletividades a que pertence)" (*Ibidem*, p. 55*)*.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, "Evidentemente que, ao elevar a produção do texto em nível de reflexão sobre o escrever, a disciplina está orientando sua caminhada para as instâncias meta-teóricas" (2010, p. 31). Assim, tomo outros hábitos do escrever como objetos de revisão. Talvez logo mais aparente esteja a opção em utilizar a desinência de gênero indicando o feminino e o masculino na flexão de algumas palavras. Em termos gramaticais o uso do "a/o" ou do "o/a" não está incorreto[41], desta forma, substituo o vício da desinência do gênero masculino – o homem – como englobante da "humanidade", "espécie humana", "homens e mulheres", que ocorre sob influência do patriarcado em nossa estrutura linguística e convenções textuais. De início estranhei a estética do texto, mas entendi que este estranhamento – que provavelmente também fará parte do olhar da/os minha/meus leitora/es – tende a ser reflexivo e este é o epicentro do debate, ou, ao menos, o pontapé inicial.

Outra questão a ser destacada são justamente as regras implícitas que regem a relação entre autor/a, sujeito-objeto e leitor/a no texto etnográfico, que, no meu caso, estão totalmente arraigada/os, de modo a reiterarem a função de um/a e de outra/o. Para além do ideal de produzir para academia ou para os meus pares antropólogas e antropólogos, justificado exclusivamente pela relevância científica, assumo o desafio de uma escrita especialmente direcionada aos próprios sujeitos do meu "campo-tema", os que estão envolvidos direta e indiretamente com o processo ou o tema de pesquisa. Entre os mesmos, as cobranças são recorrentes: "essa dissertação eu quero ler". Não obstante, considerando os aspectos de familiaridade deste público com o campo e o bom senso quanto ao número de páginas escritas, optei por produzir uma etnografia mais analítica, que densamente descritiva.

[41]Em diálogo com algumas colegas militantes, filiadas a entidades com pauta voltada para questões de gênero e sexualidade, tomo conhecimento de que certos Movimentos Sociais preferem o uso do "x" no lugar da desinência de gênero, mas a escrita normativa recusa tal prática. Essa escolha está influenciada pelas teorias da pluralidade do gênero, contraposto ao binarismo homem-mulher ou masculino-feminino, já que todxs xs seres humanxs possuem o cromossomo x. Na gramática gerativa e na sociolinguística é até aceitável, mas para uma dissertação, fui aconselhada a não "ousar" tanto. Não posso deixar de citar [e agradecer] especialmente a Rose Cerqueira e Tati Müller pelas explanações nesse sentido.

A produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico a partir de uma pesquisa “em casa” (FONSECA, 2008) são processos genuinamente diferenciados. No tocante da *autoridade etnográfica* – os modos e estratégias para provar o “eu estive lá” e que o que é textualizado é verdadeiro (CLIFFORD, 1998) – marcam-se fases tomadas como paradigmáticas da antropologia*,* a saber: 1 – a da antropologia clássica, ou seja, quando “o etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia os costumes e aquele que era construtor de teorias gerais sobre a humanidade, eram personagens distintos” (CLIFFORD, 1998, p.26). Aqui, ressalta-se a constituição de procedimentos para que as diferenças culturais fossem tiradas do seu contexto original – do “selvagem”, do “nativo”, do “outro” – e trazidas para dentro do mundo dos antropólogos e de suas/seus leitora/es; 2 - a partir de Malinowski, prevalece que o autor tenta traduzir para o leitor a sua experiência em texto. Trata-se de métodos para o entendimento das diferenças, das traduções e formação de justaposições conforme o distanciamento “do outro” e da sua cultura, sob uma espécie de relativismo cultural. Todavia, esta Antropologia Interpretativa não escapa à crítica pós-moderna, pois também retrata “as realidades culturais de outros povos sem colocar sua própria realidade em questão (*Ibidem*, p. 41)”; 3 – Logo, para os pós-modernos, a etnografia precisa ser construída nem como experiência e nem como interpretação de outra realidade, mas sim conforme paradigmas do diálogo. Segundo Cláudia Fonseca (1988), com alternativas basicamente textuais, estes últimos passaram a incorporar no texto um pensamento e uma consciência sobre seus procedimentos, bem como a noção de interpretação sempre provisória e de autoria polifônica em que o/a autor/a é, supostamente, no máximo uma das vozes.

De acordo com James Clifford (1998), entre estes que são categorizados como os modos de *autoridade etnográfica* experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico, “Nenhum é obsoleto, nenhum é puro: há lugar para invenção dentro de cada um destes paradigmas” (*Ibidem,* p. 58). Agora, com o dilema atual relacionado à possível desintegração e à redistribuição do poder colonial, com a ruptura da autoridade monológica, as etnografias deixam de ser produzidas por um tipo genérico de autor/a e de ser dirigidas a um único tipo genérico de leitor/a. “Tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada” (*Ibidem,* p. 19).

Neste meu intercurso etnográfico, um dos paradigmas relacionados à *autoridade etnográfica* trata-se dos procedimentos para escrever em uma linguagem

científica – que é familiar entre a maioria expressiva dos que tomo como sujeitos-objetos – sobre o contexto que se refere as nossas vivências, os nossos conflitos, relações e discernimentos, tendo em pauta dinâmicas político-ético-epistêmicas e metodológicas. Subentendo que seja este um dos paradigmas recorrente entre muita/os da nova geração de pesquisadora/es que falam sobre e a partir do seu lugar social. Logo, apresentam estudos consideravelmente distanciados do padrão dos trabalhos pioneiros da antropologia. Em grande parte são esta/es egressa/os ou ativamente envolvida/os com as diversas manifestações de Movimentos Sociais e expressam uma multiplicidade de interesses temáticos desde a subalternidade[42]. Como expõe Pacheco de Oliveira (2013), esta conjuntura não implica somente a extensão da pesquisa a novos sujeitos, mas a reelaboração de métodos e objetivos, bem como a transformação qualitativa da postura de diferentes atores sociais da relação antropológica, inclusive daqueles que ocupam lugares privilegiados. Trata-se de uma "nova situação etnográfica, em que a comunidade observada e seus porta-vozes discutem os resultados da pesquisa e atribuem novos encargos e papéis àquele que se candidata à condição de seu etnógrafo" (*Ibidem,* p. 67-68).

Logo, haveria de se pensar sobre a interpretação mesma de todo o material levantado em uma pesquisa de tipo qualitativo. Ao compreender e valorizar a oralidade como um dos aspectos expressivos das condições estruturais e conjunturais dos sistemas de valores, normas e símbolos, assumo a análise das representações sociais a partir, principalmente, da apreensão dos discursos, conforme a heterogeneidade entre os grupos e sujeitos que compõem o meu "campo-tema". Segundo Stuart Hall, "Os sistemas de representação são os sistemas de significado pelos quais nós representamos o mundo para nós mesmos e os outros" (2003, p.169). Assim, sua perspectiva é especialmente relevante em dois sentidos: primeiro que, ao ressaltar os "sistemas de significados", atenta-se para dimensão cultural das representações sociais; segundo, ao defender as representações sociais como relacionais, enfatiza sua complexidade e pluralidade, observando que tais construções são fruto de múltiplas determinações, que abarcam questões referentes ao imaginário individual e ao imaginário coletivo em interação com as práticas dos sujeitos sociais no mundo vivido (HALL, 2003). De modo correlacionável, aponta Mary Jane Spink (2000):

[42]Ver páginas 36 e 37 desta Dissertação.

> As representações sociais, enquanto formas de conhecimento, são estruturas cognitivo-afetivas e, desta monta, não podem ser reduzidas apenas ao seu conteúdo cognitivo. Precisam ser entendidas, assim, a partir do contexto que as engendram e a partir de sua funcionalidade nas interações sociais do cotidiano (p. 95-96).

Ora, para interpretar as representações sociais e dar conta de uma totalidade, é preciso conhecer bem os diferentes elementos da vida social e descobrir a relação sistêmica entre os mesmos – "dos padrões residenciais e normas de herança até as atitudes corporais e os critérios estéticos e morais" (FONSECA, 1999, p. 63). É nesse tocante que a associação da técnica de entrevista semiestruturada e o levantamento documental se fazem constitutivos ao método de *participação observante* e da *prática etnográfica politicamente engajada*. Ou seja, confluem-se enquanto aspectos metodológicos com o objetivo de captação dos discursos, mas também de levantamento das estruturas cognitivo-afetivas, das estruturas simbólicas performadas. Certamente me permitiram a abordagem de temas relacionados à emoção, ao sentimento e me propiciaram o tratamento de dados interessantes.

As sutilezas da análise social se dão justamente no vaivém entre as semelhanças das pessoas e as divergências que ressaltam diferentes posicionalidades dentro de um campo de relações (FONSECA, 1999). Aprofundo minha análise, conforme sugere Cláudia Fonseca (1999), situando os meus sujeitos-objetos em um contexto histórico-social e sob um movimento interpretativo (um tipo de representatividade *post ipso facto*), na medida em que reconheço as particularidades dos diferenciados casos, sem sugerir que um ou outro seja mecanicamente representativo da totalidade.

Tomo ainda o reconhecimento da interdisciplinaridade como ponto relevante ao movimento interpretativo aqui em pauta, haja vista que parto do método antropológico, mas arrisco-me em uma correlação especialmente com a teoria sociológica, a história, ou mesmo a psicologia social. Conforme Pacheco Oliveira (2013), incluir genealogias complexas e seletivas implicando diálogos abrangentes com outras áreas de conhecimento faz parte do percurso de diversificação e ampliação crescentes dos campos da antropologia, além de ser uma das vias possíveis para manifestarmos insatisfação diante dos *protocolos operacionais de pesquisa* fundados a partir de uma postura colonial, normatizante e redutora – autorrepresentações mais habituais da disciplina. Ainda que as transformações mais radicais que têm ocorrido nas situações etnográficas nas últimas décadas sejam

pouco ou insuficientemente refletidas, entre demais paradigmas das novas práticas de investigação, “Progressivamente, abre-se um novo campo de estudos para a antropologia, apoiado em outros pressupostos analíticos” (*Ibidem,* p. 62).

A seguir, disponho em ordem alfabética a autodescrição das entrevistadas e dos entrevistados, não com o objetivo de contextualização, isso somente faço conforme o desenrolar de minhas análises empíricas, tendo*,* além do material condensado a partir de entrevistas, tantos outros elementos da *participação observante* que certamente me permitiram o acesso às inevitáveis – e nada repreensíveis – discrepâncias entre discurso e prática (FONSECA, 1999). Mas sim com o objetivo de aproximação do/a leitor/a com parte do universo dos sujeitos relacionados, a da identidade visual e da enunciação de si.

Admito que tenho a prática de pesquisar a imagem do autor ou autora ao explorar sua obra, seja por curiosidade, ou mesmo, e talvez sobretudo, avaliando o que possivelmente a corporeidade e expressividade tem de influente em seu discurso, ou vice-versa. Imagino que este seja um comportamento comum, pelo menos entre pesquisadores/as que entendem o estereótipo e o fenótipo como elementos também determinantes ao fluxo da vida cotidiana, portanto relevante à análise social (e porque não textual?). Bem como, quando leio etnografias ou pesquisas que usam do recurso de entrevistas, de modo semelhante ao que fazemos em relação a personagens literários, costumo criar a imagem dos sujeitos em narrativa conforme a densidade da descrição que o/a autor/a empreende.

Como, em partes, se faz necessário ao entendimento das representações criadas, antes que descrever fenótipos – muitas vezes ambíguos – e possibilitar tantas e diversificadas criações imagéticas, anexo aqui, de modo previamente autorizado, as fotografias[43] da/os minha/meus interlocutora/es direta/os, ou seja, das entrevistadas e dos entrevistados. No intercurso da pesquisa, passei a me questionar como cada um desses sujeitos se apresentaria diante da minha proposta de pesquisa. Logo, inicio os roteiros de entrevista com a seguinte questão: “*Quem é você?”*. As respostas seguem adiante.

[43]A exposição das fotos foi também uma ideia que surgiu a partir do livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC,* de autoria de Verena Albert e Amilcar Araújo Pereira (2007), com um método semelhante de apresentação de entrevistada/os. As fotografias foram retiradas das contas (*perfis*) da/os entrevistada/os em redes sociais.

3.4 As entrevistadas e os entrevistados

Adriane Santos da Silva: *"[...] tenho 21 anos, sou estudante do Instituto Cultural Steve Biko, um cursinho pré-vestibular, que uma das matérias é o CCN (Cidadania e Consciência Negra), que foi um dos motivos que me incentivou a fazer esse cursinho pré-vestibular. Sou uma pessoa bem atrasada nos estudos, pois eu sou muito desligada. Ultimamente eu descobri que tenho déficit de atenção. Então eu sou uma jovem de 21 anos que descobriu que tem déficit de atenção, que foi sabotada a vida inteira. [...] Faço parte do Grupo Resistência Poética. Agora faço parte também de um coletivo de cinema de mulher preta, faço parte de outro coletivo de poesia só de mulheres pretas".*

Aislane Silva Souza: "*Meu nome é Aislane Silva. Na poesia e no teatro eu sou* ***Lane Silva****. Sou poetisa, atriz e arte educadora, tenho 19 anos e conclui o ensino médio e estou aí tentando ver se eu consigo fazer Artes Cênicas, quem sabe (risos). Meus pais, eles são de Inhambupe, um interior aqui da Bahia. Eles foram tentar uma vida fora, foram para São Paulo. Nesse meio termo eu nasci e logo depois eu vim pra cá, eu moro aqui desde os seis anos, nesse bairro aqui de Sussuarana".*

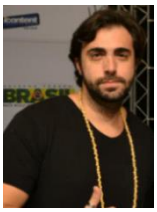
Alane Teixeira Reis: *"Eu sou uma jovem negra, 24 anos de idade, jornalista de um veículo de mídia negra, que é a Revista Afirmativa, um veículo que tem quase dois anos de atuação e que tem como objetivo pautar as demandas da comunidade negra em sua diversidade. Atualmente, além da Revista não faço parte de nenhuma outra organização política. Sou moradora do Nordeste de Amaralina, que é um bairro de periferia daqui, minha família é de Cachoeira, a cidade onde eu tive inserção, tive conhecimento sobre o Movimento Social, sobre o Movimento Social Negro basicamente, [...] foi na Universidade que, a partir do Núcleo de Estudantes Negras e Negros da UFRB, o NNNE, posteriormente Núcleo Akofena, tive acesso ao Movimento Social, ao MN e as discussões mais aprofundadas das relações raciais".*

Aline Nzinga: *"Eu sou jovem, estudante. Na verdade eu me formei, só que a gente nunca diz assim 'não, eu sou formada', a gente sempre se considera estudante ainda. Eu me formei em Ciências Sociais, mas é difícil a gente dizer 'sou socióloga'. Não é difícil? Direto eu me pego... Eu estudei Ciências Sociais ou estou estudando Ciências Sociais? Eu consegui me formar, mas vou continuar estudando. Agora eu não estou com paciência para estudar, não estou mesmo. Estou com a mente muito cansada... Eu moro na Suburbana, sempre morei na Suburbana. Em Periperi, morei em Coutos, Lobato, Uruguai, Plataforma, mas sempre por ali, nunca morei em outro lugar. Agora também moro em Camaçari, mas como meu endereço e lá [na Suburbana] então eu moro lá. Sou negra. Só isso, sabe? Eu sou só isso mesmo [risos]".*

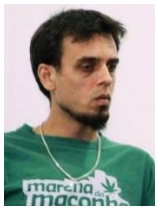
Anaildes Santos de Souza: *"Mais conhecida como* ***Negreiros****, eu sou mulher preta, formada em comunicação pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), agora estou fazendo um curso de produção cultural. Sou poetiza também, poetiza preta. Faço parte do Resistência Poética um pouco depois que ele foi fundado. Tenho 26 anos. Sou a mamãe coruja do Resistência, sou a mais velha".*

Breno Pascal de Lacerda Brito: "*Tenho 29 anos, estou cursando doutorado em Ensino da Filosofia das Ciências, sou formado em biologia pela Universidade Federal [da Bahia]. Nasci em Santo Antônio de Jesus, no interior da Bahia. Minha primeira infância foi no sul da Bahia, a partir dos seis anos até os onze foi no norte de Minas, na cidade de Montes Claros. Depois me mudei para aqui, para Salvador, com onze anos, e desde então moro aqui".*

Davi Nunes dos Reis: "*Davi Nunes é nascido e criado no Cabula, especificamente no centro do Cabula, que é Beirú e Narandiba, minha avó morava no Beirú e minha mãe em Narandiba, passei minha infância nisso. Sou formado em Letras, Letras Vernáculas. Sou escritor, tenho livros de poesia e livro infantil lançados, tenho blog, escrevo artigos também e tenho um trabalho de pesquisa voltado para o Cabula. Pesquiso muito a história do bairro, e escrevo, seja em literatura, ou sejam em textos mais informativos sobre a região, que eu publico em um blog chamado Duque dos Banzos. Atualmente, na Biblioteca Comunitária Zefeireina-Beirú, eu venho com o trabalho de desvendar a história dos bairros, então eu pesquiso e escrevo textos e faço com que a galera conheça um pouco".*



Eduardo Nogueira Soares Filho: *"**Preto Du,** MC, cantor de RAP da banda Simples Reportagem, Salvador-Ba, estudante de Ciência sociais na UFBA também. O Preto Du foi um nome escolhido quando eu era adolescente, quando eu resolvi começar a escrever RAP, cantar RAP, eu achei que deveria ter um nome artístico. Como eu gostava de escrever sobre as questões raciais. Ainda hoje, mas na época era mais forte, era o tema principal das letras. Eu queria um nome que pudesse fazer um convite, um nome que já fosse chamativo, que provocasse já, chamasse à atenção. Então Preto Du nada tem a ver com eu me considerar negro, algo do tipo. O nome é simplesmente para chamar a atenção mesmo. Um cara branco chamado Preto Du, cantando RAP".*



Fabiano Cunha dos Santos: *"Eu sou Fabiano, sou antropólogo, faço doutorado na Universidade Federal [da Bahia]. Sou um ativista também, antiproibicionista, pela legalização das drogas. Basicamente eu sou um acadêmico e ativista".*

Hamilton Oliveira: "*[...] conhecido como **DJ Branco**, primeiro dizer que Branco, porque eu nasci com a cor de pele mais clara da família e minha avó colocou meu apelido de Branco e falou 'Esse é o Branco da Família' e meu primo nasceu um mês depois, negão mesmo e ela colocou o apelido dele de Preto. Então ficou Branco e Preto. Então, como eu sou o primeiro neto e apelido de vó ninguém tira [...]. Ser negro, para mim, é uma questão política. Eu sou do 'Comunicação Militância e Atitude HIP HOP' (CMA HIP HOP), uma organização que trabalha com produção cultural, ações de comunicação social, que nasceu com a proposta de trabalhar só como movimento Hip Hop em 2005, só que hoje a gente trabalha com o Movimento Negro e com movimento social em geral. Eu sou militante do MN e atuei duas gestões no Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra, na última gestão eu fui secretário executivo".*

Hugo dos Santos Dantas: *"Eu sou mais conhecido como **Hugo Pacotinho**. Hugo nem todo mundo conhece, mas eu sou, como diria Marighela, mais um brasileiro que resiste nessa máquina de moer gente que é o nosso país. [...] Então, eu sou mais um que resiste construindo um projeto de luta política que visa a transformação radical da sociedade e com o fim do racismo e da LGBTfobia, entre outras opressões. Quem é negro sente mais ainda na pele, no peito. Em tudo que for possível os negros e negras sofrem muito mais nesse país e no mundo também".*

Joice da Silva Bonfim: "*Meu nome é Joice, tenho 32 anos, nasci no interior da Bahia, em Ipiaú. Vim para Salvador para estudar, fazer cursinho primeiro, depois entrei na faculdade. Na faculdade eu estagiei na AATR [Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais]. Trabalhei também no movimento de pessoas com deficiência, no Projeto Assessoria Jurídica e Políticas Públicas para Pessoas com Deficiência, também no meu processo de estágio. Depois disso trabalhei com a questão das águas no INGÁ [Instituto de Gestão de Águas e Clima], durante um ano. Depois eu fiquei como advogada da AATR. Estou aqui na AATR como advogada desde 2010".*

Jorge Batista Carrano: *"Engraçado, eu nasci Jorge Carrano, trabalhei a vida inteira, sendo Jorge Carrano. E meu avô, Elias Batista, era um negro que tinha um consultório de dentista, [...] Doutor Batistinha, que era o doutor Elias Batista dos Santos. Eu não usava o Batista no nome, passei a usar depois que eu fui começando a me envolver aqui na Bahia. Eu nasci paranaense, na estrada no Paraná, filho de b aiana e pai paranaense. Morei no Rio 20 anos, quando voltei pra cá, fui bater no Opó Afonjá e no Ilê Asipa, a roça de babaegum, de mestre Didi, filho de mãe senhora e aí foi que comecei a resgatar a minha ancestralidade, que eu comecei a entender a coisa do negro, da luta do negro já a partir das roças de candomblé para fora da sociedade. Eu resolvi assumir o Jorge Batista Carrano. Então, Jorge Batista Carrano é um poeta, eu assumidamente sou poeta. Estive publicitário por um tempo, estive homem de marketing por algum tempo, mas hoje sou poeta. Conselheiro de cultura do estado, envolvido nessa coisa, nessas lutas da cultura, principalmente. Porque eu cheguei no Conselho reivindicando um luta sobre o resgate da oralidade e das linguagens identitárias negras e afrodescendentes e eu tenho caminhado em cima disso aí. Representante no Conselho de Salvador e Região Metropolitana, presidente do Colegiado Setorial de Literatura. Mas antes de tudo um poeta, um cronista".*

Kátia Milena Araújo: *"Meu nome é **Sista Kátia**, eu tenho 29 anos. Eu sou de profissão cozinheira vegana, e de vivência e militância sou grafiteira feminista. Mulher gorda e, sei lá, uma pessoa que circula entre vários espaços, tentando colaborar e tentando aprender".*

Larissa Santos Andrade[44]**,** conhecida como **Larissa Fulana de Tal**, nascida em Salvador-BA, é cineasta formada pelo curso de Cinema e Audiovisual da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), liderança do movimento de cinema negro "Tela Preta", ex-militante do Núcleo Akofena – Núcleo de Negras e Negros Estudantes da UFRB. Entre suas obras destacam-se a direção do documentário "Lápis de Cor", que aborda a representação racial no universo infantil e a direção do curta-metragem "Cinzas", uma ficção sobre o drama cotidiano conhecido por qualquer negro pobre urbano do país, baseado no conto homônimo de Davi Nunes.

Maria das Graças Teixeira: *"Eu sou conhecida como **Graça Teixeira**, sou professora da UFBA, do Curso de Museologia, da graduação e da pós-graduação, do PPG Museu-UFBA e coordeno desde 2011 o Museu Afro-brasileiro [MAFRO] também da Universidade Federal da Bahia".*

[44]Como Larissa Fulana de Tal foi a primeira entrevistada, ocorreu que o roteiro de entrevista ainda não havia sido formulado de modo definitivo e a questão de autoapresentação não constava. Portanto, sua descrição foi formulada, além de conforme as menções em entrevista, a partir de informações públicas.

Rilton Santos: *"é um rapaz que ontem completou 20 anos, duas décadas, criado pela tia durante 10 anos, toda infância. Começou a trabalhar com teatro. Eu fiz quatro anos de teatro. Depos de se aprofundar no mundo do teatro, que é apaixonado até hoje, virou poeta, que não deixava de ser junto com o teatro. E militante. Então, Rilton é um homem negro, poeta, ator e militante. E pai, é necessário dizer isso, pai e marido".*

Risonaldo da Silva Cruz: *"Me chamam de **Riso**, tenho 30 anos, trabalho na Universidade Católica na área de TI [Tecnologia da Informação]. Trabalho também com fotografia. Antes de entrar na área de TI, trabalhei durante alguns anos só com fotografia, depois que eu migrei para essa área. Quando eu fiz um curso de eletrônica numa escola técnica, eu acabei indo para esse lado também. Sou de Salvador, minha mãe e meu pai que são cada um de um estado diferente, meu pai é de Sergipe, minha mãe de São Paulo".*

Valdeck Almeida de Jesus: *"Bem, eu sou nascido em Jequié, Bahia, interior. Me mudei para Salvador em 1993, sou funcionário público. Até os 25 anos tive uma vida, como a maioria dos brasileiros, miserável praticamente, sem comida, sem casa, enfim. Um sobrevivente desse destino aí, um dos. E sempre me envolvi com literatura, sempre me envolvi com movimentos sociais. Fui um dos fundadores do primeiro grêmio estudantil livre pós ditadura em Jequié, com mais alguns colegas. Acabei sendo diretor de imprensa, não sabia nem onde ia chegar nessa época, do primeiro jornalzinho livre do grêmio. Por ironia do destino acabei me formando em comunicação, muitos anos depois. Sou poeta, escritor, estou sempre ligado mais com literatura, com poesia, mas me envolvo muito com as emergências: a falta de democracia, a falta de respeito, a falta. De todo tipo de descriminação, de homofobia, racismo, sempre me envolvo direta e indiretamente. Sou um cidadão, acho que estou me conscientizando, a gente nunca está realmente consciente, acho que isso é um trabalho para a vida inteira e até depois da vida, é isso".*

3.5 Transcritos autoetnográficos: *Strip-tease* de uma identidade racial

> "[...] eu era uma espécie de mestiço da colonização, que compreendia a todos porque não pertencia totalmente a ninguém" (MEMMI, 1957).

Não há ineditismo de minha parte quanto a este empreendimento de revelar o meu lugar de enunciação. Ao certo, quem acompanha minha produção sobre branquitude lê em meus escritos a pessoa que sou, os meus processos de autoconhecimento e autorreflexão, uma vez que me esforço em comunicar de forma direta, tanto quanto possível, as implicações de elementos subjetivos, alguns até mais íntimos. Não obstante, tenho enunciado que a inquietação proporcionada por três impulsos – militância antirracista, relacionamento interracial e construção de uma identidade racial branca – aleatoriamente e de forma dialógica, possibilitaram, a partir de 2010, o início de um levantamento bibliográfico acerca de pesquisas no

âmbito das Ciências Humanas que investigassem questões referentes às hierarquias raciais, sobretudo, a partir do recorte da branquitude.

Ou seja, desde o início a minha propensão em estudar os elementos psíquicos, econômicos, sociais e culturais do/a branco/a foi à busca de elementos que me oferecessem subsídio à construção da minha própria identidade racial. Isto, de fato, me torna mais sensível, mais "afetada"[45] em relação ao que apreendo, ainda que esteja predisposta a submeter-me a um processo difícil e talvez muitas vezes não alcançável de estranhamento daquilo que me é familiar. Todavia, mesmo sendo parte do que tomo como objeto-sujeito de estudo, mesmo eu sendo meu próprio objeto-sujeito de estudo, compreendo, de acordo com Osmundo Pinho (2008), que a experiência biográfica que apresento aqui, esse desajeitado *strip-tease,* deve ser, antes, considerada como um instrumento de reflexão, não como um objeto de reflexão. Conforme Pinho, espero "que este procedimento não seja interpretado como 'confessionalismo'" (*Ibidem,* p. 9), até porque tomo nota de um vasto e variado campo de produções nas quais podemos nos referenciar, seja a partir da perspectiva de "socioanálise" ou de "socioanálise *tout court*" (BOURDIEU, 2002), da "bio-epistemologia" (MALOMALO, 2010), do "discurso localizado" (ROSALDO, 1989), da "geopolítica" e "corpo-política do conhecimento" (GROSFÓGUEL, 2007), ou mesmo a partir do método antropológico da autoetnografia, uma vez que,

> [...] o termo sugere pensá-la como descrições narrativas de si-mesmo, etnografia de si-mesmo, autobiografia etnográfica, etnografia autointerpretativa, etnografia introspectiva e narrativa pessoal etnográfica. Este leque de descritores representa a aproximação entre o sujeito pesquisador e o objeto que pesquisa (BOSSLE, 2008, p. 110-111).

Falar da configuração do lugar de branca, e a partir deste lugar, pode significar uma ruptura com o "pacto narcísico" de transpor-se invisível e universal, tal como aponta Maria Silva Bento (2002b). Entretanto, talvez isto fosse mais simples, ou até menos desconfortável, se a minha identidade racial não fosse questionada o tempo todo, se a configuração do meu lugar não fosse tão ambíguo, híbrido e inseguro. Quando afirmo uma identidade racial branca, construída a partir de uma relação dialética entre sujeitos do MN, ponho em xeque uma série de dúvidas e inconstâncias, levando em consideração que sou o resultado, talvez não tão feliz, do processo de embranquecimento racial via miscigenação – filha de uma relação

[45]Ver: FAVRET-SAADA, 2005.

interracial entre uma mulher negra e um homem branco (um homem branco entre aspas[46], digamos). Assim sendo, sou daquela/es da linha racial não nítida que, ouso dizer, assume sua raça/cor a partir do que lhe é conveniente e estratégico, mas também conforme o processo de *letramento racial* em que, via de regra, as classificações sociorraciais existem antes mesmo da autoidentificação do sujeito.

Entender e fazer-me entender neste processo não foi e não é fácil, talvez seja uma demanda para vida toda. Mas a "opção" em fortalecer o discurso e a prática enquanto branca antirracista se deu a partir da minha história de militância no Núcleo Akofena, onde me formei politicamente e onde foi legitimado o meu espaço de luta. Foi com os quais aprendi que para quem é preta/o não há "opção". Justamente com o desafio em estabelecer uma aliança antirracista que me deparei com o conflito de definição de uma identidade racial. Por um lado negava-me a construção de uma acepção mestiça, pela carga politicamente negativa da mestiçagem, por outro me controvertia sob uma espécie de debate *boomerang* entre ser negra ou branca. Como um dos aspectos constitutivos à construção ou fortalecimento de uma identidade, as representações sociais são, para mim, dois pesos, duas medidas e sempre um motim. Entre ciclos de formação, discussões em reuniões ou mesa de bar, bem como no processo de construção desta pesquisa, nas idas a campo, especialmente durante a realização de entrevistas, por vezes instauraram-se contestações contrárias, cada lado muito bem justificável.

Sobre o meu lado, tal qual me custa argumentá-lo, firma-se (ou tento firmar) na análise cotidiana das relações raciais que me vejo envolvida desde a infância. Quando recorro à memória posso mencionar o despertar e a compreensão dos privilégios de ter sido a "mais clarinha" num universo periférico que é o bairro do Curuzu, na Liberdade, conhecido popularmente como o mais negro de Salvador – há quem diga ser o maior bairro negro fora de África (SEIXAS, 2015). As experiências de ser cuidada e zelada de modo especial, por exemplo. Quando todas as crianças voltavam para casa sozinhas depois de uma festa de aniversário, a mim cabia a atenção de ser acompanhada, de preferência por algum familiar próximo da/o aniversariante, bem como existia a cautela em se certificarem se comi, bebi, me diverti. Ações que, hoje entendo, refletem uma espécie de tratamento concernente aos que são "de fora", diferenciada/os ou privilegiada/os. De acordo com meu

[46]Ver o tópico 5.2 desta Dissertação.

contexto sociofamiliar, nada além da brancura relativizada dos fenótipos, especificamente do meu e o do meu pai (que também nasceu e cresceu ali e é filho de uma relação interracial), explica tal tratamento.

Minha vida escolar, neste mesmo bairro até os 15 anos, também me é referencial de apreensões neste sentido, como o fato de ter sido rainha de festa junina duas vezes em uma escola de Ensino Fundamental I em que estudei quatro anos consecutivos, quando muitas das minhas amigas mais retintas não foram se quer cogitadas. Ou ainda, já no Ensino Fundamental II, em outra escola, ter-me ocorrido a distinção de representar N. Sr.ª Aparecida em comemoração ao Dia das Mães. São estes alguns dos relatos que dimensiono como expressões das representações sociais criadas sobre um corpo branco, ainda que branco-mestiço. Tratando-se do ideal de beleza, de pureza, de santidade, o protagonismo é corriqueiramente concedido/ocupado pela/o não-negra/o, mesmo quando a conjuntura racial é expressivamente de negras/o. Mesmo quando o papel representativo nos pareça vir a ser mais realístico se expresso por uma negra. Ora, ainda que cientificamente tenha-se deposto esta tese, N. Sr.ª Aparecida está no ideário popular como uma santa negra, quiçá a única imagem de santa negra reproduzida no Brasil.

Por outro lado, outras vivências me fizeram interpretar que não sou tão clarinha assim. Minha mãe volta e meia saúda o meu nascimento com uma afetuosa ironia: “quando te peguei no colo pela primeira vez, disse ao médico: ‘esse nariz-que-o-boi-pisou é meu. É minha filha mesmo! Ah, esse nosso nariz de batata’”. Na fase de progressão da vaidade, lamentava a má sorte de não ter os cabelos lisos como o de meu pai. Gostava quando mainha comprava shampoo de camomila para clareá-los. Buscando ajustar-me à brancura, o quanto possível fosse, queimei consideravelmente seu lençol novo ao utilizar o ferro de passar roupa quente em uma mecha humedecida com amônia e água oxigenada volume 40. Ensaiei de modo desastroso a primeira tentativa de ser lisa e loira. Com pouco mais idade era mesmo minha mãe quem brigava com uma prima pelo fato desta ter-me aplicado um produto químico para relaxamento capilar. Enquanto uma justificava o uso para amansar e controlar o volume, “foi apenas na raiz” – dizia, a outra com a autoridade materna que lhe cabia, retrucava: “o cabelo de minha filha não precisa disso”. Logo depois, enfim minha mãe apoiou-me na empreitada de alisamento. Passei poucos anos satisfeita com aquela estética tão, tão desejada.

Não me sinto apta para avaliar com precisão os efeitos destes e alguns outros episódios contraditórios e complexos no que tange a raça/cor em minha personalidade. Todavia, em termos de autoestima, julgo que não tenham a negativado, certamente um dos condicionantes tenha sido a cor da pele.

É somente da fase de iniciação à vida acadêmica a recordação mais nítida sobre uma espécie de "posição marginalizada" entre as minhas relações sociorraciais, quando tenho, com 18 anos, a oportunidade de me apresentar e vivenciar o "mundo branco", ao ser aprovada enquanto bolsista integral do PROUNI[47], no Curso de Engenharia Civil em uma das universidades mais onerosas do Município. Ou seja, naquele espaço, "o outro" com quem me relacionava não era mais o sujeito negro, mas o sujeito branco dotado de todos os privilégios da branquitude, uma espécie de branco padrão com o qual eu não conseguia, sendo a recíproca verdadeira, estabelecer qualquer interação.

Quem em Salvador estava/está condicionada/o a custear cerca de 1.350,00 reais por mês referente ao valor da mensalidade de um curso superior? Além do mais, eu era uma das três mulheres de uma turma de aproximadamente 30 pessoas, a única bolsista e oriunda de escola pública. Habitualmente não falava, não me expressava, no extremo nem estava ali. Desisti do Curso antes mesmo de concluir o primeiro semestre. Neste caso, confesso, não consigo identificar categoricamente se pela minha posição de classe econômica, pelas características fenotípicas que carrego, pelos traços comportamentais. Provavelmente, por tudo isso que se expressa de modo imbricado. O fato é que eu não era reconhecida como daquele lugar, havia uma hostilidade que fazia me sentir inferiorizada como nunca antes, além da enorme dificuldade em acompanhar o processo de aprendizagem de pessoas que estudaram nas melhores e mais estruturadas escolas a vida inteira.

Esta vivência eu só reflito de tal forma quando saio da Bahia e vou fazer o mestrado na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul. Trata-se do segundo marco de deslocamento de um universo majoritariamente negro, para um universo majoritariamente branco. O sentimento é muito aproximativo em relação a esses dois momentos, muito distintos inclusive pela minha maturidade, pela forma de ver e

[47]"Programa do Ministério da Educação, criado pelo Governo Federal em 2004, que oferece bolsas de estudo integrais e parciais (50%) em instituições privadas de educação superior, em cursos de graduação e sequenciais de formação específica, a estudantes brasileiros sem diploma de nível superior" (BRASIL, 2016, *online*).

estar no mundo e também por questões geográficas e culturais, mas digo aproximativo no sentido de estranhamentos recíprocos.

Em 2014, no período de dez meses de morada no estado do Rio Grande do Sul, eu só realmente me senti familiarizada quando passei a me aproximar do MN em Porto Alegre, onde fui recebida inquestionavelmente como negra. Foi exatamente o primeiro espaço comumente racializado do qual participei sem que tenham antes questionado a minha identidade direta ou indiretamente. Por outro lado, estrategicamente não fazia questão de afirmar-me racialmente, tanto que desconfio que muitas das pessoas com as quais construí laços políticos, mas também fraternos, nem cogitam a ideia de eu apresentar uma identidade branca. Provavelmente o tal modo de receptividade naqueles espaços, especialmente nas agendas de construção da II Marcha Internacional Contra o Genocídio do Povo Negro, tenha ocorrido pelas referências que mediaram os primeiros contatos, pelas diferenciações dos critérios de identificação racial da/os gaúcha/os, pelas representações relacionadas à baianidade, por minhas perspectivas e expressões enquanto militante, ou mesmo pelo fenótipo.

Ser a “café-com-leite – mais leite” configurou-se entre os condicionantes de uma série de signos e significados que até dado momento não forçaram reconhecer-me racialmente. Foi o processo de inserção universitária o motim para a elaboração de uma posicionalidade racial, logo, me declarava como parda – isto antes da minha integração ao Núcleo Akofena. Em seguida, confluente ao processo de *letramento racial,* construir uma identidade branca aparentava-me menos desconfortável, pois, antes “*ser”* uma negra alienada, do que uma pessoa branca se apropriando de modo ilegítimo de uma identidade negra. De um ponto de vista holístico, nunca fui nem uma, nem outra entre essas possíveis representações, mas sim a materialidade de algo que as teorias sobre raça, identidade e hierarquias raciais não conseguiram dar conta, muito menos a política racial do Movimento Negro ou do Estado brasileiro.

Encontro-me, amiúde, em uma condição de anamnese, em que flashes de memória se apresentam de modo gradativo. Pesquisar sobre um objeto que nos desnuda é de fato uma experiência profundamente autorreflexiva e no mínimo inquietante. Cada vez, mais me certifico que existe uma série de episódios na minha vida que evidenciam o paradoxo do “ser – aparentemente – mestiça/o com pele clara/branca”. Não obstante, o questionamento que tenho refletido, primeiramente relacionado ao meu retorno à Bahia, em seguida relacionado à finalização desta

pesquisa, é o seguinte: Quem é Joyce agora? Branca ou negra? Um questionamento frequentemente feito por mim, pela/os que acompanham meu processo político/produtivo e, provavelmente, pela/os minha/meus leitora/es. O que muda nessa história toda? Ou não muda?

Tendo em vista que “todo o conhecimento científico é autoconhecimento.” (SANTOS, 2003b, p. 19), é bem verdade que cada vez que objetifico racionalidades, mais me aproprio da minha realidade, tomo mais entendimento sobre o lugar que ocupo e o sujeito que sou, sobre o sujeito que me transformo. Logo, não sob qualquer espécie de súbita consciência, mas entre a reflexão e a introspecção tanto intelectual quanto emocional, entre diálogos, saídas, retornos, resistências e superações, concordo com pessoas que me alertaram sobre a minha relutância em assumir que o *“meu problema*” não é “simplesmente” a construção de uma identidade racial branca antirracista, mas sim a tentativa de configuração de uma identidade a partir do *modo de pensar da razão dual racial* que nem sempre enquadra, de maneira evidente, uma série de sujeitos e possíveis identidades.

Uma das questões relevantes é que o/a brasileiro/a branco/a se sente cada vez mais confortável em considerar a miscigenação, em reconhecer o “pé na senzala” ou “desenterrar a avó preta”, mas isso não ausenta o poder e/ou os privilégios da/o mesma/o. O racismo brasileiro não se concretiza em genética, em ancestralidade, na “gota de sangue”. Se reconfigura nas relações do olhar, da estética, sobretudo e todas as coisas da cor da pele. O nosso racismo é estruturalmente epidérmico, *melaninocrático*, *pigmentocrático, colorista*, em que a aparência “mestiça-clara” representa também valor de brancura. Sobre esse paradoxo, tomo a contextualização de Liv Sovik (2009) como elementar:

> Entre as rainhas [das Escolas de Samba], muitas são louras, mas sempre está presente a quase branca ou a não branca: Juliana Paes, Luma de Oliveira. Ou seja, o fato de o poder econômico e político ser quase homogeneamente branco e, ao mesmo tempo, os meios de comunicação veicularem representações da convivência racial demonstram que o imaginário da pureza branca, associado a regimes de segregação, não é o único a corresponder a uma sociedade com uma classe dominante branca: um conjunto multifacetado de imagens e discursos sobre a mistura também pode preservar seu poder (p. 37).

Enquanto ponte, devemos ponderar o contínuo gradual de cores e entender que a/ao mestiça/o de pele clara cabem os privilégios raciais de acordo com sua aproximação fenotípica ao grupo branco. Toda minha socialização, familiar, escolar,

de bairro/comunidade foi, e permanece sendo, majoritariamente entre os/a negros/a e sendo a mais clara, ora a menos escura, noto-me diferenciada em relação à negritude e suas implicações raciais. As hierarquias fenotípicas são as mais ambíguas possíveis. Conforme Kabenguele Munanga (2008):

> Ela permeia tanto a reflexão do estudioso do tema como o próprio viver das pessoas que, cotidiana ou institucionalmente enfrentam a pluralidade étnica brasileira. O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência é fatal, num país onde ele é de início indefinido (p. 119).

Sendo mestiça/o, os símbolos raciais serão sempre “um e outro”, o “mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer” (MUNANGA, 2008). É justamente neste não lugar, ou neste *entre-lugar*, concebido à posicionalidade mestiça, é entre a hierarquia interna de cada categoria racial que se estabelece a grande quantidade de termos e significados que os/a brasileiros/a se apropriam para relacionarem a variação entre os dois extremos – branca/o e negra/o, bem como é quando se constitui a zona de conflitos entre claro e escuro, bom e ruim, enaltecido e renegado. Dito isto, não apenas na condição de contraposição entre branco e negro aloca-se o discurso, ou a discussão, de submissão, de poder e/ou privilégios, mas também, partindo de uma lógica dual, entre a/os própria/os negra/os e a/os própria/os branca/os.

Quando afirmo que este é o “*meu problema”*, quero dizer que é o problema localizado a partir da autoetnografia, que por sua vez é um dos resultados desta pesquisa, mas não é a pesquisa em si. Logo, devo informar sobre limitações neste sentido. Eu não dou conta do paradigma do/a mestiço/a. Este de fato não se configurou enquanto problema de pesquisa, já que de início busquei fugir tanto quanto possível desta perspectiva. Todavia, na medida em que surge no campo empírico como ponto problemático, eu busco sim contextualizá-lo, reconhecendo de início que há falta de perspectivas, no Brasil, que consigam superar a centralidade do debate a partir das obras de Gilberto Freyre e seus dissidentes, que consigam tratar dessa questão sem reducionismos binaristas que tem a/o mestiça/o como produto do paraíso ou do inferno racial. Bem como procuro correlacionar referências que possam me auxiliar em uma problematização fundada a partir da descolonialidade do ser, do saber e do poder. Penso que, em todo caso, a nossa prioridade não deva ser a construção ou reconstrução de identidades, mas sim a extinção do racismo – ou melhor, do “sistema-mundo / patriarcal / capitalista /

colonial / moderno" (GROSFÓGUEL, 2008). Trata-se da, talvez utópica, liberdade de ser ou não ser o que quisermos (FANON, 2008).

Esta tomada de consciência sobre os limites da pesquisa, em especial sobre os limites da relação entre a autoetnografia e a etnografia como um todo – espécie de "bricolagem metodológica" (FORTIN, 2010), vem também da cautela em relação a um possível narcisismo, lembrando que voltar-me para o meu lugar não significa permanecer aqui, mas fazer disto um dos pontos reflexivos para uma compreensão maior (FORTIN, 2010), rompendo com qualquer pretensão em ser um sujeito unívoco, estável, metafísico, com autoridade etnográfica e distanciamentos acríticos. Pelo contrário, busco elencar a construção de visões complexas e dinâmicas, que possam permitir a percepção do que envolve nossas identificações e representações.

3.6 Os critérios etnográficos de identificação racial

Reconhecer a/os negra/os como sujeitos da história e protagonistas no processo de conhecimento enquanto uma possibilidade de constituição de um "pensamento crítico desde a subalternidade" (MALDONADO-TORRES, 2006) é um *lócus* epistemológico potencialmente descolonial[48]. Contraposto aos cânones tradicionais que se fazem hegemônicos, desafio-me em relacionar as formas de pensamento, cosmologia e sociabilidade dos sujeitos negros, mais especificamente a partir dos discursos e narrativas de lideranças de MN no Brasil, de modo geral, e de militantes e ativistas de Salvador de modo específico. Arrisco-me em pensar "com" e não somente "sobre" estes corpos e lugares, talvez até de forma pretensiosa.

Logo, nesta que considero a primeira fase de entrevistas, volto-me para negras e negros que são promotora/es de parte significativa da agenda de ações do MN em Salvador-BA. De acordo com a minha "familiaridade" com o "campo-tema", a possibilidade de desconsiderar alguma figura potencialmente importante seria remota. Contudo, ao compreender que o processo de seleção e delimitação dos

[48]Ver Capítulo I.

sujeitos possui uma centralidade, sendo imprescindível a determinação de uma coerência metodológica, utilizei, assim como para a segunda fase de entrevistas, do aporte do “sistema de rede”, em que, “De um modo geral, as pessoas indicadas pelo “ego” sugerem que se procurem outras ou fazem referência a sujeitos importantes no setor e assim se vai, sucessivamente, amealhando novos ‘informantes’” (DUARTE, 2000, p.4).

Supostamente alcanço a finalização da primeira fase havendo realizado oito entrevistas, inicialmente com três interlocutores com os quais já me relacionava de modo político e íntimo, que são Alane Reis, Davi Nunes e Larissa Fulana de Tal. Conforme suas indicações e/ou de outras militantes ou ativistas do meu campo-tema – pessoas com as quais tenho afinidade e conversava sobre a pesquisa, entro em contato e realizo entrevistas com Adriane da Silva, Aline Nzinga, Anaildes de Souza (Negreiros), Hamilton Oliveira (Dj Branco) e Rilton Santos. Em geral, além de contar com a minha espécie de “*feling* antropológico”, são estes os meus informantes quanto as/aos primeira/os entrevistada/os da segunda fase.

A divisão da/os entrevistada/os em fases, ou o grupo de negra/os e o grupo de branca/os, se deu enquanto método para o alcance de objetivos distintos. O roteiro de entrevista aplicado ao primeiro grupo relacionava-se ao alcance das seguintes análises: as representações sociais da/os negra/os sobre a branquitude; os discursos e posicionalidades sobre o/a branco/a antirracista; e as possibilidades e tipos de aliança política. Já o segundo roteiro focava apreensões quanto ao processo de identificação racial da/o branca/o que se propõe antirracista, bem como quanto as representações sociais sobre a branquitude, sobre o racismo e sobre o antirracismo. Todavia, nas primeiras entrevistas realizadas com o segundo grupo ocorre o fato de alguns da/os indicada/os como branco/as se autoidentificarem como negra/os. Segundo Rafael Guerreiro Osório (2003),

> Existem basicamente três métodos de identificação racial, que podem ser aplicados como variantes. O primeiro é a auto-atribuição de pertença, no qual o próprio sujeito da classificação escolhe o grupo do qual se considera membro. O segundo é a heteroatribuição de pertença, no qual outra pessoa define o grupo do sujeito. O terceiro método é a identificação de grandes grupos populacionais dos quais provieram os ascendentes próximos por meio de técnicas biológicas, como a análise do DNA. Não há como garantir congruência entre as classificações dos sujeitos obtidas mediante a aplicação desses métodos. Todavia, é razoável esperar convergência quando os sujeitos da classificação se apresentarem de forma próxima ao estereótipo de um grupo, e o contrário se forem indivíduos na fronteira entre dois grupos” (p. 6-7).

Neste caso, me deparo com dissensões entre a auto-atribuição de pertença e a heteroatribuição de pertença. Em outras palavras, o dilema entre a identificação e as representações sociais, a expressão em uma relação conflituosa quando a concepção do indivíduo é destoante das imposições da sociedade ou de determinados grupos sociais. É bem verdade que a/os interlocutora/es que indicaram tais sujeitos já reconheciam este dilema e em alguma medida o problematizaram.

Entre os casos existem especificidades que merecem cauteloso tratamento. Das quatro pessoas que se enquadram na situação, três aceitaram participar da pesquisa: Hugo Santos (Pacotinho), Lane Silva e Joice Bonfim. Pacotinho e Lane tratam-se de sujeitos com fenótipo mestiço que, como eu, encontram-se na fronteira da dualidade branco-negro, portanto, como afirma Osório (2003), é razoável o surgimento de divergências. Estes se identificam como pessoas negras, mas reconhecem serem tratada/os socialmente de modo diferenciado em relação às pessoas pretas “retintas”, bem como em relação às pessoas dotadas de maior valor de brancura. Pacotinho afirma que a sua configuração fenotípica permite-lhe uma posição de escolha entre ser branco ou ser negro, mas, um dos parâmetros decisivos para fundamentação de sua identidade racial é justamente o seu processo de sociabilidade/familiaridade entre a/os negra/os.

Joice, por sua vez, fenotipicamente apresenta menos elementos de sua ascendência negra direta (segundo a mesma, seu pai é um homem negro – filho de uma mulher indígena com um homem negro e sua mãe é uma mulher branca). Em seu discurso, pareceu-me mais confusa. No início da entrevista me diz não se afirmar enquanto negra, mas também não se afirmar branca, ainda que reconheça que, em Salvador – enfatiza, certamente as pessoas a encaram como branca. Relata sentir-se insegura, mas, sobretudo constrangida em assimilar uma identidade racial que representa poder e opressão. Então, declara-se ao IBGE parda (“cor de papel”, ironiza). Os conflitos na construção de sua identidade racial a partir da dualidade branca/o-negra/o são ligeiramente aparentes em toda a entrevista. Ressalto, mais uma vez, que a/o mestiça/o, a partir da razão dual racial, encontra-se em terreno arenoso, tão quanto aquele que atualmente o toma como sujeito-objeto. Ainda que eu a/o aborde conforme sua emergência no meu campo-tema, maiores aprofundamentos demandam tempo para internalização, compreensão e, quem sabe, uma resolução minimamente satisfatória.

A quarta possível interlocutora entre estes parâmetros de dissensões entre a auto-atribuição de pertença e a heteroatribuição de pertença, embora não tenha se recusado prontamente, primeiro estabeleceu condicionantes para realização da entrevista, exigindo solicitações formais da Universidade através da pessoa da minha orientadora, justificando ser um dos parâmetros éticos de quem se propõe a entrevistar uma professora universitária. Segundo, suponho que tenha ignorado outras tentativas de comunicação, já que não tive mais respostas a partir do contato via e-mail. Sendo uma das pessoas mais indicadas para pesquisa, em espaços públicos esta se identifica como negra e, de tal forma, utiliza de elementos político-culturais – expressamente a partir do uso cotidiano de turbantes e comercialização de livro a respeito, bem como ao assumir cargos e posições de representatividade negra, inclusive na Organização das Nações Unidas. A questão é que, como expõe não somente grande parte da/os entrevistada/os negra/os e branca/os, mas também outra/os interlocutora/es do meu "campo-tema", conforme o seu fenótipo (pele branca, olhos claros, cabelos lisos, traços finos), a sua condição social e o seu comportamento de classe (ou até mesmo racial), comumente constata-se uma pessoa branca sem discernimento ou, no limite, *"espoliadora da cultura negra"*. Mas isto, não de forma consensual, já que outra/os negra/os legitimam-na, até mesmo militantes e/ou ativistas.

Nesse ponto, impulsos, sentimentos e emoções – sobretudo angústia e ansiedade – são elementos com forte presença, haja vista a minha autoetnografia. Com base em discussões produtivas entre orientanda, orientadora e coorientadora, levo-me a racionalizar equações como: A "opção" desta/es interlocutora/es é a nível de um resgate político/racional a partir de traços fenotípicos, sociabilidade e familiaridade com o ser negra/o? Sua identificação é uma fuga da identidade branca/o pela dificuldade em lidar com ela? É uma postura consciente ou até mesmo interesseira no sentido de apropriação cultural e política? É uma tentativa de substancializar o ser negra/o conforme o reconhecimento de uma ascendência mesmo que fenotipicamente e socialmente apagada? É tudo isso junto? Ou um fator ou outro irá preponderar?

À medida que trato do material produzido de acordo com a realização de 19 entrevistas com militantes, ativistas e/ou colaboradores do MN, tento cumprir com a tarefa urgente da/o antropóloga/o pôr em pauta discursos que possam chacoalhar as narrativas hegemônicas (FONSECA, 2008), e também as pretensiosamente contra-

hegemônicas. Nesse sentido, busco problematizar e confrontar as diversas perspectivas e parâmetros de identificação e representações raciais, em especial, e de modo desafiador, a partir do pensamento descolonial.

Conforme Osmundo Pinho, “Uns produzem leituras sobre os Outros, os Outros lêem a si mesmos e a seus intérpretes no espelho multi-refratado da raça” (2008, p.3). Prontamente, deixo evidenciado que critérios de identificação racial vêm à tona em amplo sentido, seja no olhar da/os interlocutora/es acerca da minha posicionalidade racial; na minha aplicação de variantes, a partir também do meu próprio processo de identificação racial; no momento em que cada interlocutor/a se identifica e identifica “a/o outra/o”; quando indicam um sujeito enquanto branco, sabendo da sua identificação como negro; e, provavelmente, no momento em que a/o minha/meu leitor/a tem acesso ao texto, quando cada qual dimensionará os seus próprios critérios, fundamentados cientificamente ou não, politicamente ou não.

3.7 Paridades e assimetrias em campo

Uma das experiências interessantes que tenho vivido é justamente o questionamento de algumas pessoas próximas quanto aos critérios de identificação racial que tenho utilizado cotidianamente, para além da pesquisa. De algum modo, virei qualquer qualidade de perita da raça, em que, sobretudo aquele/as que estão na condição de dúvida se sentem à vontade para recorrer às minhas reflexões. Mal sabendo muita/os, que este tem sido um ponto paradigmático em minha empreitada científica e política. Muito embora, os diálogos tenham sido importantes para problematizações a respeito das representações que criamos em torno da raça e da identidade racial. Durante muitas das entrevistas, em algum momento meu/minha interlocutor/a também assume esse posicionamento de questionamentos a respeito da minha concepção sobre determinadas questões, mas, de modo recorrente, sobre a minha autorreflexão racial, a minha identidade.

Fiz entrevista em que, antes do momento da gravação, o entrevistado me convidou para um “bate papo” mais informal. Segundo o mesmo assim o faria entender com quem estava conversando e quem o analisaria. A pergunta central de DJ Branco foi: “me diga como é que você se enxerga, Joyce. Como é que você

chegou a fazer essa pesquisa?*".* A minha leitura a respeito desta indagação introdutória é que se trata – como na maioria das vezes em que a entrevista foi o primeiro contato com o/a interlocutor/a – de uma tentativa de mapeamento para o entendimento sobre a nossa interação adiante. Ou seja, se partiríamos de uma perspectiva racial simétrica ou assimétrica, além de, lógico, ser um empenho em resguardar-se conforme a tentativa de compreensão da minha real intencionalidade.

No primeiro contato com Adriane, por exemplo, no início da conversa, em tom de retórica, ela me questionou: *"Você é branca, Joyce!?"*. A respondi conforme aproximações ao que transcorro em meu texto autoetnográfico, assim como o fiz ao responder as questões de DJ Branco. No decorrer da entrevista, Adriane chegou a recitar uma passagem da letra do RAP "Sucrilhos", de Criolo Doido: *"Cientista social, Casas Bahia e tragédia gosta de favelado mais que Nutella"*. Compreendi a problematização e busquei retomar a entrevista, que, neste caso, foi coletiva[49] e a interação com os outros dois interlocutores – Negreiros e Rilton – favoreceu a descontração (rimos – eu de modo um tanto desconcertado). Mesmo durante o roteiro, com o gravador ligado, procurei o desenvolvimento de um momento dialético, argumentativo na medida em que também me direcionaram indagações – a maioria em relação ao meu lugar, minha família, minha formação política e profissional, os meus interesses e experiências, etc.

Alcançamos a oportunidade de conversar de modo desprendido, mantendo a linha da franqueza. No final do roteiro, quando pergunto: "*Vocês podem citar pessoas brancas de destaque na luta antirracista?*", Adriane, agora em tom de ironia, responde: *"conheço: Joyce Souza*". Entre as minhas melhores expectativas, acredito que tenham desconstruído[50] muito das representações sobre o papel que eu estava ali ocupando, além de uma antropóloga (cientista social) – e para a aparente surpresa de Adriane, com formação em Serviço Social –, ocupava o papel de sujeito politizado, de militante e, como ele/as, de origem periférica. Nisto incide

[49]Adriane, Negreiros e Rilton fazem parte do mesmo coletivo, o Grupo Resistência Poética. Ao realizar o primeiro contato com Adriane, fazendo o convite para a pesquisa, ela sugeriu que levaria outras pessoas e eu aceitei que a entrevista fosse coletiva, desde que fizéssemos no máximo com três pessoas, por questão de tempo, organização das falas e análise do discurso.

[50]Em geral, a relação de entrevista é basicamente uma relação de aprendizagem, de construções e desconstruções. Conforme Teresa Caldeira, "tanto o pesquisador quanto o entrevistado descobrem, aprendem, refletem. A informação produzida – a entrevista gravada, por exemplo – é o resultado dessa troca, dessa aprendizagem comum onde podem ter interferido os mais variados elementos, e não pode ser produzida duas vezes da mesma maneira, uma vez que é resultado de uma relação e da maneira como ela se dá" (1981, p. 345).

que, “no momento da realização do campo da pesquisa, pesquisadores e pesquisados olham-se por meio de uma lente racializada, mesmo que tacitamente” (SCHUCMAN; COSTA & CARDOSO, 2012, p. 17). Nos meus casos, em termos de racialização, nada – ou quase nada – formulou-se tacitamente, muito pelo recorte da pesquisa, do perfil da pesquisadora e da/os pesquisada/os.

Já entre as entrevistas realizadas com interlocutora/es familiarizada/os com a minha história de vida e/ou formação política, o diálogo ocorreu com segurança e tranquilidade do início ao fim, sem tanta necessidade de explicações da minha parte. Por outro lado, as pessoas, quanto mais familiarizadas, chegam a apostar – aí sim por vezes tacitamente – que, ao findar a pesquisa, realocarei meu discurso e minha identidade racial de um extremo ao outro, passando a identificar-me como negra. Para mesma questão que faço a Adriane – e a todo/as demais entrevistada/os – sobre o reconhecimento de pessoas brancas de destaque na luta antirracista, Alane cita alguns sujeitos e em seguida finaliza: *“[...] tem você também. Não sei se você ainda é branca. Não sei como está isso, se daqui para o final da sua pesquisa de repente você não vira preta* [risos]*”*.

De modo correlacionável, por questões que penso já estarem explícitas, entre a/os interlocutora/es que vi maior simetria com a minha socialização estão Pacotinho e Lane. Nós, essas pessoas entre as linhas raciais não nítidas, com semelhanças entre fenótipo, classe, sociabilidade racial, histórico sociofamiliar, etc. Não obstante, o nosso processo de identificação foi instantâneo, imediato. Também houve esta identificação e um diálogo mais no sentido de troca de experiências em termos de construção identitária com Joice, muito por suas aparentes conturbações. Vi-me nitidamente em suas colocações, de modo que trouxe à memória os meus conflitos iniciais (e a sua recorrência) sobre a minha identidade racial. Embora eu a reconhecesse entre alguns ambientes que circulamos e por termos amiga/os em comum, o convite para a entrevista foi o nosso primeiro contato.

Pacotinho eu já conhecia de alguns espaços de militância e formação. Minimamente estabelecíamos uma relação de diálogo. Questioná-lo se se sentiria ofendido caso eu o tratasse como branco – a partir das representações sociais, ou de uma heteroatribuição de pertença – causou-lhe certa decepção. Interpreto que tenha pensado: “ela, que se assemelha a mim, não se vê como eu me vejo. Logo, não se vê como negra e deslegitima a minha autoidentificação”. Pacotinho não verbalizou exatamente isto, mas com muito pesar disse que sim, se sentiria

chateado, como se tudo que argumentou não fosse real e convincente, como se vivesse uma farsa e finalizou redirecionando a questão: *"e você, assim, como se sente?".*

Assim como com Joice, com Lane foi o primeiro contato. Muito solícita, ela me recebeu em sua casa, em Sussuarana – um bairro periférico formado em grande parte por loteamentos e conjuntos habitacionais. Naquela manhã de domingo foi realmente, pelo menos no período de pesquisa, quando o meu conflito em relação aos critérios de identificação racial acirrou-se veemente. Eu acumulava questões relacionáveis e controversas de vivências em campo e de entrevistas anteriores, finalizamos esta e logo eu tinha um turbilhão de reflexões e anotações desorganizadas e com grande carga emocional[51]. Aqui ainda não havia racionalizado o limite da relação entre a autoetnografia e a etnografia como um todo. Bem como não dimensionava as tessituras da textualização (OLIVEIRA, 2010). Como expõe Cláudia Fonseca (2008) a respeito das suas tentativas de se re-situar no campo, "em vez de sanar dúvidas, cada nova experiência só atiçava minhas preocupações políticas e éticas quanto ao fazer antropológico" (p. 39). Em última análise pude compreender que, na verdade, seria no processo de redação do texto quando o meu pensamento caminharia sistematicamente, encontrando soluções que dificilmente apareceriam na coleta de dados ou na *participação observante*.

As entrevistas com autodeclarada/os branca/os, por sua vez, já vinham sendo estabelecidas de modos diferenciados até mesmo pelos locais de encontro sugeridos pela/os interlocutora/es. Em geral, indiquei a toda/os interlocutora/es que sugerissem o melhor lugar para a entrevista. Apontei possibilidades de locais públicos adequados, bem como não via problemas em realiza-las na minha casa ou na casa da/o mesma/o, sendo de comum acordo e ressaltando apenas a necessidade de silêncio para captação do áudio e a preferência por um lugar sem interferência de terceira/os. Dentre a/os mais familiarizada/os, por preferência do/as mesma/os, todas as entrevistas foram realizadas na minha casa, bem como outras duas entrevistas, mesmo com interlocutora/es menos íntimos; três foram realizadas

[51]Conforme João Pacheco de Oliveira, "Quer o etnógrafo as reconheça explicitamente ou não, as nossas relações concretas com os chamados informantes conformam o nosso ritmo de vida em campo, mexem com as nossas emoções, interferem na coleta de dados, na elaboração de interpretações e na formulação de hipóteses e metodologias. O trabalho de gabinete posterior e a própria narrativa escrita daí resultante não devem ter como objetivo justificar ou tornar universais as condições de observação, mas, ao contrário, buscar explicitá-las, sistematizá-las e explorar, analiticamente, suas relações com as conclusões apresentadas e o contexto social que virá a apropriar-se delas" (2013, p. 66).

nas respectivas casas de interlocutora/es; duas nos locais de trabalho da/os entrevistada/os; uma fizemos em um restaurante (o entrevistado precisava almoçar e eu tinha que me adequar a sua demanda para não perder a oportunidade em campo); e demais na Biblioteca Pública do Estado da Bahia, popularmente chamada de "Biblioteca Central dos Barris", que fica na região central de Salvador. Os encontros, que ocorreram uma vez com cada entrevistada/o, duraram, em média, entre 40 minutos e uma hora e meia.

A partir da/os interlocutora/es branca/os, passei a transitar bairros centrais e/ou considerados de classe média/alta. De residenciais na Pituba – orla de Salvador – à restaurante *gourmet*, de uma semana para a outra, de um grupo de entrevistada/os para outro, o meu roteiro de ida à campo mudou radicalmente. Mesmo a conversa informal até o ponto de ônibus, em uma entrevista ou outra passou a ser em automóvel climatizado no momento da carona gentilmente cedida pela/o entrevistada/o branca/o. O lugar de branca/o e o lugar de negra/o mais uma vez se evidenciava diante de minhas apreensões.

Ao afirmarem a possibilidade de contribuição significativa aos estudos críticos sobre raça no Brasil, tanto a partir da assimetria, quanto da paridade racial entre os sujeitos de pesquisa, Lia Schucman, Lourenço Cardoso & Eliane Costa (2012) problematizam o “postulado de paridade racial, ou seja, de que para se obter dados mais fidedignos pesquisadora/es e pesquisada/os deveriam ser da mesma raça” (*Ibidem,* p. 17*).* Porém, não alcançam a análise de experiências próximas a minha, de uma pessoa de aparência branco-mestiça que, ao entrevistar branca/os e negra/os, está submetida a processos ainda mais complexos de assimetria e paridade. De início, não há uma lógica ligeiramente apreensível, ou mesmo coesa, sobre os critérios de identificação racial que a/os minha/meus entrevistada/os utilizam para me classificar racialmente. As possíveis formas de espelhamento podem ser muito distintas, manifestando-se em reações variadas, em que a paridade ou a assimetria racial são preconizadas de acordo com cada entrevista, por vezes de acordo com cada questão colocada, variando extremamente do início ao fim do discurso.

Acredito que eu ter um fenótipo branco-mestiço não tenha se configurado como um condicionante imediato para a realização ou não das entrevistas. Em especial, a rede de relações entre as quais sou percebida, a minha posicionalidade política e o meu histórico de militante, certamente condicionaram recusas, ainda

mais predisposições. Nesse sentido, tomo como relevante que, “para além da cor do par entrevistador-entrevistado, o desenrolar de uma pesquisa depende de como se dá o encontro entre eles e do que se pretende compreender e investigar” (SCHUCMAN; CARDOSO & COSTA, 2012, p. 17).

Entre aspectos gerais, negra/os e branca/os demonstravam estar confortáveis e à vontade. Por exemplo, para fazer críticas ao MN – especificamente às entidades das quais já participaram, ou à posturas de pessoas com as quais já se relacionaram politicamente. Percebi a honestidade que transmitia quando Larissa procurava se certificar que o que contava sobre suas experiências, em especial a partir de relações familiares, seria resguardado. Em todo caso, confiando na minha sensatez e postura ética. Bem como quando Aline pede para desligar o gravador e conversamos abertamente, gerando uma das entrevistas mais longas e produtivas. Fizemos até análise de conjuntura. Realmente me surpreendi com a fluidez do encontro, da conversa, já que Aline foi uma da/os entrevistada/os mais hesitantes e desconfiadas até o momento da entrevista. Já quando entrevistei Riso, o identifiquei apreensivo. No fim da entrevista questionei a respeito, ele disse que não, mas foi ao desligar o gravador que percebi maior comodidade, ao ponto de ele narrar tensionamentos que talvez também prefira manter em sigilo. Reconheço, em algumas situações o gravador fez-se mais desagradável do que o fato da/o interlocutor/a externalizar determinadas experiências e reflexões. As apreensões dos momentos com gravador desligado e as idas a campo foram substanciais para o entendimento de questões correlacionáveis, momentos estes prontamente rabiscados em diário de campo.

A/o interlocutor/a sentir-se constrangida/o ou ofendida/o pela abordagem ocorreu, de modo diferenciado, na entrevista com Joice. Durante todo o processo percebo o desconforto em tratar do assunto, além de uma reflexividade que me pareceu recentemente despertada. Ao identificá-la reticente e um tanto angustiada, a perguntei se houve algum estranhamento em relação às perguntas. Não obstante, Joice respondeu ser um diálogo difícil, em que o primeiro contato a respeito da pesquisa a fez se sentir “taxada” e levou-a a refletir muito, ao ponto de discutir com amiga/os, mesmo durante o carnaval – aqui entendi sua reflexividade. De certo modo ela buscava referências a partir da polêmica provavelmente estabelecida entre tais amiga/os. Suas apreensões ainda mostravam-se em desarranjo ou rearranjo.

Como deixou explícito, Joice sabe que no lugar onde vive as pessoas a identificam como branca e a tratam como tal. Mas ninguém nunca a chamou diretamente de branca, este me aparenta ser o seu choque inicial. Interessante é que em momento algum – ressalto que fui orientada a ter este cuidado em relação as/aos demais interlocutora/es – eu cheguei a tratá-la como branca ou como negra, ainda que tivesse preconcepções a respeito. Na dúvida, retornei às conversas que antecederam à entrevista, conversas somente realizadas por meio de correio eletrônico. Já de praxe, após saudações, a escrevi: *"Entro em contato, pois te indicaram para minha pesquisa de mestrado. A pesquisa é sobre as representações sociais a respeito da branquitude e da possibilidade do branco ser antirracista. Quero te entrevistar. Você topa?*". Em seguida, quando me questionou como seria a entrevista, complementei: *"Então, estou entrevistando pessoas negras e brancas que são do movimento negro ou que participam de algumas atividades e ações do movimento negro, para poder analisar as representações a respeito da identidade racial branca [...]".* A meu ver, "sentir-se taxada como branca" foi, na verdade, proveniente do seu próprio processo de reconhecimento da branquitude, parte em potencial do que tomo como análise.

Tendo em vista representar a heterogeneidade característica do MN, procurei entrevistar pessoas negras e brancas com o perfil mais diverso quanto possível. Em termos geracionais, entre a/os branca/os alcancei este propósito no processo mesmo de entrevistas. Quanto a/aos negra/os, busquei contemplar os discursos da velha guarda a partir de entrevistas de terceiros e outras produções bibliográficas que já abordavam questões relacionadas ao meu recorte de pesquisa. Eu até procurei militantes e ativistas mais velha/os, mandei e-mails e da maioria não obtive resposta. Uma pessoa que me respondeu disse que a condição para realizar pesquisa e entrevistar pessoas de sua organização era participar organicamente da mesma. Mais adiante outra até se predispôs, mas eu estava com a escrita deveras avançada e já nem estava realizando mais entrevistas – vamos convir que um número de 19 entrevistas para uma pesquisa de mestrado é, no mínimo, satisfatório.

Não sendo meu foco ou um dos meus objetivos empreender uma análise comparada intergerações, reconsiderei as dificuldades nesse sentido e me dispus a contatar pessoas mais acessíveis, não obstante, as mais jovens. Mesmo porque, a multiplicidade e diversidade de posicionamentos a respeito da branquitude em um recorte histórico de cerca de 50 anos (temporalidade do MN contemporâneo) se

mede mais pela visão política de uma ou outra entidade, de um ou outro sujeito, do que entre gerações distintas. A partir da *participação observante*, é válido pontuar ainda que, havendo a propensão dos sujeitos politizados racionalizarem o discurso, quanto mais experientes, maior o poder de oratória, e, de certo modo, maior a probabilidade em expressarem estrategicamente o que julgam preponderante à análise. Entrevistar majoritariamente pessoas jovens pode ter favorecido a apreensão de discursos mais espontâneos, não inocentes, porém mais despretensiosos.

Conforme Lourenço Cardoso (2014), algumas recusas tem razão de ser, "pois, os entrevistados na condição de objetos/sujeitos de pesquisa não teriam 'controle' de como interpretaria suas falas, quanto a minha ética, capacidade intelectual, competência" (p. 134). Ou ainda, são justificáveis pelos pressupostos cognitivos relacionados às representações a respeito da antropologia e o papel da/o antropólogo/a, do seu forte significado pejorativo, ou mesmo a respeito das ciências sociais de modo geral – vide a provocação da entrevistada Adriane[52]. Alguns grupos, em especial, frequentemente estabelecem tratamentos complexos com aqueles que decidem pesquisá-los (OLIVEIRA, 2013), quando não tencionam a relação em sua maioria extrativista entre pesquisador/a e sujeito-objeto, prontamente se negam a exercer um papel secular e recorrente de "rato de laboratório" – dado a sua vulnerabilidade nas relações sociais e nas de pesquisa, fundadas pela colonialidade do poder, do corpo e do saber. Por outro lado, tanta/os branca/os – quanto mais soberba/os – afligem-se ao racionalizarem uma lógica inversa, quando passam a ser sujeito-objeto de pesquisa e a formulação do saber foge do seu tradicional domínio.

Questões de gênero, sexualidade e classe também foram tomadas como pontos a me atentar. Preconizo a diversidade de posicionalidades, especialmente entre os sujeitos do segundo grupo de entrevistas, tendo a/os branca/os como a/os minha/meus objetos-sujeitos de pesquisa em especial.

Como o método de "sistema de rede" condicionou um número extenso de indicações de interlocura/es, passei a realizar uma seleção justamente a partir de critérios de dessemelhança em relação a/aos já entrevistada/os. Além do mais, nas narrativas aqui analisadas há uma grande diversidade em termos de orientação política e formas de atuação. Entrevisto pessoas com atuação e participação em

[52]Mencionada na página 99 desta Dissertação.

movimentos de poesia; contra violência policial; contra o genocídio do povo negro; de Hip Hop; organização comunitária; mídia negra; assessoria jurídica; antiproibicionista; anarquista; feminista; punk, etc. Contudo, conforme Verena Alberti & Amilcar Pereira (2007), que têm um empreendimento semelhante neste sentido, estou ciente de que algumas importantes ausências serão sentidas, infelizmente. Por mais que o conjunto de entrevistas seja amplo, diverso e certamente representativo do que é o MN – no meu caso em Salvador-BA. A natureza de uma pesquisa de mestrado, em especial o limite de prazo, interferiu de modo que não pude entrevistar todas as pessoas que realmente gostaria de ouvir.

3.8 Epílogo

Neste capítulo o meu objetivo foi refletir perspectivas ético-político-metodológicas que tomo como orientações do fazer etnográfico. Logo, apresento a "prática etnográfica politicamente engajada" (PIERRE, 2008) e a "participação observante" (VARGAS, 2008) como meios de alcance a uma reflexão e textualização de cunho descolonial. Ao propor este intercurso, me desafio a tratar de uma série de elementos – estar em campo, se situar, entrevistar, escrever – que constituem uma postura reflexiva, crítica e transgressora em relação aos padrões eurocêntricos de ciência, especificamente quanto aos padrões antropológicos. De modo a apresentar e contextualizar o meu "campo-tema", primeiro realizo as apresentações analíticas acerca do MN contemporâneo, tendo o MNU como a sua expressão máxima. Em seguida tomo notas sobre o MN contemporâneo em Salvador, marcado pela "reafricanização" insurgente, sobretudo, a partir da fundação do Ilê Aiyê; as atuais referências à Campanha Reaja; e por tensões e reflexividades que ocorrem entre os movimentos sociais em geral, com especificidades entre o MN.

É a partir deste lugar, em referência a este lugar e suas constituições sobre o modo de pensar o mundo, que se expressam as representações sociais em análise. A partir do histórico apresentado neste capítulo, três pontos devem ser tomados como relevantes: 1 – o MN tem tradição e passado. Isto é expressivo na vida cotidiana dos seus agentes. Muito do que se é reiterado é em referência a gerações anteriores, a diversas entidades e lideranças renomadas – aqui tento trazer as mais

representativas; 2 – trata-se de uma agenda de lutas diversificada e múltipla, com associações e organizações que por vezes são divergentes, seccionadas, ora se fundem ante uma ou outra pauta; 3 – a explícita variável de fatores relacionados a orientação política, objetivos, alianças, métodos e estratégias de ação, etc., marcam esta composição plural, todavia com uma série de tensionamentos – apreensíveis quanto mais próximo estamos do que se chama comumente de “bastidores do MN”.

Em Salvador-BA, tudo isso se desenrola ainda com a peculiaridade de ser uma cidade notada por uma espécie de essencialidade negra, de uma baianidade jeje-nagô, muitas vezes tomada ligeiramente e simploriamente como uma prática culturalista menos politizada e combativa. Todavia, múltiplos elementos da realidade aqui vivida devem ser levados em consideração para além de qualquer incidência maniqueísta do tipo “o político” *versus* “o cultural”. Entre estes elementos podemos relacionar, como aqui proponho, o contingente populacional negro; os antagonismos de classe e raça; a reincidência da “simbólica de luto cultural” (CARVALHO, 2013); o movimento afro-soteropolitano de “reafricanização” (RISÉRIO, 1981; PINHO, 2010); as intermitências da colonialidade na tensão entre segmentariedade *versus* unidade negra; e as inúmeras confluências que põe o MN de Salvador no contexto nacional de ruptura com o discurso ideológico de democracia racial; de luta contra o racismo tendo referências diversas, porém conforme uma perspectiva racial; e de construção de uma identidade negra, favorecendo a autoidentificação e autodeclaração.

Partir deste *campo-tema* havendo a predisposição em construir uma espécie de *etnografia em casa,* ou seja, sendo este um “espaço” que me é familiarizado, decorre uma série de circunstâncias das quais trato. Imagino que não de modo totalizante, até porque algumas provavelmente não me saltam aos olhos, mas sob um esforço que reconheço minimamente satisfatório.

No que diz respeito a esta espécie de autorreflexão em meio aos procedimentos teórico-metodológicos, discorro sobre: os compromissos ou responsabilidades ético-políticas que permeiam as minhas atividades de pesquisa enquanto antropóloga e colaboradora do MN, subsequente as minhas experiências como militante; o anonimato no texto etnográfico e a orientação em revelar o nome e a identidade dos sujeitos desta pesquisa, inclusive com foto; o sentido que tomo como auto-responsabilidade, ao escrever a partir da primeira pessoa do singular; a opção em utilizar a desinência de gênero indicando o feminino e o masculino na flexão de algumas palavras, tomando também hábitos do escrever como objetos de

revisão; as regras implícitas que regem a relação entre autor/a, sujeito-objeto e leitor/a no texto etnográfico e neste caso de *pesquisa ativista/militante;* a associação da técnica de entrevista semiestruturada e o levantamento documental como constitutivos ao método de *participação observante* e da *prática etnográfica politicamente engajada;* bem como os modos de interpretação do material levantado, ou seja, a análise das representações a partir, principalmente, da apreensão de discursos.

Também sob uma perspectiva de *geopolítica e corpo política*, de desconstrução do *mito do conhecimento do ponto zero*, de enunciação do lugar que reflito e escrevo, conforme apresento no Capítulo I, desenvolvo aqui a minha autoetnografia, sem qualquer pretensão de alcance das questões que proponho para esta etnografia como um todo, porém como uma parte em potencial, ou seja, a minha experiência biográfica como mais um instrumento de análise.

De modo complementar, apresento as paridades e assimetrias em campo, discorrendo sobre os espaços, as condições, recusas, sentimentos e emoções. Além de dispor os primeiros elementos de discussão sobre os critérios de identificação racial insurgentes em campo, os quais estarão em discussão de modo mais aprofundado nos próximos capítulos. Os apontamentos e ensaios são expostos neste capítulo seja como um modo de reflexividade que nos leva a instâncias meta-teóricas, seja como um modo de narrar os caminhos para que a/o leitor/a se aproxime o tanto quanto possível do universo de pesquisa e tome nota sobre de onde parte outras análises a seguir.

4 NEGRA/O FALANDO DE BRANCA/O: A "PROVINCIALIZAÇÃO" DA BRANQUITUDE POR PARTE DO/A NEGRO/A REBELADO/A

4.1 Preâmbulo

Segundo Lourenço Cardoso, "a atuação do movimento negro, ao visibilizar e questionar o branco, faz com que ele seja particularizado ou "provincializado" (2008, p. 207). Trata-se de um movimento de ruptura com a construção fictícia da "invisibilidade" racial da/os branca/os, de seu caráter de sujeito protótipo, universal e neutro, a partir do processo de tratamento da identidade racial branca conforme o questionamento dos seus privilégios e uma política pautada na racialização, tendo em vista, sobretudo, a constituição de medidas estatais afirmativas e/ou reparatórias.

Como exposto no primeiro capítulo, a tríade mito de democracia racial, ideal de branqueamento e pacto da mestiçagem foi engendrada de modo a constituir-se enquanto o *modelo ibérico da excepcionalidade colonial* no Brasil, ocorrendo ainda a falácia de que *Aqui ninguém é branco* (SOVIK, 2009). Não obstante, a perspectiva de invisibilidade do conflito racial como estratégia política do Estado brasileiro passou a ser questionada e combatida pelo MN e por alguns intelectuais, sobretudo a partir da década de 1990 (CARDOSO, L., 2008). Pretende-se neste capítulo utilizar a trajetória de protagonismo do MN no processo de engendramento da luta antirracista[53], porém, como pano de fundo para problematizar a seguinte questão: quais os questionamentos e direções apontadas por agentes negra/os do MN sobre o sujeito branco, o seu lugar na luta antirracista e a possibilidade de alianças?

A partir de uma perspectiva descolonial, em especial no sentido não somente de análise, mas de incorporação da genealogia de sujeitos subalternizados, procuro acrescentar aos estudos recentes sobre branquitude no Brasil um potencial epistêmico conforme a crônica de alguns dos seus principais interlocutores. Maria da Silva Bento e Guerreiro Ramos são, em geral, os únicos intelectuais militantes minimamente reconhecidos entre os estudos brasileiros sobre a identidade racial

[53]Ver o tópico 3.2 desta Dissertação.

branca. Porém, se tomo o MN como protagonista no processo de provincialização da branquitude, amparar-me, preferencialmente, na produção intelectual de demais agentes negros é um horizonte metodológico e parte de um compromisso político, ético e epistêmico, já descrito anteriormente.

Nesse sentido, as entrevistas realizadas com quadros que se apresentam como a "nova geração" – não em termos de conceito, mas de contextualização temporal – de militantes negra/os do MN em Salvador-BA[54] serão utilizadas como mecanismo para compreensão das atuais representações sobre "a/o branca/o fora do lugar" (CARDOSO, H., 1987), ou seja, o branco fora do lugar histórico de poder e manutenção de privilégios da branquitude. Bem como, busco correlacioná-las com os discursos de lideranças do MN brasileiro, como Hamilton Cardoso, Abdias Nascimento, Valdecir Nascimento, Beatriz do Nascimento, entre outras/o. Isto, por meio de depoimentos, entrevistas, memórias e textos ensaísticos produzidos a partir da década de 1970, uma vez que, conforme Amilcar Pereira (2010), trata-se do marco temporal de constituição do "movimento negro contemporâneo", um movimento social e político com características específicas. Acontecia ali a "disputa pela memória da Abolição da escravatura, e a assunção do 20 de Novembro como "Dia Nacional da Consciência Negra" em substituição ao 13 de Maio, que passaria a ser então uma data a ser denunciada" (PEREIRA, 2010, p. 17), num contexto de surgimento, em pleno regime militar, das primeiras de muitas organizações que proliferaram no lento processo de abertura política.

Sabe-se que, a partir do empreendimento sobre – e com – uma organização com métodos e estratégias diferenciadas, com referências diversas, assumir um discurso unilateral e fechado em si mesmo é, no mínimo, um erro grave. Proponho-me aqui a apresentar correlações que me afetaram entre o universo de pesquisa, sobretudo a partir da relação com os sujeitos entrevistados, levando sempre em consideração que tantas outras representações podem coexistir, até mesmo de modo contraditório.

4.2 O "branco-tema" e a "provincialização do branco"

[54]Ver o tópico 3.4 desta Dissertação.

> "Conhecer o inimigo e/ou adversário, desde dentro, significa atuar em autodefesa. Consequentemente devemos nos preparar para estudar o branco e seus impulsos agressivos" (NASCIMENTO, 1980, p. 265).

No Brasil há certo número de marcos no que diz respeito ao conceito de raça, sua concepção, aplicabilidade social e sociológica, dando-se a constituição de divergentes, ora correlacionáveis, escolas de pensamento[55]. O despertar científico acerca do branco enquanto sujeito racializável marca, especificamente, uma transição histórica entre os estudos das hierarquias raciais no Brasil, à medida que ao branco cabe também o papel de objeto de pesquisa, trata-se do "branco-tema". O sujeito negro não é mais o único foco problemático, como condicionaram as análises sobre raça/racismo até o final do século XX, análises estas empreendidas quase em sua totalidade por "negrólogos". Como nos diz Fernando Conceição, "os bem-intencionados intelectuais brancos que produziram impenetráveis teses sócio-antropológicas sobre o negro-objeto-de-estudo, sustentados por generosas bolsas da UNESCO, Santa Casa Ford e similares" (2005, p. 69).

Entre pesquisadores da temática é comum o entendimento de que o construto ideológico com enfoque sobre a hegemonia racial branca é uma perspectiva ligeiramente recente entre os estudos étnico-raciais no país. Desenvolve-se, sobretudo a partir da década de 1990, marcado pelo impulso dos Estudos Críticos da branquitude (*Critical Whiteness Studies*) que ocorreram nos EUA sob o contexto da luta pelos direitos civis e a entrada dos negros na universidade. Além desses estudos enquanto catalisadores, destacam-se produções em outros países, a citar: Inglaterra, África do Sul, Austrália e Brasil. Autores como Abdias Nascimento (1966), Albert Memmi (1957), Du Bois (1903), Frantz Fanon (1952), Steve Biko (1990) estão entre os precursores que evidenciaram os conflitos entre negra/os e branca/os elencando ainda a perspectiva acerca do lugar de privilégio subjetivo, objetivo e/ou simbólico da branquitude (CARDOSO, L., 2008).

No Brasil, Gilberto Freyre foi o primeiro a utilizar o termo branquitude, em 1962. A partir da perspectiva de desconstruí-lo, defendia também o desuso do sentido negritude, em prol da positivação da mestiçagem enquanto ideal de democracia racial (CARDOSO, L., 2008). Todavia, antes, em 1957, Guerreiro Ramos propôs uma discussão cientificamente elaborada acerca do lugar de privilégio do

[55]Ver: GUIMARÃES, 2009; HOFBAUER, 2006; IANNI, 2004; MAIO, 1977; MUNANGA, 2008; PINHO, 2010; SCHWARCZ, 1993.

branco, utilizando o termo “brancura” e apontando, inclusive, Freyre enquanto um dos espoliadores da cultura negra ao se valer de sua “patologia-protesto”, que consiste em: o “‘branco’, que não é branco segundo critérios europeus, afirmar-se por duas vias: lembrando ansiosamente seus antepassados europeus e estudando o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada” (SOVIK, 2002, p 3-4).

Embora o tema passe a ganhar força no cenário acadêmico brasileiro somente a partir dos anos 2000, no cenário de militância do MN há certo número de discursos e projetos empreendedores desde a década de 1940, que demarcam as primeiras proposições críticas sobre a objetificação da/o negra/o por parte da/o branca/o pesquisador/a, além de outras perspectivas sobre o lugar social ocupado pela/o branca/o. O primeiro Congresso do Negro Brasileiro reuniu, em 1949, segundo Abdias Nascimento, cerca de 200 pessoas entre “militantes negros – de partido não, mas de várias entidades do país – e estudiosos brancos, todos juntos” (CONTINS, 2005, p. 27). Abdias afirma, em depoimento à Marcia Contins (2005), que ao convidar cientistas tradicionais que se engajavam nos estudos sobre o negro,

> [...] o congresso, desde o começo, tinha também o sentido de desmascarar os estudos chamados afro-brasileiros, que eram estudos de brancos utilizando negros como objeto de pesquisa, objeto de estudo. [...] Queríamos mostrar que o negro não continuava sendo um elemento manipulável. Durante o congresso houve uma separação profunda entre os chamados cientistas tradicionais e os lutadores, militantes negros, que tinham uma posição completamente oposta. Houve uma cisão muito boa, uma vez que deu força à liderança para continuar num caminho independente (NASCIMENTO *apud* CONTINS, 2005, p. 27 - 42).

Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos foram lideranças negras históricas que, em especial entre as décadas de 1940 e 1960, também no papel de intelectuais acadêmicos, demonstraram especial preocupação com o lugar da/o negra/o e da/o branca/o no fazer científico. Já em 1980 Abdias Nascimento escreveu um documento – publicado em seu livro *O Quilombismo* – apontando sua disposição em formalizar as sugestões que Guerreiro Ramos retomou de Fernando Góes[56], escritor, também militante no MN, no sentido de situar a/o branca/o como objeto. Propôs, para tal, a construção de um seminário em que os africanos deveriam promover um Congresso Internacional para estudar a/os branca/os da Europa e seu

[56]Fernando Ferreira de Góes nasceu no dia 27 de novembro de 1915, em Salvador-BA, e faleceu em 1979. Foi poeta, ensaísta, crítico literário, cronista, redator, editor, colunista, professor de jornalismo da Universidade Católica de São Paulo e membro do Centro Negro de Cultura Social. Atuou no *Tribuna Negra* e *Alvorada, jornais* da chamada imprensa negra.

prolongamento arianóide no Brasil. Seriam estudos minuciosos sobre a violência ideológica sutil, ou violência física, econômica e espiritual praticadas pela raça branca (NASCIMENTO, 2002). Proposição que, se efetivada, nos levaria a profundas reflexões a partir do olhar do outro sob uma relação historicamente inversa da Ciência – a/o branca/o objeto.

Hamilton Cardoso[57] – figura emblemática no contexto paulista do MN contemporâneo, na sua função de jornalista já publicava artigos de opinião, reportagens e entrevistas com menção à branquitude desde a década de 1970. Em texto publicado em 1987, Hamilton nos diz: "o branco brasileiro não passa de um escravo – escravo da própria branquitude. A branquitude do europeu" (CARDOSO, H., 1987, p. 89). Isto, em referência as hierarquias globais da branquitude, em que a/o branca/o brasileira/o, conforme parâmetros europeus (da/os branca/os verdadeira/os, pura/os, legítima/os), encontra-se enquanto um/a branca/o de segunda classe, segundo o mesmo, desprovido de "branquitude", sem dignidade racial. Conforme Hamilton Cardoso, que estende seu próprio pensamento a ativistas, militantes e intelectuais negra/os da época, "todo branco tem um pé na senzala...". No limite da ideologia da supremacia racial, na sociedade brasileira o/a branca/o é "o capitão-do-mato de um sistema mais amplo e profundo, sobre o qual não exerce controle" (*Ibidem).* Neste caso, o que aponta como "branquitude" seria o que compreendo como "brancura", ou seja, as demarcações (estéticas, fenotípicas, de poder, privilégios, etc.) da branquitude (a identidade racial branca). Conforme expressa Liv Sovik (2004):

> [...] ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não exclui ter sangue negro (p. 366).

Entre colocações teórico-científicas em relação às pesquisas sobre a/os branca/os, em 2008 o historiador Lourenço Cardoso desenvolveu um "*Estudo sobre*

[57]Hamilton Bernardes Cardoso nasceu em Catanduva-SP em 10 de julho de 1953 e suicidou em São Paulo-SP no dia 5 de novembro de 1999. Foi jornalista, repórter e escritor, além de fundador e uma das principais lideranças do Movimento Negro Unificado (MNU), influenciando políticos, estudantes, trabalhadores e intelectuais a se engajarem na luta contra o racismo no Brasil. Hamilton Cardoso criou a revista Ébano, foi consultor de Comunicações da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e do Instituto da Mulher Negra - Geledés, cofundador da revista Lua Nova / Centro de Estudos e Cultura Contemporânea do Brasil (Cedec) e organizou atos independentes como a passeata antirracista do silêncio no campus universitário da Universidade Federal da Bahia – UFBA em 1991 e a Missa dos Quilombos, em 1991, na serra da Barriga, em União dos Palmares.

a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil"[58] . Por meio deste, notificou a ausência da/o branco enquanto tema e sua recorrência enquanto pesquisador/a e, convencido de que isto não permanecera, conclui que, neste início de século, a branquitude se faz emergente na produção acadêmica.

Nos últimos 15 anos as produções foram ampliadas e é perceptível o início de um debate político a ser qualificado, além de desenvolvimentos acadêmicos. Começa-se a notar a influência destas discussões científicas – direta ou indiretamente, sobretudo entre os veículos de mídia e comunicação negra. O site do Instituto Geledés[59] (www.geledes.com.br), uma das maiores páginas online de publicações sobre questões de gênero e raça, se não a maior, tem em seu banco de dados aproximadamente 540 produções textuais com a *tag* "branquitude", datadas entre um período médio de dois anos – 2014 a 2016. Conforme Maria Toneli (2003), as organizações como o Geledés mantêm publicações que exercem a mediação entre movimentos sociais e a academia. Segundo a mesma,

> Observa-se que, mesmo não sendo acadêmicas, essas publicações mantêm vínculos com as universidades através de vários tipos de parceria com pesquisadoras na condição de autoras, consultoras e conselheiras. Por outro lado, constituem fonte de consulta para estudantes e professoras/es universitárias/os, em especial no âmbito da pós-graduação (*Ibidem*, p. 266).

Para constatações mais profícuas, ressalto que esse tipo de produção sobre branquitude merece maior atenção, uma análise que leve em conta os sujeitos que as desenvolve, a abordagem e o conteúdo. Em certa medida, me questiono se são mais altercações sobre a "branco-vida", do que de fato disposições no sentido mesmo de empreendimento de saberes a partir do "branco-tema", ou seja, fazer da/o branca/o objeto de pesquisa. A meu ver, ambas as abordagens merecem o devido tratamento, mas é o "branco-tema" que, especialmente, se faz emergente[60].

O número extensivo de publicações textuais e/ou citações, tendo em vista uma discussão que há pouco não se pautava ou priorizava expressa, por outro lado, parte dos resultados do exercício do MN contemporâneo em "provincializar" ou particularizar o branco, ou seja, sua influência e mobilização no sentido de apontar o

[58]Dissertação de Mestrado.
[59]"Geledés - Instituto da Mulher Negra foi criado em 30 de abril de 1988. É uma organização política de mulheres negras que tem por missão institucional a luta contra o racismo e o sexismo, a valorização e promoção das mulheres negras, em particular, e da comunidade negra em geral" (GELEDÉS, 2015, *online*).
[60]Ver sobre a "branco-vida" e o "branco-tema" na página 142 desta Dissertação.

poder e privilégios inerentes à identidade racial branca, opondo-se à ideia normativa de naturalização da suposta humanidade exclusiva do branco, o sujeito universal (CARDOSO, L., 2008). Entende-se por “provincializar”, neste caso, o processo de descentralização do branco enquanto sujeito protótipo e da “visibilização” do seu aspecto racial quando o MN pauta a negritude, a identidade racial negra e aponta, em especial: Nós, negras e negros somos sujeitos de direitos, somos humanos. Resulta-se que “[...] o negro é pessoa e o branco também. O negro reivindica seu caráter de pessoa, luta pela igualdade com o reconhecimento da diferença e, ao fazê-lo, ingressa na categoria de pessoa universal, antes apenas ocupada pelo branco” (CARDOSO, L., 2008, p. 209).

Deste modo, podemos notificar que, conforme colocações de lideranças como Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Fernando Góes, Hamilton Cardoso, é evidenciado que o MN é o percursor das primeiras inquietações lançadas no Brasil sobre o lugar do branco no fazer científico e a necessidade de sua objetificação, sobre sua suposta invisibilidade e os seus privilégios sociorraciais como um todo, antes mesmo da veiculação dos *Critical Whiteness Studies* ou dos primeiros estudos sobre branquitude lançados no país – aqueles com o branco-tema ou o branco-objeto. Logo, ao assumir o protagonismo no processo de questionamento da suposta humanidade exclusiva do branco, o MN tende a “provincializá-lo” (CARDOSO, L., 2008). Não obstante, quando subscrevo um questionamento fundado a partir de uma perspectiva descolonial a respeito da identidade racial branca e, neste caso, sobre a possibilidade de construção de uma identidade racial branca antirracista, é a partir da intelectualidade do MN que busco respostas.

4.3 Os “tipos” de branco/a, a ideia de lugar

Entre diversos parâmetros e definições elabora-se o consenso de que a branquitude está, de forma irrestrita, relacionada à identidade racial branca (BENTO, 2002; CARDOSO, L., 2008; SCHUCMAN, 2012; SOVIK, 2009). A partir disto criamos considerações e a efetivamos enquanto conceito múltiplo. Nos deparamos com uma diversidade de proposições e elementos nem homogêneos, nem estáticos, uma vez que em termos objetivos, subjetivos e simbólicos a branquitude ocupa

posicionalidades distintas e complexas. A branquitude, identidade racial branca, tão quanto a negritude, identidade racial negra, é estabelecida sob critérios hierárquicos dentro da própria categoria racial, conforme parâmetros sociais intimamente correlacionados como gênero, classe, origem, sexualidade, estereótipo, etc., que estabelecem vivências e perspectivas até mesmo divergentes.

Segundo Lourenço Cardoso (2008) há a branquitude que se recusa a pensar sobre o seu privilégio racial e questiona a ideia de pertença étnica e racial, seja segundo um discurso de inconsistência da fundamentação científica do conceito de raça, seja pelo argumento de inexistência do negro e do branco enquanto identidade racial, já que nós, brasileiras e brasileiros, somos híbridos biologicamente e culturalmente. Reações estas, fruto da perspectiva da invisibilidade do conflito racial e da construção fictícia da “invisibilidade” branca, originadas na década de 1930 sob a ótica culturalista e questionada principalmente pelo MN contemporâneo. São estes os brancos, conforme Cardoso (2008), invisíveis por ignorância ou por interesse.

Além destes, o autor empreende um procedimento metodológico e analítico que categoriza identidades individuais ou coletivas entre brancos acríticos e brancos críticos. Os primeiros defendem a ideologia da superioridade racial, se articulam em prol da manutenção do *status quo* da branquitude, não desaprovam as práticas racistas e, em seu extremo, até as apoiam e promovem. Essa branquitude é expressa em primazia pelos grupos neonazistas, ou grupos xenófobos, como os *Ku Klux Klan* nos EUA, ou os “Carecas”, "*skinheads*" e "*white power*" no Brasil.

Já os brancos críticos são aqueles que reconhecem e desaprovam publicamente o racismo e os privilégios obtidos com essa identidade racial (CARDOSO, L., 2008; 2010). Notadamente temos alguns exemplos de figuras públicas que assumem uma branquitude crítica, como o ator Pedro Cardoso que revela sua criticidade ao ser entrevistado por Lázaro Ramos, então apresentador do “Programa Espelho” exibido pela emissora Canal Brasil. O entrevistado relata a importância das cotas raciais para gerar igualdade na sociedade brasileira, afirmando:

> [...] Você sempre age atendendo a um interesse seu, mas se você é honesto, você correlaciona o seu interesse com o interesse maior da coletividade na qual você está inserido, se não você vira um fascista. As vezes o teu interesse diverge do interesse coletivo e essa é a hora difícil da vida, essa é a hora de você ceder [...], por exemplo a questão das cotas na universidade, é a hora da elite brasileira ceder. É bom colocar os negros nas universidades majoritariamente no Brasil? É. Ou no curso de nível

> técnico, na escola primária, em todos os lugares. Não dá pra dizer que eu com essa história branquinha parto do mesmo lugar que um menino que nasce na favela vindo com essa história de escravidão que tem no Brasil, não dá pra dizer que minhas filhas e ele estão tendo a mesma oportunidade na vida, esse cara tem 350 anos de opressão, de humilhação, de ofensa. A minha filha nasce, Lázaro, ela não tem essa sensação na vida. Um menininho preto brasileiro muito cedo sabe a cara do tapa na cara da polícia, as minhas filhas não. Então na hora que chega na universidade eu acho muito justo que se tenha que corrigir isso, se possível muito antes, mas se não é possível corrigir tão antes, que se corrija pelo menos ali (CARDOSO, P., 2010, *online*[61]).

A "provincialização", neste caso, não pode ser tomada como um fim, mas sim a construção de uma via de mão dupla através da qual podemos considerar os "tipos" de branquitude. Segundo Hamilton Cardoso, quando o MN contemporâneo passa a discernir a cultura e história do povo negro sob a simbólica de promover o resgate de Zumbi encerra-se a fase de busca constante por legitimidade da luta antirracista no Brasil (estaria tão certa disso, não fossem as acusações incessantes de radicalismo e vitimismo do MN por parte de branca/os acrítica/os e negra/os enviesada/os ainda pelo mito de democracia racial). Todavia, de fato, entre os aspectos essenciais desta possível mudança, ocorre que para a/os negra/os "a luta avança porque seu inimigo começa a se definir e reconhece, dessa forma, que é um inimigo. Tem perfil. Tem conteúdo" (CARDOSO, H., 1986, p. 63).

Na medida em que se questiona a hegemonia racial, e mais ainda quando há prerrogativas à sua destruição, os/a brancos/a se posicionam, seja na tentativa de assegurar seus poderes e ou/ privilégios, seja com uma leitura que desaprove o que está posto, como é o caso do ator Pedro Cardoso. Não obstante, um dos exemplos notórios que faça valer esta afirmação é o processo de adoção de cotas raciais para o acesso às universidades brasileiras, o que desencadeou seções discursivas polêmicas em torno da questão. Quando o/as branco/as se julgam afetados ou discriminados por políticas reparatórias, como as de ações afirmativas, passam a reconhecer – e defender abertamente – sua branquitude.

Todavia, apenas ao afirmar-se branco e reconhecer os seus privilégios o indivíduo não é automaticamente isento de ações racistas, a consciência de raça e a crítica ao racismo não são sinônimos de antirracismo, bem como, "nem sempre aquilo que é aprovado publicamente é ratificado no espaço privado. Por vezes, é desmentido, ironizado, minimizado, principalmente, quando se trata de questões referentes ao conflito racial brasileiro" (CARDOSO, L., 2010, p. 612).

[61]Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o-RNTUf1awM. Acessado em outubro de 2015.

Apreciações análogas às de Lourenço Cardoso (2008; 2010) são empreendidas por outros autores, no sentido de apontar a dicotomia entre a identificação com os valores da branquitude. Edith Piza (2005) e Camila Moreira (2012) propõem a distinção entre branquidade e branquitude, para qual a branquidade é uma categoria histórica, relacionada ao termo negridade, bem como branquitude esteja relacionada à negritude. Neste caso, as autoras sugerem que os termos sejam trabalhados de forma diferenciada, no sentido tal qual branquitude se refira ao reconhecimento da condição de privilégios e:

> [...] seja trabalhada como uma fase de superação da branquidade. Ou seja, a branquitude não representaria uma situação em que os brancos julguem todos iguais independente da cor da pele, muito pelo contrário. Significa que este indivíduo branco reconhece a situação de vantagem estrutural baseado na brancura e nega estes privilégios através de práticas antirracistas, também, no interior do "universo" branco (MOREIRA, 2012, p.8).

De forma sucinta, segundo Piza (2005), branquidade está para o desenvolvimento negativo da identidade branca e negridade[62] está para as características negativas da construção da identidade negra. Assim, branquitude e negritude representam a tomada de consciência política acerca da construção étnico-racial do sujeito branco e do sujeito negro, respectivamente. Trata-se, porém, de perspectivas assimétricas. O que diverge entre o posicionamento de Lourenço Cardoso (2008; 2010) e o de Piza (2005) e Moreira (2012), na verdade, é o conceito de negritude, que, embora pareça consensual em sua consideração restrita, exprime diferenciações quando dimensionado em correlação ao conceito de branquitude. O ponto de dissociação é evidenciado quando partimos da seguinte questão: Se branquitude está relacionada à negritude, branquitude é a positivação (acriticidade) ou negativação (criticidade) da identidade branca?

---

[62]"[...] a negridade, segundo Lígia Ferreira, foi utilizada pela primeira vez pelo fundador e presidente da Frente Negra Brasileira, Arlindo Veiga, que falava sobre o objetivo da FNB em integrar os negros de forma digna e completa na sociedade brasileira. Por ser um monarquista declarado, de acordo com a autora, Arlindo Veiga possuía um discurso integralista, e a presença maciça de imigrantes na capital paulista reforçava o discurso de Veiga. "A FNB jamais externou uma atitude francamente hostil em relação à sociedade branca, procurando inclusive obter reconhecimento, legitimação e respeitabilidade junto a alguns de seus membros mais esclarecidos" (FERREIRA, 2007, p. 167). Piza ainda contribui: "[Negridade] foi um termo utilizado pelo movimento negro das décadas entre 20 e 30, que reivindica a inclusão do negro na sociedade branca através da negação de sua origem e por um comportamento ditado e aprovado por brancos. Negridade refere - se a'parecer' branco para ser aceito entre brancos" (PIZA, 2005, Nota de rodapé 06). Segundo ela, a negridade opõe-se a negritude no que diz respeito ao resgate dos valores individuais e coletivos dos negros através do ponto de vista do próprio negro, na busca pelo combate do racismo" (MOREIRA, p. 10 – 11, 2011).

Nesses termos, crio afinidade com a perspectiva de Cardoso (2008; 2010), uma vez que, ao diferenciar o branco racista do branco antirracista dentro da mesma categoria – branquitude: branquitude acrítica e a branquitude crítica, concomitantemente – leva em conta a branquitude enquanto identidade racial branca, ou aquele lugar em que a/os branca/os são identificada/os pela brancura que lhes concedem privilégios. De forma genérica, o que não difere do tipo de um ou outro branco é a condescendência de privilégios raciais.

Embora um sujeito branco construa-se entre a proposição de um processo político antirracista, uma vez que não se identifica com os critérios raciais de concessão de privilégios, ele os usufrui e se beneficia de modo semelhante ao branco racista – ou seja, aquele da branquitude acrítica (CARDOSO, L., 2008; 2010) ou da branquidade (PIZA, 2005; MOREIRA, 2012) – sua disposição diferencial é reconhecê-los e, suponho, desconstruí-los.

Assim, tomo a branquitude como o lugar de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas na dominação racial e o/a branco/a, ainda que antirracista, não se isenta deste “lugar”. Quando menciono a branquitude antes como identidade racial e logo como um “lugar”, refiro-me ao lugar de condições de existência material, simbólica e psíquica. Esta perspectiva é assinalada por Lélia Gonzalez[63] (1982) ao retratar os modos de dominação, em diferentes fases de produção econômica no Brasil e diferentes fases de construção do conhecimento e apreensões sobre raça e racismo, que, desde a época colonial, são expostos conforme a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por privilegiados e desprivilegiados. Segundo a mesma,

> O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são

[63]Lélia de Almeida Gonzalez nasceu em Belo Horizonte-MG em 1º de fevereiro de 1935 e faleceu no dia 10 de julho de 1994 no Rio de Janeiro-RJ. Fundadora do MNU e atuante em diversas frentes do MN brasileiro, fez-se referência, sobretudo a respeito da questão da mulher negra ou do feminismo negro. Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), foi professora universitária de instituições como a PUC, UERJ e a UFRJ, ingressou na carreira política se candidatando ao cargo de deputada federal pelo Rio de Janeiro, em 1982, na legenda do Partido dos Trabalhadores (PT) e ao cargo de deputada estadual nas eleições de 1986, na agenda do Partido Democrático Trabalhista (PDT) (ALBERT & PEREIRA, 2007).

> os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (*Idem*, p. 15).

Essa divisão racial que não é natural, mas sim naturalizada, não ocorre somente a partir do espaço físico, o espaço de moradia e vivências, que por si só já enuncia muito a se considerar, como os modos de policiamento, a infraestrutura, as condições de saúde, higiene, saneamento básico, etc., mas, como um todo, é uma divisão geopolítica e corpo-política, é um *lócus* de enunciação. A vida cotidiana em uma sociedade que tem a raça e o racismo como elementos estruturais é estabelecida de modo a situar os sujeitos, de modo geral, conforme o lado dominante e o lado subalternizado das relações de poder, o que determinará nossas interpretações e relações sociais. A ideia de lugar esteve constantemente relacionada na fala do/as entrevistada/os, como veremos adiante, mas as colocações da interlocutora Aline Nzinga, em especial, são pontuais nesse sentido.

> Aline: *Os brancos sabem que eles precisam economizar no dinheiro, que eles precisam sair daquele lugar quando são pobres. Quando são ricos têm que se manter no lugar. Branquitude é isso, os brancos têm sistemas de privilégios, de possibilidades que não abrem mão. Eles estão envolvidos em uma situação que a gente sofre racismo, mas eles estão na redoma, no aquário da branquitude, eles pertencem a esse lugar. O maior número das pessoas que saem da cadeia, por exemplo, que consegue sair da cadeia, cumprir direitinho e sair, são de brancos. As mulheres brancas no sistema penitenciário elas conseguem sair e as outras não, apodrecem. Elas já sabem que aquele não é o lugar delas, então conseguem. Até alguém que esteja na pior, no sistema mais desgraçado, que é o sistema carcerário, sendo branco sabe que não pertence aquele lugar. É incrível, o racismo é uma parada bem feita, é de uma fineza espetacular, em um grupo coloca a baixa autoestima, no outro possibilita o emprego, possibilita o acesso à educação, à saúde, ao conhecimento da história, à economia.*

O "lugar do branco" caracterizado por Lélia Gonzalez (1982) a partir do espaço físico ocupado na cidade transmite a caracterização do lugar geopolítico e corpo-político da branquitude minimamente descrito por Aline: uma zona de conforto, privilégios, amplitude, estabilidade, segurança e suposta invisibilidade. Segundo Maria da Silva Bento[64] (2002), este é o legado da escravidão para o branco e um assunto que, de modo geral, o país nega-se a discutir. Sob a força da hegemonia branca, não obstante, "há benefícios concretos e simbólicos em se evitar

[64]Maria Aparecida da Silva Bento, conhecida como Cida Bento, foi cofundadora do CEERT junto com outros dois militantes do MN, Ivair Augusto e Hédio Silva Júnior, seu esposo. Atualmente é diretora executiva deste Centro, graduada em psicologia e doutora em Psicologia Escolar do Desenvolvimento Humano, é conhecida pelo desenvolvimento e coordenação de ações e projetos relacionados à educação para igualdade racial e de gênero.

caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros" (BENTO, 2002, p. 27).

Ao passo que Lourenço Cardoso (2008; 2010) transcreve a possibilidade de um posicionamento crítico a partir do lugar da branquitude, avalio a constatação de outra postura, que vai além do discurso público de cunho antirracista e parte para o empreendimento de uma prática condizente à transformação real e concreta do modelo sociorracial vigente. Trata-se da/o branca/o que assume o seu lugar racial e desenvolve uma postura ativista, militante ou colaboracionista. Ou seja, que é um dos agentes na luta antirracista e é legitimado por pelo menos parte do MN. Hamilton Cardoso nomeia, assim, o "branco fora do lugar". Segundo este, o MN contemporâneo conquistou o direito de lutar ao reconhecer a condição de herói de Zumbi – o negro subversivo por excelência, sendo um bom sintoma disto o fato de já haver branca/os engajada/os na luta antirracista no Brasil (CARDOSO, H., 1986).

É imperativo ponderar que Hamilton Cardoso utiliza o termo "branco fora do lugar" em dois sentidos, primeiro para localizar o sujeito branco brasileiro diante da branquitude europeia. Neste caso o lugar do branco é a Europa e o branco brasileiro é um "branco fora do lugar", "um branco de segunda classe", com valor e posicionalidade inferiorizada. A não-branquitude é de fato uma das características marcantes na construção histórica do branco brasileiro, o branco não-branco, um branco degenerado devido a mistura biológica e cultural com mouros, judeus, ciganos e africanos, já marcada desde o primeiro colonizador, o branco português. Não obstante, a política racial de embranquecimento do Estado Brasileiro tenha favorecido a imigração do branco da Europa Central, os alemães e italianos, sob a ideia de distanciamento da história de colonização e alcance da modernização (CARDOSO, L., 2014). Conforme Lourenço Cardoso (2014), ser moderno, nesse ponto de vista, significa tornar-se branco e, no limite, ser o mais branco, conforme a hierarquia racial presente no âmbito da própria branquitude.

Todavia, notadas ressalvas sobre o seu lugar em uma disposição global hierárquica, Hamilton Cardoso demonstra plena convicção de que existe a/o branca/o brasileira/o – como demonstra o MN contemporâneo como um todo ao "provincializá-la/o". Ora, sob uma ótica semântica, quando dito "branca/o fora do lugar" antes se caracteriza que aquela/e fora do lugar é um/a branca/o.

Ao fazer referências às diferentes formas de integração de negra/os e branca/os na sociedade de classes, Hamilton Cardoso expõe a experiência dos quilombos e das rebeliões durante o período escravista como uma tradição política negra (OLIVEIRA & RIOS, 2014) e novamente nomeia o "branco fora do lugar", dando ao termo um segundo sentido: aqueles que estão socializados entre o "lugar de negro", mas especialmente, como tomo tal expressão para o sentido desta dissertação, aqueles que se propõem a combater o racismo, já que, "muitos brancos e índios cujos nomes desapareceram com os de outros negros da história, também morreram em Palmares. E também renascem em Zumbi, portanto. Como heróis, simplesmente, apesar de serem brancos fora do lugar" (CARDOSO, H., 1986, p. 67). O "branco fora do lugar" é aquele da branquitude crítica para além do discurso, é o/a branco/a militante e/ou ativista contra o racismo, com seus pesares e ressalvas. Logo, as proposições da entrevistada Aline Nzinga estão novamente imbricadas às perspectivas de lugar que abordo aqui, desta vez deixando expresso o que compreende sobre a participação e envolvimento de branco/as no MN.

> Aline: *Sobre isso eu já pensei por vezes diferente. Eu já pensei que não tinha nada a ver, que eles estavam com a cabeça em Bambuluá, achando que existia um paraíso, mais um lugar para estudar, um lugar de passagem. De fato, acho que acaba sendo, não é um lugar para branco fazer raiz, o MN. Eu acho que os brancos conseguem ajudar pontualmente. Por mais que queiram, por mais que compreendam, eu acho muito difícil, a não ser que eles se desliguem do mundo, virem hippie mesmo. [...] Nenhum branco pede para ser abordado junto com um amigo negro que está sendo abordado. A polícia não vai fazer isso. Tanto que eu vi até uma reportagem de um menino que pede para ser abordado. Um menino branco que pede para ser abordado. A polícia não abordou porque imaginou que aquela pessoa era só revolucionária, 'isso é política, vá acordar, eu não vou te abordar'. Então não tem como, acho que é muito difícil os brancos saírem da sua posição, porque o sistema de privilégios já está todo muito estabelecido para proteger essas pessoas, por mais que elas não queiram, por mais que elas sejam contra o sistema. O racismo não vai atingi-las, a não ser que caia uma bomba e dentro daquele, sei lá, de 20 negros, morram 10 brancos porque estavam ali e essas pessoas vão ser mártires revolucionárias por estarem naquele lugar, que não precisa estar ali. Isso é emblemático demais. 'Menino, mas você não precisa disso'. Realmente, não precisa, pode continuar porque o mundo vai te favorecer. Vai favorecer. Quem tem a pele clara vai ser favorecido, querendo ou não.*

Primeiro, sobre o fato de, para Aline, os brancos estarem com a cabeça em Bambuluá – um universo fantasioso, místico e até infantil – nos faz presumir que existem aqueles que não reconhecem o espaço, e tudo que incide sobre ele, de um ponto de vista realístico. Estes acabam investindo em aproximações arbitrárias, uma vez que não têm a mínima propriedade da "negro-vida". Outro ponto é que a

ignorância, o não saber, pode tomar variadas formas, uma delas é a objetificação. Muitos brancos fazem do MN o seu objeto de conhecimento. Por outras razões além da ignorância, de certo. Mormente atreladas a sua formação e ascendência psicossocial de sujeito colonizador. Todavia, por ora, a questão central é a identificação, não só desta interlocutora, mas que é comum no Movimento, de que este não é lugar de branco/a. O/a branco/a no MN foge à regra, é um "branco/a fora do lugar", embora não seja negada a sua existência.

Quando se fala de questão racial nada mais determinante e classificatório que o olhar e a ação da polícia, não obstante a correlação estabelecida por Aline. No dia 11 de fevereiro de 2015, participei de um protesto com centenas de pessoas, dentre moradores de bairros periféricos, familiares e vítimas de violência policial, ativistas e militantes de movimentos sociais da Bahia, organizado pela Campanha Reaja[65] contra a ação da Polícia Militar na comunidade do Cabula que resultou na execução de 13 jovens negros[66]. A PM acompanhava o cortejo de modo petulante, agentes à paisana fotografavam, outros fardados aceleravam a motocicleta contra as pessoas presentes, tentavam intimidar jovens mulheres com palavras de baixo calão: "Sua puta, vagabunda, tá aqui né?! Mulher de bandido tem mais é que espernear mesmo, se fuder". Lideranças da Campanha Reaja, militantes e ativistas aliados faziam a segurança entre os demais, incentivando manter o controle e evitar o revide de insultos. Cada agressão era anunciada no megafone, mas parecia não surtir efeito contra a tirania dos PMs.

Enquanto busco ficar atenta em relação aos atos de violência policial, tento não ser filmada por muitas das emissoras de televisão ali presentes, quando à minha frente um rapaz, com uma brancura estrangeira em referência a brancura da Bahia, de fato destoando do perfil da maioria ali presente, ouve em auto tom um agente policial montado em uma motocicleta: "Seu branco, viadinho de merda, tá fazendo o quê aqui, tá querendo apanhar também, é?". Eu não o reconhecia, mas pela postura branda, autocontrole, o estereótipo e o modo com que se relacionava com lideranças do Ato me fazia crer que era alguém "de fora", porém articulado, talvez um aliado político.

[65]Ver página 70 desta Dissertação.
[66]Massacre conhecido como "Chacina do Cabula". Acessar: www.google.com.br/#q=chacina+do+cabula. Acessado em julho de 2015.

Muito me chamava atenção e eu permanecia tensa, atenta, mas registrei aquela situação na memória e a imagem da pessoa agredida como que, por curiosidade, quisesse saber de quem se tratava. No dia seguinte muitas notícias eram veiculadas através da mídia local e nacional[67]. Enquanto narrava o Ato para uma amiga que desejava fazer uma matéria jornalística[68] já me percebia fazendo uma espécie de descrição etnográfica. Ainda eufórica, arriscava ser mais detalhista quanto pudesse. Mencionei vários dos insultos que presenciei e diante da minha inquietação logo esta amiga identificou, "o branco" era o Alexandre Ciconello, assessor de direitos humanos da Anistia Internacional. Àquela altura Ciconello já havia cedido várias entrevistas, em uma destas diz: "Achei estranho que a moto não estava mais ao lado, mas no meio dos manifestantes e começou a acelerar atrás de mim. Quando o policial passou do meu lado, me olhou e disse: O que você, tão branco, está fazendo aqui?" (BONIFÁCIO, 2015, *online*).

Neste caso, sim, um branco sofre consequências – indiretas – do racismo, o Ciconello, de maneira pontual. Todavia, não por ser branco, mas sim por estar supostamente quebrando o pacto da sua branquitude ao se posicionar em um lugar que é o lugar de preto, o lugar de quem sofre as ofensivas diretas, a violência policial no cotidiano. Como Aline bem coloca, ele não precisava estar ali. Estar ali é uma posição política. As motivações podem ser múltiplas, mas para as negras e negros é a defesa da sua própria vida, do seu povo, é a luta para quê o que afetou Ciconello por cinco minutos, e teve grande repercussão em comparação aos insultos sofridos por demais pessoas presentes no Ato, não continue os afetando quantitativamente em proporções muito maiores, porém viram, e quando viram, apenas mais estatísticas.

4.4 O/a "branco/a fora do lugar", um/a "branco/a particular"

[67]O Programa Profissão Repórter, de exibição nacional pela Rede Globo, por exemplo, gravava uma exibição que foi ao ar na noite do dia 25 de fevereiro de 2015, em que apontava casos emblemáticos de ações violentas e letais da polícia brasileira, com destaque para o Massacre do Cabula e a resistência da Campanha Reaja em Salvador-BA.

[68]Ver matéria em: http://www.revistaafirmativa.com/#!chacina-no-cabula/c23d1. Acessado em julho de 2015.

> Combater o racismo, agora, não só é um direito que atinge a todos os negros, mas também é uma simbologia que, revelada na sociedade, também afeta e emociona a muitos brancos que já não veem razão para serem cumplices do que não os beneficia. Enfim, denunciar e combater o racismo, mais que uma necessidade, agora torna-se um exercício da vontade e, portanto, pode ser considerado algo positivo – tornou-se uma razão, até para ser herói (CARDOSO, H., 1986, p. 65).

Este “agora” mencionado por Hamilton Cardoso (1986) corresponde ao período do auge da década de 1980, em que há grande avanço político e ideológico do MN brasileiro, com grupos e entidades organizadas por todos os setores da sociedade e todas as partes do país. Não é de causar surpresa que brancos tenham se aproximado do MN. Todavia, a razão provavelmente não tenha sido o fato do racismo não trazer benefícios para os mesmos, uma vez que, o próprio Hamilton Cardoso (1987) reconhece a distribuição de privilégios raciais maiores ou menores, mas a todos os integrantes dos povos brancos. Entre razões e motivações, talvez estejam sim a desaprovação do racismo e a tentativa de reparação por desencargo de consciência, mas entre outras, o domínio e o salvacionismo recorrentes da branquitude, ou o sentimento de recalque, com certeza estiveram e estão influentes mesmo entre o/as mais bem intencionado/as e “progressistas” gerando, quando muito, uma empatia parcial. Por questões de ordem, estes são alguns dos aspectos tratados no capítulo seguinte.

Outra dimensão relevante do posicionamento de Hamilton Cardoso é o reconhecimento da possibilidade de sujeitos brancos serem antirracistas e colaborarem com a luta negra, algo que se apresenta comum entre agentes do MN. Entre o/as entrevistado/as especificamente para esta pesquisa, toda/os afirmam que sim, é possível estabelecer relações e alianças, porém, não sem ressalvas. Conforme o acesso a outras entrevistas não focais – em relação à branquitude –, bem como entre apreensões levantadas no cotidiano da agenda de ações públicas do MN, nota-se, em geral, um discurso contra os/as racistas, mais ou menos inflamado de acordo com referências e estratégias políticas da entidade. Nesta perspectiva, o/as branco/as são identificada/os como os agentes diretos no exercício do racismo. Ainda que, nos bastidores, não seja fato isolado a menção de um/a ou outro/a aliado/a ou parceiro/a branco/a, representado/as de modos distintos, nem sempre legitimado/as pela maioria.

Quando Abdias Nascimento se reporta ao sujeito branco como “inimigo e/ou adversário” (1980, p. 265), e mais adiante se refere aos mesmos como os “brancos

não-quilombistas" (1980, p. 271), ele dá margem para o entendimento de que possa existir outro tipo de branco, o branco quilombista, muito embora não utilize o termo. Isto incide no fato de que há o que Lourenço Cardoso (2014) chama de "branco genérico" – o branco moderno, que significa a própria e mais límpida representação de branquitude, inclusive o traço racista –, contra quem o MN de modo recorrente direciona o seu discurso público e a sua prática política. Mas, nas inter-relações cotidianas, os diálogos expressam a diversidade do ser branco, assim como há a diversidade do ser negro, logo, dimensionamos a existência do "branco particular" (CARDOSO, L., 2014). Conforme Abdias (2006), é provável a existência de uma grande colaboração que ultrapassa a fronteira racial. Complementa: "é por isso que eu, quando falo do sistema e dos brancos que apoiam o sistema, não é no sentido absoluto, porque há os brancos que são realmente amigos, que vêm se solidarizar, sofrer, lutar ao lado da gente" (NASCIMENTO & SEMOG, 2006, p. 133-134).

Na tentativa de situá-lo, o "branco particular" de que estou falando é o branco "fora do lugar", o antirracista politicamente engajado e, entre estes há também certo número de particularidades, em que os significados da branquitude apresentam-se entre camadas complexas e variáveis, concomitantemente sólidas e flexíveis. O que leva a ligeira confusão expressa na fala da entrevistada Alane Reis sobre os tipos de relações políticas que podem ser estabelecidas com os "brancos fora do lugar":

> Alane: *[...] essa questão dos brancos é um pouco difícil de criar uma fórmula na sua postura em relação a eles, pensando em branco de Movimento, porque cada caso é um caso. Mas quando a gente está falando de discurso político, a gente não pode usar para cada caso um caso, só que nesse caso é. [...] acho que essas coisas a gente percebe muito na prática, por isso essa coisa que cada caso é um caso*.

Esta confusão talvez seja reflexo de uma pretensiosa atenção às circunstâncias particulares, visto que, *"não dá para confiar nos brancos sem conhece-los a fundo*" (Alane). A princípio, nisto não há nada de tão equivocado. Contudo, primeiro, para fins de pesquisa, trata-se de uma postura da qual procuro distanciar-me tendo em vista não cair na armadilha de um individualismo metodológico ou estratégico. Isto não quer dizer que não tenho um interesse intrínseco pelo "caso" e sua singularidade, mas na busca por respostas, invisto justamente na relação entre a diversidade, especificamente a diversidade do "branco fora do lugar", e o jogo de distanciamentos e aproximações ao "branco genérico".

Segundo, em termos políticos, atentar-se a estes aspectos parece ser necessário à elaboração de um discurso no mínimo coerente, como evidenciam a/os entrevistada/os Dj Branco, Negreiros, Rilton e Adriane, respectivamente:

> DJ Branco: *Todos os brancos são inimigos? Não. O nosso grande inimigo são as pessoas que violam os direitos humanos e violam os direitos da população negra, que sofre majoritariamente com isso. Existem brancos aliados? Existem.*
>
> Negreiros: *Quando eu falo de branco eu não estou falando do branco que mora na periferia e passa pelas mesmas coisas que eu passo, eu estou falando do branco opressor, o branco que é o patrão, o branco que é a pessoa que comanda o tráfico de drogas, o branco é aquela pessoa que está colocando o dinheiro do país no bolso e ninguém fala nada. Branco, para mim, são essas pessoas.*
>
> Rilton: *Por mais que ela tenha os privilégios dela também, que ela sabe os privilégios dela [a pessoa branca da periferia]. Que perante você [Negreiros] tem muito mais privilégios, que entenda isso também. Mas que não é ela que vai te atingir. Exatamente por isso que falamos, é o branco o opressor.*
>
> Adriane: *Vamos nos atentar para o seguinte, se falar que é todo, é todo, ou então falar a maioria, para a gente não se passar querendo falar que é a maioria e falar todos, dessa onda dos brancos no MN. Vai que tem alguns aí que estão querendo somar mesmo. Como eu falei, se quer somar, vai somar, mas vai ser da nossa forma. Se ligar quando formos falar todos, para não ter aquela onda de generalizações, para que não aconteça cá, nem para lá.*

Sendo notificados os parâmetros de generalizações e especificidades, entre estas e outras falas torna-se apreensível que o ponto mais relevante e sensível é a questão de classe. Quando o branco é pobre e de origem periférica há uma probabilidade maior de afinidades e uma relação mais estreita, o que favorece aproximações, tensionamentos, diálogos entre negras e negros militantes e ativistas. Todavia, é evidenciado a partir das problematizações empreendidas que ainda que seja um/a branca/o de periferia, que tenha uma vivência entre a comunidade negra, os seus privilégios raciais, que incidem no caráter moral, estético e cultural, são resguardados. A sua posição de desvantagem quando muito é econômica, que, conforme exposições da entrevistada Aline Nzinga, pode até haver mobilidade.

> Aline: *Parece exagero meu, mas se eu parar para analisar pessoas brancas que eram até das palafitas, de quando a gente morava lá, a gente vai ver que era um tratamento diferente, tinham outras coisas, tiveram televisão logo, conseguiram emprego mais rápido. Por exemplo, quando eu estudava no Sininho Encantado, que foi o único colégio particular que eu e os meus irmãos estudamos, era até a primeira série, a gente era muito mal tratado. Mas se for desde lá a gente começa a ver que fulano era tratado melhor, é só ter a pele mais clara.*

A possibilidade de ascensão social é um condicionante muito mais próximo do/as branco/as do que é para o/as negro/as[69], pois envolve os aspectos subjetivos e simbólicos, em especial no que diz respeito à consciência de que aquele não é o seu lugar, como é evidenciado por Aline ao mencionar a projeção social de mulheres brancas encarceradas[70]. Tão quanto coexiste os aspectos do "pacto narcísico" (BENTO, 2002b), espécies de silenciamento, omissão, autoproteção, que incidem em uma solidariedade racial expressa. Este se caracteriza como um "acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil" (BENTO, 2002, p. 26).

A diferenciação do acesso à Justiça entre branca/os e negra/os, por exemplo, segundo Sérgio Adorno (1995), não resulta da desigualdade de inserção de ambos os réus na pobreza, mas sim pelo fato de a/os branca/os terem ligações com o mundo da legalidade, não raro têm contato com advogada/os, a maioria deles também branca/os. Já os réus negros têm maior dependência da assistência judiciária estatal, que tende a gerar sentenças condenatórias. Para citar outro exemplo, podemos relacionar o fato de branca/os de classe alta e média reivindicar as cotas sociais em detrimento das raciais, visando garantir que o seu grupo racial tenha acesso à universidade, dado um objetivo comum: "a manutenção do *status quo*, isto é, a conservação dos privilégios que o grupo branco obtém – mesmo quando na condição de pobreza – devido ao racismo estrutural" (CARDOSO, L., 2010, p. 614).

Esta problematização exige a compreensão de múltiplos aspectos, uma vez que reconheço a complexidade existente entre os termos de solidariedades, pois, se há uma solidariedade entre a/os branca/os, independente de *status*, há também quem reivindique a existência, mesmo que condicional, de uma solidariedade de classe ou de gênero – o que, a muito grosso modo, para os marxistas pode ser "consciência de classe" e para as feministas "sororidade", respectivamente. Em uma vasta abordagem, a entrevistada Larissa Fulana de Tal correlaciona esses pontos ao descrever uma espécie de solidariedade entre "minorias":

[69]Sobre os estudos que pressupunham a inexistência do "preconceito de raça/cor" no Brasil, contrapondo a existência do "preconceito de classe", bem como se previa o integracionismo interracial como meio de ascensão social do mestiço, ver: GUIMARÃES, 1999; 2002. Sobre a atual trajetória da mobilidade social conforme parâmetros da racialidade, ver: FIGUEIREDO, 2012.
[70] Ver: SOUZAS & ALVARENGA, 2007.

> Larissa: *As reflexões das minorias acabam em algum momento tendo convergências. Têm divergências pra caralho, mas em algum momento têm convergências. Acho que o momento de ser mulher tem uma convergenciazinha. Eu lembro muito de Ângela Figueiredo até. Naquele evento do Coletivo Aquenda[71] tinha a primeira professora doutora transexual e ela questionou o MN, que o MN era machista, que tinha muitos homens negros que exerciam força, que agrediam mulheres, aquilo ali que têm mesmo, mas Ângela colocou assim, 'a gente tem que compreender que os movimentos sociais de forma geral não podem se tratar como réus, eu não vou colocar outra mulher em um grupo de réus, a gente tem que entrar na mesa de negociação, por que problemas temos todos'. Se a gente for falar do LGBT, tem uma questão de classe muito bem demarcada, quem tem grana pode modificar o corpo se quiser, mas quem não tem, tem que sofrer, por exemplo, o risco de colocar óleo no peito, óleo de carro no peito, isso é uma diferença social e racial também. A gente tem que está na mesa de negociação. As minorias têm que estar na mesa de negociação ou a gente vai partir o mundo de uma forma que não vamos conseguir dialogar com mais ninguém em algum momento. Vamos ficar só no nosso umbigo. Mulheres, negras, e aí não rola diálogo. Eu senti isso também, essa questão de como as minorias estão próximas, no processo da seleção do "Lápis de Cor". Eu fui para um Encontro com 20 jovens realizadores que foram selecionados pela TV Futura e lá eu apresentei o Lápis de Cor. O cara da TV Futura, ele era diretor do Programa, falou assim: 'Para mim, Larissa, você só quer resolver o caso de racismo que sua irmã enfrentou, o seu filme não tem filme. O documentário Lápis de Cor não trata sobre o mundo, trata do caso de sua irmã'. Eu falei: 'então você não entendeu, o íntimo é político. No documentário contemporâneo, mesmo que eu contasse a história de minha irmã, o fato de ela sofrer racismo e outra criança sofrer racismo também é político'. Depois que terminou essa parada, veio o cara que tratou de questões LGBT, Gustavo, de Brasília, vieram os dois nordestinos e falaram assim comigo: 'Não, porque esse cara não entendeu qual é. Cinema é política. Esse cara é um absurdo, como é que ele não entendeu a sua proposta?'. Teve uma menina também, que discutia gênero. E eram brancos, entendeu? Todos eram brancos. Dos vinte jovens selecionados só tinham dois negros, eu e outro cara que eu esqueci o nome. Então, todo mundo que tinha consciência do lugar de fala, tinha uma sintonia ali, dizendo: 'não, ele não está entendendo que cinema, que o que a gente faz é política. Eu faço cinema enquanto política'. Foi uma coisa que eu percebi que, pô, o cara é branco, mas é gay. Os dois caras são brancos, mas são nordestinos. Eu vou negar eles? Eu vou ficar sozinha ali? Não vou. É estratégica a relação e também de fortalecimento no sentido de que as minorias têm que se juntar mesmo, apesar das diferenças, sabe? A gente vive em sociedade, temos que lembrar isso, a gente não vai fazer as coisas só para gente. Se fosse, seria muito bom. Mas não é. Então, como se relacionar? O que é que a gente quer de fato quando a gente discute questão racial? É conscientizar o outro sobre o seu lugar? É tirar os privilégios dos brancos? Acho que são questionamentos que perpassam.*

É notável que ambas as situações narradas por Larissa transcrevam espaços nos quais circulam pessoas com noção de política, pessoas que de algum modo se propuseram a pensar as relações sociais e o seu lugar no mundo. Logo, não

[71]Criado em 2010, o Coletivo Aquenda! De Diversidade Sexual é uma iniciativa de estudantes, com o propósito de problematizar a homofobia e aproximar os estudos e teorias de gênero e sexualidade na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

representam o modo hegemônico como se dão as interações humanas em geral, conforme as estruturas sociais fundadas na colonialidade do poder/corpo/saber.

Modestamente acredito na hipótese de que há uma espécie de solidariedade estrutural e outra de solidariedade conjuntural. A solidariedade a partir do "pacto narcísico" da branquitude seria estrutural, uma vez que é algo fundamental para manutenção do *status quo* do grupo racial branco. A entrevistada Alane nos traz mais elementos para esta possível conceituação. Quando a questiono sobre como o racismo interfere na vida do/as branco/as, ela afirma: *"Construindo um mundo mais fácil para eles viverem. Construindo conforto, autoestima, construindo possibilidades de ascensão social para os brancos pobres, construindo reforço do seu lugar social para os brancos ricos".* Reproduzida de modo naturalizado, a solidariedade estrutural da branquitude tem a ver com a maneira a qual os brancos se relacionam e protegem o seu legado sócio-histórico.

Já a solidariedade conjuntural exige sensibilidade, talvez certo nível de crítica social e formação política neste sentido. Porém, sobretudo exige alteridade, um dos principais condicionantes à fuga da pregação da luta "única", "unida", do "somos todos humanos". Na verdade, para efeito deve ser elaborada a partir do respeito às diversidades, identidades e especificidades dos grupos oprimidos. Não sei até que ponto pode ser inconveniente afirmar que Frantz Fanon – pelo menos o que se apresenta em *"Pele Negra, Máscaras Brancas"*, exerce qualquer espécie de solidariedade conjuntural, evidenciado especialmente ao proclamar: "Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato" (2008, p. 187).

A solidariedade conjuntural é contra hegemônica, pontual. Condicionada, mas pode ser recorrente por parte de alguns sujeitos. Quando Larissa diz que "*as minorias têm que se juntar mesmo, apesar das diferenças*", é a partir dessa solidariedade, para que, talvez em termos utópicos, um dia ela seja uma solidariedade hegemônica, favorecendo sujeitos que na verdade nunca se somaram sob a forma de "minorias", quantitativamente falando. Logo, o/a branco/a que é sensibilizado/a e se solidariza com as questões raciais, em relevância a "ralé branca" ou aquela/e que carrega algum marcador social da diferença, apresenta uma probabilidade maior em ser um/a "branca/o daqui", um/a "branca/o fora do lugar".

4.5 Enunciação, protagonismo e representatividade: no limite é “nós por nós”

Partindo da proposta de reeducação, ou seja, da metodologia de formação política dos brancos e da concepção pedagógica de apreensão da realidade racial, Cida Bento nos é referência de produtividade no Brasil, a partir de suas abordagens psicossociais no Centro de Estudo das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT)[72]. As propostas de cursos sobre interações raciais tendo o/as branco/as também como público alvo trata-se de uma proposição inovadora na formação político-racial, já que, até então, notamos poucos espaços políticos de antirracismo com a presença de branca/os e negra/os de modo sistemático. A mesma afirma que “focalizar permanentemente os legados para ambos os grupos vem sendo uma preocupação crescente” (BENTO, 2002, p. 153). O conteúdo desta abordagem atinge justamente o tratamento do racismo enquanto um problema relacional, e não como um problema de negros.

Cida Bento (2002), decerto uma das principais precursoras dos estudos e políticas sobre/para branquitude no Brasil, a partir de uma referência metodológica inspirada na educação popular e na pedagogia do oprimido[73], converge com a perspectiva de uma possível *evolução* no sentido de alcance da identidade racial branca não-racista. Trata-se da aceitação do lugar racial e da problematização da noção de privilégios, de suas implicações culturais, políticas e socioeconômicas. Este passo que é a definição de uma visão do eu como um ser racial, há muito não vivenciada pela/os branca/os, é também, em suas palavras, uma ruptura com o “pacto narcísico” (BENTO, 2002). Conforme Bento (2002), em diferentes experiências de formação reportadas, entre grupos e momentos distintos, o tema pôde provocar reações intensas e contraditórias nos participantes tais como, dor, raiva, tristeza, impotência, culpa, agressividade. Todavia, o empreendimento tem ocasionado implicações favoráveis à luta antirracista.

[72]“[...] uma organização não-governamental, apartidária e sem fins lucrativos criada em 1990 com o objetivo de conjugar produção de conhecimento com programas de intervenção no campo das relações raciais e gênero, buscando a promoção da igualdade de oportunidade e tratamento e o exercício efetivo da cidadania (BENTO, 2003, p. 147).
[73]Ver: FREIRE, 1983.

Entre o movimento sindicalista, por exemplo, o curso – ofertado desde 1990, em média 20 vezes ao ano, em diferentes instituições – trouxe à tona a noção de “unidade da classe trabalhadora” e os temores de ruptura diante da problematização dos legados do racismo para branca/os e negra/os. Assim como, a problematização da dimensão relacional entre raça e classe, antes silenciada, desconhecida ou enviesada. Revela-se uma experiência genuína de formação política, potencialmente mobilizadora e emancipatória, à medida que, ao longo dos últimos anos, segundo a mesma, “pudemos acompanhar ativamente a formação e desenvolvimento de Comissões e grupos de trabalho bem como a elaboração e articulação de "teses anti-racismos" em congressos de diferentes categorias” (BENTO, 2002, p. 161).

O trabalho empreendido faz-se por uma possibilidade de mudança e é de fato pioneiro quando se trata de uma perspectiva de desconstruções do racismo da branquitude e sob uma medida correlacional – entre negro/as e branca/os. Neste ponto me recordo quando, em 2013, colegas do Núcleo de Estudos e Práticas em Políticas Agrárias (NEPPA), formado em sua maioria por estudantes branca/os da Universidade Federal da Bahia (UFBA), me solicitaram algum referencial pedagógico que tratasse do tema branquitude. Buscavam suporte para a realização de oficinas sobre raça e racismo nos estágios interdisciplinares de vivência e intervenção que realizam em assentamentos de reforma agrária, assentamentos estes que no contexto baiano são habitados em sua maioria por negra/os.

De acordo com o depoimento de uma amiga, Ezilda Barreto, que na época cursava comigo a graduação em Serviço Social, a oficina ofereceu-lhe inquietações sobre o seu lugar de branca. Isso contribuiu para o entendimento de que, mesmo com seu histórico de opressões sofridas por ser uma mulher, pobre e de origem rural do sertão baiano, o racismo não lhe afetara tão quanto a uma mulher negra em mesma condição sociofamiliar. Segundo a mesma, se viu refletir sobre as desgraças do racismo para população negra em um espaço de formação tão comovente, quanto angustiante, “choramos muito”.

Confesso que, enquanto militante do Núcleo Akofena, fiquei em débito por não cumprir com a demanda emergente na Assembleia Geral de 2014 de organização e execução de um curso entre negras e negros da organização sobre branquitude e aberto para o público em geral a fim de que brancas e brancos também pudessem participar e possivelmente contribuir para o acirramento dos debates. Aponto estes fatos com o propósito de elucidar que, apesar de não tomar

nota de outras organicidades semelhantes às propostas através do CEERT, isto não indica sua inexistência, mas, na verdade, muito provavelmente são desconhecidas em grande escala por não estarem relacionadas a um trabalho de sistematização e publicização tal como se propôs a fazer Cida Bento.

Estes são exemplos que ilustram sua afirmativa de que "Não apenas negros devem fazer palestras, mas também pessoas brancas que fizeram um compromisso de ruptura com o abandono do racismo" (BENTO, 2002, p. 163). Há ressalvas neste sentido. Trata-se de atentar-se para o lugar de fala e representação. Cida Bento (2002), na verdade, é precisa na indicação de que a/os branca/os busquem maneiras de reeducar seus pares raciais, ao complementar: "Estas pessoas poderiam oferecer um modelo para outros brancos, em busca de novas maneiras de entender a sua própria branquitude" (BENTO, 2002, p. 163). Colocações da/os entrevistada/os reforçam indicações sobre o que falar e a quem falar, como a de Alane Reis, quando diz que, entre as formas de contribuições da/os branco/as para o antirracismo, "*uma é denunciando o racismo entre seu grupo social, entre os brancos, porque isso tem voz, a voz deles tem repercussão onde a nossa não alcança".* Ao questionar Larissa Fulana de Tal sobre a possibilidade de o/a branco/a ser antirracista, ela faz ponderações e cita uma de suas experiências nesse sentido:

> Larissa: *Pode existir sim alguns caras, que não vão deixar de usar seus privilégios, sabe? Ele vai ser ouvido e eu não, como acontece muito. Quando um cara branco fala sobre racismo, o olhar é outro. O olhar de um branco falando de um negro é outro. Socialmente, como é que comporta o socialmente? Como é que a mídia se comporta? Como influencia a sociedade? Não é Larissa falando. Não é um negro falando: 'ah, a gente sofre racismo'. Nesse caso você é só mais uma preta histérica, que vê racismo em tudo. Eu senti isso muito no momento que eu fui apresentar o [documentário] 'Lápis de Cor'. Dos vinte filmes selecionados, tinham três filmes falando sobre racismo, na verdade sobre o negro, e um destes era um negro falando sobre o negro, o Lápis de Cor, que foi apontado como um caso específico, que estava falando, querendo resolver o problema do racismo da minha irmã. Porque isto? Os outros também estavam falando sobre racismo. Mas aí eu era uma pretinha histérica.*

Larissa não somente reivindica o seu lugar de fala sobre o racismo a partir da sua vivência negra, como denuncia os privilégios da/os branca/os parceira/os, como a constante legitimidade em falarem sobre racismo, e sobre absolutamente tudo, sem serem cobrados e/ou questionados tão quanto a/os negra/os são. Em geral, histeria, vitimismo, extrema subjetividade são pressupostos da denúncia por parte da/os negra/os contra o racismo, por outro lado, a/o branca/o tende a ser

vislumbrada/o como justa/o, neutra/o, objetiva/o. Pelo dito e apreendido, não apenas através das colocações desta, mas entre o MN em geral, não cabem as/aos branca/os qualquer figuração de porta-voz da vivência negra e da luta negra. Talvez seja mais produtivo, em um sentido de antirracismo, romper com este lugar, com esta faceta do "pacto narcísico" e favorecer o processo de legitimação da fala da/o outra/o sobre si mesmo. No limite, caberia a/ao branca/o usar do seu espaço privilegiado de fala justamente como mecanismo de exposição dos seus próprios privilégios, da sua "branco-vida", entre e para o/as branco/as. Este, um posicionamento fundado na descolonialidade a partir do que diria ser uma corpo-política do pronunciamento.

As questões de lugar de fala, representatividade e legitimidade são recorrentes quando no MN o assunto é a presença da/o branca/o. Após o ato de fundação do MNU nas escadarias do Teatro Municipal em São Paulo, no dia 23 de julho de 1978 houve uma reunião de estruturação e organização do Movimento, em que ocorreu a formulação de propostas como carta de princípios, estatuto e eleição das coordenações. Entre as expressões máximas do MN contemporâneo discutia-se sobre os representantes da coordenação interestadual do MNU, sendo três do Rio de Janeiro e três de São Paulo, quando, entre divergências, Lélia Gonzalez propôs Elisa Larkin como o terceiro nome para a coordenação do Rio de Janeiro, além do próprio e o de Vera Mara[74], com o argumento de haver a constituição de uma representação completamente feminina. Acontece que, sendo Elisa Larkin uma mulher branca, além de estrangeira-estadunidense, o conflito esteve instaurado. Segundo Yedo Ferreira,

> O Aumari disse: 'isso não é possível. É uma coisa que não vai dar certo'. [...] Mas tinha uma garota, que tinha, naquela época, uns 14 anos, a Simone. Ela morava aqui no Itararé. A Simone olhou e falou: 'O que é isso? Que organização nós estamos criando? Não é possível! Nós estamos criando uma organização de negro. Como é que vocês sugerem colocar uma branca e, além disso, norte-americana? Que nem no Brasil vai ficar! E vão deixar o Amauri de fora? Eu não posso aceitar isso'. Aí recuaram: 'Não, está certo, a Simone está com a razão'. Aí, a Lélia, para não perder o embalo, queria a Dulce Vasconcellos, que era do Ceba. O pessoal falou: 'Não, espera aí. Já tem duas mulheres, Lélia, vamos colocar pelo menos um homem'. Ela não gostou muito. Aí o Amauri entrou. Aqui no Rio de Janeiro ficaram Lélia, Amauri e Vera Mara (FERREIRA *apud* ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 158 - 159).

[74]Vera Mara Bragança Teixeira é natural do Rio Grande do Sul, foi militante da SINBA em meados dos anos 1970. Formada em canto pelo Conservatório Brasileiro de Música. De fama internacional, desde o início de sua carreira apresenta-se em importantes espaços de *jazz* e tornou-se uma cantora respeitada no cenário da música brasileira em Nova York (ALBERT & PEREIRA, 2007).

Yedo (*apud* ALBERT & PEREIRA, 2007) relata ainda que Elisa e Abdias concordaram com o fato da distância ser um empecilho, uma vez que logo em seguida retornariam para os EUA, onde moravam na época. A partir da memória de Yedo, não se revela expressões do casal sobre o fato daquele lugar de representatividade ser negado principalmente por Elisa ser branca e estrangeira, ainda que neutralizar-se sobre essas questões não tenha sido uma prática instituída na carreira política e profissional de uma ou do outro[75]. Quando Amauri Pereira narra o mesmo episódio, ele diz: "era um negócio meio mítico para nós, porque Elisa vinha com aquela áurea de ser uma branca, mulher do Abdias Nascimento. Era branca, mas era uma branca de luta, então valia a aliança com ela. A gente tinha um negócio assim: 'A Elisa é nossa!'" (PEREIRA *apud* ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 155). Esta concepção da/o "branca/o nossa/o" não se limita a Elisa, nem tampouco se dá exclusivamente por ser ela companheira de uma renomada liderança, embora isso seja uma carga favorável para o seu acesso aquele espaço. O fato é que, desde o Ato de sua fundação, há no MNU ressonâncias sobre a aparição de branca/os. De acordo com Lélia Gonzalez (1982), naquele 7 de julho de 1978,

> A multidão aplaudia. Como aplaudia os discursos que se sucediam. Graças às mensagens de solidariedade de grupos, organizações, entidades negras e **brancas,** de São Paulo e do Brasil; graças às falações que iam fundo em suas denúncias; graças àquela multidão ali presente (cerca de duas mil pessoas), negra na maioria **(mas muitos brancos também);** graças a todo um espírito de luta pluri-secular de um povo, a emoção tomava conta da gente, causando uma espécie de vertigem (p. 48. Grifo meu).

Pergunto-me, permanecendo ligeiramente sem resposta, em que medida "todo o espírito de luta" que Lélia menciona se relaciona com a tentativa de uma "solidariedade conjuntural". Vimos que o MNU, por um lado, foi desenvolvido sob o ideário marxista e anticapitalista o que, para Andreas Hofbauer (2006), marcou sua interpretação sobre a história do negro, mas também a natureza das fronteiras demarcadas entre outros grupos. Para Hofbauer, "dentro do MNU não há dúvida de

[75]Em entrevista cedida para Éle Semog, quando questionada se já sofreu alguma experiência de racismo ou de discriminação por parte de mulheres e homens do MN, Elisa responde o seguinte: "Não acho que tenha sido alvo de racismo por parte de ninguém do movimento negro. Não acho que as pessoas tinham obrigação de me aceitar necessariamente, por ser uma mulher branca que queria se juntar ao movimento, e nem mesmo por ter casado com Abdias. [...] Além disso, há antecedentes históricos do comportamento de 'amigos' brancos, que chegam no movimento social querendo se impor ou que criam problemas. Conheço, ainda, a questão da mulher negra, o suficiente para entender que há uma carga pesada, muito mais complicada do que uma simples questão de ciúme, atrás da reação das militantes diante de uma liderança masculina casada com uma mulher branca (e norte-americana ainda por cima)" (SEMOG & NASCIMENTO, 2006, p. 231).

que o grupo deve fazer oposição intransigente aos 'brancos direitistas'. Há contudo intensos debates a respeito de aproximações ou possíveis alianças com 'brancos progressistas'" (2006, p. 391). De acordo com Flávio Jorge Rodrigues[76], "foi uma disputa que teve no começo do MNU: uma parte achava que tinha que ser uma coisa mais ampla, que envolvia judeus e índios, por exemplo" (RODRIGUES *apud* ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 164). Esta parte do MNU pode ser bem representada pelo posicionamento, segundo Alex Ratts (2007) empoderado e imodesto, de Beatriz Nascimento:

> Eu que sou uma negra intelectual também perdi as minhas origens [...]. Eu como mulher negra tenho o poder para afirmar que a pele branca não representa nada para mim. Porque como todos negros eu tenho minha beleza, minha força e meu saber. [...] Eu sou suficientemente forte para querer o branco comigo enquanto ele não estiver contra mim (p. 78).

Quando da fundação do MNU na Bahia, especificamente, consta que foi no Instituto Cultural Brasil-Alemanha (ICBA) – ironicamente em território alemão – que ocorreram as primeiras reuniões, em pleno Regime Militar (PEREIRA, 2010). Em vigor o Ato Institucional Nº 5 (AI-5) de 1968, as instituições de repressão do período cuidavam de manter suspensos os direitos políticos de quaisquer cidadãos, inclusive de realizar atividades ou manifestação com assunto de natureza política. O diretor do ICBA já demonstrava empatia com as questões raciais da/os negra/os e cedeu o espaço que, por ser um território alemão, não poderia ser invadido pela polícia. Conforme depoimento de Gilberto Leal, "O ICBA foi tão referência para quem militou politicamente nesse período que – pouca gente no Brasil sabe disso – a aprovação do 20 de novembro como Dia da Consciência Negra se deu na Bahia, dentro do ICBA, numa assembleia geral do MNU"[77] (ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 163). Edson Cardoso compartilha desta mesma memória, ao narrar:

> O Roland Shaffner, que era diretor do Instituto Cultural Brasil-Alemanha, Icba – também chamado de Instituto Goethe –, era um alemão bastante diferente, um homem tão especial que, inclusive, casou com uma mulher negra na Bahia. Ele achava o seguinte: se a Bahia era de maioria negra, o

[76]Nasceu na cidade de Paraguaçu Paulista (SP) em 7 de fevereiro de 1953. Formado em ciências contábeis pela PUC de São Paulo em 1981, foi um dos fundadores do Grupo Negro da PUC, em 1979. Em 1991 foi um dos fundadores da Soweto – Organização Negra e participou da comissão de organização do I Encontro de Entidades Negras (Enen), realizado em São Paulo, além de desenvolver uma carreira político-partidária através de sua filiação ao Partido dos Trabalhadores (ALBERT & PEREIRA, 2007, p 23).

[77]Ver sobre a constituição do 20 de novembro como Dia da Consciência Negra na página 61 desta Dissertação.

> Instituto Goethe tinha que estar aberto para a maioria. Olha que raciocínio diferente. O Instituto Goethe foi importante para a história do movimento negro no Brasil. Por quê? Quando o MNUCDR foi fazer a sua assembleia no final de 1978 na Bahia, e que a Polícia Federal não deixava fazer em lugar nenhum em Salvador, o Shaffner disse: "Que faça no Goethe, que eu quero ver a Polícia Federal IMPEDIR". Então a reunião se fez no Goethe, com gente do lado de fora, inclusive, e com a polícia o tempo todo perturbando a assembleia do MNU (ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 163)

Presume-se que entre cada entidade do MN em algum momento houve intensas discussões a respeito de aproximações ou possíveis alianças com branco/as. Essas discussões sobre interracialidade ocorrem desde muito antes da fundação do MNU e são reiteradas atualmente, ora com novos elementos e novas roupagens. Em um estremo simplório, trata-se de serem ou não integracionistas. Tão quanto são acirrados os debates, são diversas as tomadas de posição, seja entre uma organização e outra, ou entre os militantes de uma mesma. Sobre este ponto, Adriane me diz: "*é aquela onda que eu te falei, você nunca vai achar no Resistência Poética uma fala dessa forma consensual, cada um vai falar algo diferente em relação a isso. Tem gente que diz: 'é preto cá, branco lá, e pronto*!'".

É bem verdade que eu desconheço qualquer organização do MN contemporâneo, pelo menos em Salvador-BA, que estabeleça radicalmente uma posição de não constituir relações e/ou alianças com a/os branca/os, embora seja provável que haja uma ou outra que assuma critérios acirrados para não permiti-la/os no seu quadro orgânico. O Ylê Ayê, por exemplo, é uma entidade político-cultural que assume uma postura pública de negação da participação de branca/os, logo, não raramente, sofre acusações de sectarismo e segregacionismo por parte dos sujeitos e coletivos brancos mais acríticos e racistas. Segundo Vovô[78], atual presidente, "hoje o bloco sai no automático, mas nós somos o único bloco que tem condições de dizer que só aceitamos negros e ainda cortar, porque os outros blocos afros não conseguiram isso" (VOVÔ *apud* ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 144). Ao contextualizar o MN na Bahia, Jônatas da Silva (1988) aponta o seguinte:

> Vovô diz que certos setores brancos, assim que perceberam que não podiam 'destruir' a entidade, mudaram de tática: começaram a se integrar, a querer

[78]Antonio Carlos dos Santos, conhecido internacionalmente como Vovô, nasceu em Salvador-BA, em 14 de junho de 1952. É fundador e idealizador da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, junto com Apolônio de Jesus, já falecido. Filho de Mãe Hilda, importante ialorixá, "antes de fundar o Ilê Vovô foi estudante de engenharia eletromecânica e trabalhou no Polo Petroquímico da Bahia. Vovô foi também consultor para criação de blocos afro em vários estados e membro do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da população Negra, em Brasília, entre 1995 e 1998" (ALBERT & PEREIRA, 2007, p. 20).

> colaborar com o bloco. Vovô tem uma percepção muito nítida de como se deve dar a contribuição do branco a entidades negras. Ele faz questão de citar a contribuição de Radovan B. Javice, um belga naturalizado francês, deu no início do Ilê Aiyê. Foi Radovan quem forneceu informação e material de leitura sobre cultura africana 'sem nenhum interesse em cima do trabalho', Contribuiu também na escolha do nome: 'tinha um bom dicionário iorubá'. Na opinião de Vovô, foram muito importantes sua orientação em relação à bateria e suas observações para que o bloco valorizasse os batuqueiros. Vovô não cita outros nomes, do setor branco, que tenham contribuído com a entidade. Afirma textualmente que 'no Ilê temos restrições, não estamos preparados ainda. Entidades (negras) na Bahia que branco entrou, foram a pique. As entidades negras têm condições de se manter sem o branco ficar metendo o dedo. As boas sugestões são assimiladas. Coisa de negro tem de ser dirigida por nós mesmos'. Vovô também ressalta que tem havido muita troca entre o Ilê Aiyê e o setor branco (p.10-11).

Logo, há vários modos de relações e alianças estabelecidas entre o MN e a/os branca/os – estratégico, tático, conjuntural, estrutural, utilitário, etc. A/o branca/o pode ser aliada/o do MN como colaborador/a, ativista ou militante, a depender da entidade, das representações e das relações pré-estabelecidas, como, especialmente, quem é o/a branco/a, o seu fenótipo, como se identifica racialmente, como se comporta, de onde é, quem o/a apresenta, se tem relação afetiva com negra/os da entidade, as organizações da qual já participou/participa, instrumentalidade e recursos que dispõe, etc. Se a questão é se pode o/a branco/a dentro do MN, as evidências e precedentes nos induzem a responder: "depende". Se pode o/a branco/a ser um aliado/a externo, diz-se: "muito provavelmente". A questão que segue é: sendo branca/o, como colaborar com a luta antirracista?

Especialmente para a/os branca/os que resolveram aliar-se a luta antirracista a partir de ações com/entre o MN, é preponderante entender, definitivamente, que o seu lugar não é de protagonismo ou destaque, mas, segundo o entrevistado DJ Branco, um lugar para aprender a ouvir e a seguir. *"Primeiro, acho que tem que escutar. Na chegada, é aliado? Existe possibilidade de atuar junto? Existe possibilidade de atuar junto. Agora tem que ouvir e seguir os princípios do MN".* Assim, contempla a posição de todas e todos entrevistado/as. Primeiramente, as negras e os negros são quem ditam as regras! No limite, é "nós por nós".

Segundo, evidencia-se que em último caso que o sujeito branco é integrado como quadro orgânico de uma entidade do MN. Ou melhor, em Salvador-BA vê-se pouco esta integração – em comparação a Porto Alegre, por exemplo –, muito provavelmente pelas características de composição racial da Cidade. Entre a/os pouca/os, os seus limites são sempre reiterados. O cuidado e a desconfiança são

também recorrentes. Isto é proeminente na fala de toda/os entrevistada/os, muito representado através da expressão de Adriane: *“Eu acho que tem que ser um olho aberto, o outro fechado. Eu tenho muito medo de branco, mesmo se dizendo antirracista, está participando no MN”.* As negras e negros militantes priorizam, na verdade, uma relação colaboracionista com os/as brancos, o que para alguns branca/os ressentida/os pode parecer uma relação utilitarista. Quando questiono a/os meus entrevistada/os sobre as possibilidades de cooperação, entre as principais colocações temos o seguinte:

> Rilton: *Acho que, primeiro, poucos brancos assumem seus privilégios. Acho que o primeiro passo é assumir o privilégio quanto a ser um humano branco. Muitos brancos hoje já vêm, de certa forma, nessa luta de antirracismo.*
>
> Adriane: *Utilizar deles, eu acho isso importante, utilizar dos brancos. Utilizar eu não digo nem nesse lance descartável, mas se você quer participar da luta eu vou te dizer como que você vai participar da luta e utilizar. Se o país é pigmentocrata e é racista e eu vou ter um branco no MN, no meu MN, no meu coletivo, eu vou utilizar disso, do fato dele ter privilégios, para alcançar alguma coisa, assim como Lélia utilizou de intelectuais brancos para poder ter voz, porque naquela época ela não podia ter voz, em 1969. Tipo, é hoje, já que eu não posso ter voz, o branco está querendo somar, então eu vou tirar o que eu posso dele, utilizar ele para o que eu quero. [...] É onda que eu falei, fazer o que eu quero. Vai somar na luta, mas vai somar na luta batendo de frente quando vierem invadir minha casa e picarem a porra em mim, tá ligado? Vá lá e tome porrada por mim, já que você quer somar em minha luta. Então se vai chegar é para chegar na forma que o Movimento disser que é para chegar.*
>
> Aline: *Eu não sei se eu posso dizer que em alguns momentos eu estabeleço parcerias, não sei. É porque eu acho que depende da circunstância. [...] Hoje eu acho que não é fundamental não. Eu acho que branco no MN, dentro da correlação de forças é uma força importante, por que continuam o que se pode ter de fusão de conhecimento. O branco ainda consegue ligar para o amigo e dizer: "Ô véi, coloca isso aí no G1", por que foi colega da faculdade, ou porque é primo. Os brancos têm uma rede que possibilita efetivações. Acho que a presença ainda é importante nisso. [..] Os brancos podem contribuir financeiramente, eu acho que podem colocar sua rede a favor do MN, a rede de autoridades, de desembargadores, corregedorias, de advogados, juízes, essa rede toda, da comunicação. Acho que o pessoal pode ajudar muito. Podem ajudar com o poder que tem. Eles podem utilizar o que tem para poder potencializar bandeiras que são nossas.*
>
> Alane: *Os brancos podem contribuir com a luta antirracista [...] compartilhando as estruturas que eles têm acesso, por causa da sua condição de branco, estruturas técnicas, econômicas, de articulações políticas, que nós MN, que nós militantes negros, que nós, profissionais negros, não temos acesso. Eu acho que é por aí, uma é sendo porta-voz disso entre os seus, que entre as pessoas negras é mais possível e já é feito a nossa atuação, e a outra é compartilhando as estruturas que eles têm acesso e nós não temos e o acesso deles se dá basicamente por sua condição racial, social.*

Do ponto de vista da relação de colaboração interracial, estas e outras falas se relacionam sob uma lógica em que as pessoas brancas devem: 1- passar por um processo de construção de uma identidade racial, reconhecendo os seus privilégios a partir do lugar da branquitude e, se possível, desconstruí-los; 2- aceitar que, no MN, as ações de organização, comando, liderança, lugar de fala, representatividade e protagonismo devem ser de caráter exclusivo de pessoas negras; 3- dispor os seus privilégios objetivos e simbólicos para as necessidades e demandas do Movimento e cooperar para que os mesmos não sejam exclusivos do seu grupo racial e; 4- constituir processos de formação e comunicação antirracista entre o seu próprio grupo racial. A/os "branca/os fora do lugar" podem realizar ou trair os direcionamentos do MN nesses sentidos, mas certamente por um/a ou outra/os negra/os serão ponderada/os em conformidade com vossos atos.

Estas indicações estão para além de uma concepção utilitarista. Muito embora, justificável se assim fosse. A entrevistada Larissa, por exemplo, deixa compreensível que, ainda que tenha projetado qualquer espécie de relação utilitarista com uma pessoa branca, quando estes se projetam minimamente para uma relação antirracista, o fato de estabelecer uma pessoalidade, intimidade, conhecer a família, visitar a casa, criar afeto, condiciona um respeito mútuo. Diz: "*foram pessoas que eu tive uma vivência, tivemos experiências, então não tem como tratar elas como objeto apenas"* (Larissa). A meu ver, qualquer propensão de colaboração da/os branca/os para a luta antirracista, entre ou não o MN, deve ser compreendida antes de tudo como reparação histórica, mas que não se limite a isto, afinal, se descolonizar-se é possível, corroboro com Fanon que o caminho é rumo a uma autêntica comunicação na tentativa de *desalienação* em prol da liberdade. Da liberdade da pessoa negra e da pessoa branca (FANON, 2008).

4.6 Referenciais e possíveis referenciais da diáspora negra sobre a/o "branca/o fora do lugar"

Não restam dúvidas a respeito das perspectivas e atuações do MN contemporâneo brasileiro sofrerem interferências externas, de acordo com a circulação de referenciais do chamado "Atlântico negro", ou seja, as interpretações,

informações e ideias culturais e políticas desenvolvidas na diáspora negra. Estas referências foram produzidas, em geral, desde o final do século XV e, nos últimos 50 anos, relacionadas, sobretudo, às lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos, pela descolonização nos países africanos e pelo movimento de *négritude* que parte da França (GILROY, 2001; PEREIRA, 2010). Bem como, registra-se uma circularidade de modo intergeracional e inter-regional em contexto nacional. Entre as personalidades negras brasileiras de várias regiões do país – que acesso por meio de suas produções textuais ou de terceiros – e os "novos quadros" com os quais tenho contato direto e indireto conforme a realização de entrevistas e a "participação observante" em Salvador-BA, há um processo formativo em que, além de novas críticas, vivências e leituras, as vozes dos primeiros ecoam nas dos segundos.

Especialmente quando a/os interlocutore/as são indagada/os sobre suas principais referências e influências políticas, citam figuras comuns no cotidiano da agenda de lutas do MN soteropolitano, alguns pouco conhecidos em contexto nacional, ou até mesmo regional; lideranças negras brasileiras, aquela/es que foram a/os promotora/es de parte significativa dos fóruns de discussões políticas e culturais sobre raça e racismo no país; e expressam nomes de personalidades "estrangeiras" – ou melhor, diaspóricas – como Agostinho Neto, Amilcar Cabral, Aimé Césaire, Assata Shakur, Eldrigbe Cleaver, Frantz Fanon, Luther King, Malcolm X, Marcus Garvey, Winnie e Nelson Mandela, Steve Biko, entre muitos outros nomes que, de modo geral, são comuns no contexto de militância e ativismo antirracista[79].

Todavia, de acordo com a análise dos sistemas de categorias de pensamento a partir dos quais são articuladas as relações ente o MN e a/os branca/os, especificamente a/os "branca/os fora do lugar", pouco identifico correlações mais intrínsecas relacionadas à *produção* de muitos dos nomes citados como referências, mesmo os de brasileira/os como Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Hamilton Cardoso, Cida Bento, etc. Digo *produção* no sentido de atuação política como um todo, mas especialmente alcançável a partir das próprias publicações textuais da/os citada/os. Levando em consideração aspectos observados em campo, bem como a constatação de que apenas três pessoas entre os meus/minhas interlocutore/as demonstraram interesse e tiveram acesso a produções científicas sobre a identidade

[79]Ver: ALBERTI, Verena & PEREIRA, Amilcar Araujo. Influências externas e circulação de referenciais. In: ALBERTI, Verena & PEREIRA, Amilcar Araujo. *Histórias do Movimento Negro no Brasil:* Depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 69-104.

racial branca – não obstante, três pessoas que são do meu círculo íntimo de amizade e tiveram indicações de materiais produzidos por mim, arrisco-me na hipótese de que, embora o MN contemporâneo brasileiro *provincialize a/os branca/os*, permanece uma aversão ou espécie de receio em relação ao empreendimento de tempo para estudá-la/os. Entre uma considerável maioria, preconiza-se um saber especialmente empírico sobre a "branco-vida", suficiente ao processo de *provincialização,* porém pouca propriedade sobre o "branco-tema", ironicamente um movimento inverso em relação ao que Guerreiro Ramos aponta (1995):

> Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós [sociedade brasileira], objeto de escalpelação perpetrada por literatos e pelos chamados 'antropólogos' e 'sociólogos'. [...] O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protéico, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (p. 215).

Evidencia-se que as demandas de conhecimento no MN são, sobretudo, relacionadas a "negro-vida", bem como a novas constituições do "negro-tema", que levem em conta o olhar para si e o confronto à alienação sociológica e antropológica no Brasil que Guerreiro Ramos (1995) sugere e empreende, como certo número de pesquisadora/es tem perpetuado atualmente. Todavia, justamente pelo argumento de Ramos (1995) em superar a contradição do tema das relações e hierarquias de raça no Brasil ter exclusivamente a/o negra/o como objeto, ou mesmo pela concepção de Abdias Nascimento (1980) em realizar, em suas palavras, "o conhecimento do inimigo e/ou adversário", como uma ação de autodefesa é que o MN de modo geral deve não só se apropriar das produções existentes sobre o "branco-tema", como analisá-las e construir diferenciadas abordagens.

Julgo esta disposição ser mais estratégica, e até certo ponto pragmática, do que perda de tempo. No que tange a identidade racial branca, especialmente sobre as experiências e possibilidades de relação política interracial, o MN brasileiro contemporâneo tem em sua disposição uma vasta produção empreendida por personalidades negras diaspóricas daqui e entre Atlânticos, potenciais referências, quanto mais para quem tem o trato com outros idiomas, como o inglês.

Ao questioná-las qual a relação política individual e da entidade do MN da qual são filiadas, Negreiros afirma: "*o branco não tem nada que estar, eu acho que*

os movimentos aqui que englobam os brancos, eles devem ter mesmo essa questão de cuidado. Eu acho que eles nem deveriam estar no MN, o movimento deles é outro movimento, que não é o nosso". Em seguida, Adriane complementa: "*É como tem uma cena do filme Panteras Negras, que os brancos pedem para participar do Movimento e eles falam: 'Não. Se quer somar na luta, junte aí o povo branco e some na luta, mas cá, com a gente, você não vai colar'*". Tratei sobre esse trecho do referido filme – que, diga-se de passagem, é um clássico sobre o Partido Panteras Negras[80] e uma referência comum entre agentes do MN no Brasil – em artigo publicado em 2013, portanto, citar-me-ei:

> Quem assistiu ao filme Panteras Negras deve memorar a situação em que um branco se direciona a Huey P. Newton (co-fundador do Partido Panteras Negras) e pergunta qual a possibilidade de contribuição à luta do povo negro. Newton responde que os brancos devem se organizar entre si e sugere o título à organização [White Panther Party ou Partido dos Panteras Brancas]. Pois então, criado em 1968, possivelmente, um grupo político de extrema esquerda antirracista, que dedicou sua maior energia à Revolução Cultural. Há pouca acessibilidade a produção sobre este coletivo, mas de acordo com um breve levantamento, trata-se de uma influência do Movimento Hippie da década de 60-70 e logo após do Movimento Punk, sob uma perspectiva mais radical de enfrentamento, ou melhor, de discurso político. Dentre os 10 mandamentos do programa dos Panteras Brancas encontra-se o primeiro: 'Endosso total e suporte ao programa de 10 mandamentos e plataforma do Partido dos Panteras Negras'. Contudo, os seguintes nove mandamentos alista uma série de insurgências que não correspondem aos anseios e demandas da população negra da época e sim a "caprichos" políticos socialmente inviáveis de uma parcela branca pseudo-revoltada, pseudolibertária, como sexo nas ruas e uso irrestrito de drogas (LOPES, 2013, p. 9-10).

A proposição de Huey P. Newton[81] é, suponho, uma operação tática diante de uma postura política de relação com a/os branca/os já preestabelecida entre os

[80]Em inglês *Black Panther Party* (BPP), trata-se de uma organização política negra fundada em 1966 nos EUA. Com o objetivo de autodefesa e autogestão, o Partido assumiu uma filiação ideológica ao nacionalismo negro. De cunho revolucionário, os 10 pontos da Plataforma do Programa do BPP defendiam para comunidade preta, especialmente, a liberdade, poder, emprego, o fim da exploração, moradia, educação, isenção de serviços militares, o fim da violência policial e dos assassinatos, liberdade dos detentos e julgamento justo e com paridade racial. Mediante suas pautas e manifestações, dentre muitas armadas, sofreram duras retaliações policiais, até que muitos dos seus membros foram detidos e/ou assassinados. Em 1982 marca-se a sua dissolução.

[81]Huey Percy Newton nasceu em 17 de fevereiro de 1942 e faleceu em 22 de agosto de 1989, em Oakland, EUA. Entre os principais líderes dos Panteras Negras, como "ministro da defesa" Newton, estudante e logo formado em direito, dedicou-se ao entendimento do Código Penal da Califórnia. Além de instrumentalizar a comunidade negra quanto ao uso legal de armas de fogo para defesa própria, foi dos mentores de programas sociais realizados pelo BPP. Condenado pela morte de um policial durante um conflito armado, quando liberto por apelação da corte da Califórnia Newton foi julgado por outras acusações das quais foi absolvido. Caçado pelo FBI, inimigo número um dos Panteras, exilou-se durante três anos em Cuba e foi assassinado a tiros pouco mais de uma década depois de retornar aos EUA.

Panteras Negras*,* ou seja, parte da estratégia de não permitirem que branca/os se filiassem à organização. A minha hipótese é de que a sugestão de criação de uma organização não-negra contra o racismo é justamente a tática de não desperdiçar forças possivelmente aliadas, todavia, tendo em vista todas as ressalvas eminentes da relação política negra/o-branco/a.

Assata Shakur[82], por sua vez, publica o texto *Mensagem ao Movimento Negro (Uma declaração política do refúgio negro)*[83], em que, entre argumentos declaradamente fundados no nacionalismo revolucionário com base pan-africanista e em direção à Luta da Libertação do Povo Negro, assume o seguinte: "Não temos medo de pessoas brancas participando do nosso movimento, pois, a nossa formação, nossas armas, e as nossas ideias são construídas com as nossas próprias mãos, nossos esforços e sangue" (SHAKUR, 2015, p.2) – um pensamento muito próximo ao de Beatriz Nascimento[84], diga-se de passagem. Embora quando da publicação deste texto já não fosse militante dos Panteras Negras e sim do Exército de Libertação Negra (*Black Liberation Army* - B.L.A.), Shakur enquanto uma das referências negras mais radicais na atualidade, não obstante, a primeira mulher caçada pelo FBI como terrorista[85], com este e outros argumentos, é, ao meu ver, uma das representações máximas que justifica o fato de que a questão da relação política de negra/os com a/os branca/os não deve ser tomada de maneira simplória ou maniqueísta, em qualquer hipótese. Vide a complexidade de mais uma de suas exposições a respeito:

> A questão das alianças Negro-Branco é uma questão política tanto tática, quanto estratégica, que só pode ser respondida por determinadas condições objetivas e não por reflexo emocional. Muitos irmãos e irmãs pensam que sob nenhuma circunstância devemos, como pessoas Negras, entrar em alianças com os brancos. Esses camaradas consistentemente confundem aliança com integração burguesa, ou eles sustentam que todos os brancos são nossos inimigos, e, portanto, ter qualquer aliança com os

[82]Assata Olugbala Shakur nasceu em 16 de julho de 1947 em Nova York, EUA. Foi filiada ao BPP, do qual se afastou antes de sua dissolução. Logo passou a militar no Exército de Libertação Negra (Black Liberation Army - B.L.A.), uma organização com base armada considerada como ultrarradical. Na década de 1970 acusada por vários crimes, foi absolvida de alguns e condenada à prisão perpétua pela morte de um policial em um tiroteio em maio de 1973 e por outros sete crimes associados ao episódio. Detida e após passar por várias prisões, Assata conseguiu fugir em 1979 e foi à Cuba, país que lhe concedeu asilo político em 1984.

[83]Originalmente publicado em 1976/1977: "*Message to the Black Movement – A political Statement from the Black Underground (Coordinating Committee Black Liberation Army)*".

[84]Ver página 136 desta Dissertação.

[85]No dia 2 de maio de 2013 o FBI incluiu Assata Shakur em sua lista de "Principais Terroristas Procurados", com recompensa de $2 milhões por pista que leve a prendê-la. Disponível em: http://www.vermelho.org.br/noticia/214001-7. Acessado em janeiro de 2016.

> brancos só pode levar a cooptação das nossas forças. Ainda outros sustentam que nas alianças Negro-Branco, nós Negros serviremos apenas de "fachada" e para benefício próprio dos brancos. Alguns argumentam que do ponto de vista ideológico, um método ou sistema ideológico, se inventado pelos brancos não pode ser adaptado, modificado e/ou desenvolvido para atender às demandas do Povo Negro. É uma coisa boa Mao, Ho Chi Minh, Amilcar Cabral, Kim II Sung e uma série de outros revolucionários que liderou lutas bem-sucedidas não terem pensado como essas pessoas equivocadas (SHAKUR, 2015, p.30).

Já Eldridge Cleaver[86], de modo correlacionável, em seu livro *Alma no Exílio: Autobiografia espiritual e intelectual de um líder negro norte-americano,* de expressiva circulação entre militantes e ativistas negra/os no Brasil a partir da década de 1970 (ALBERT & PEREIRA, 2007), assume a sua projeção inicial em pregar o discurso mais radical quanto pudesse contra a raça branca – uma raça demoníaca, maléfica, inimiga natural e imutável da/os negra/os, estes sim os originais donos do Planeta Terra, a ser devolvido logo que Alá destruísse a raça inimiga. Tendo renunciado ao islamismo, admite um novo compromisso, uma maneira menos abrasiva em relação as/aos branca/os quando, em suas palavras: “ao invés de chama-los de ‘demônios’ ou ‘bestas’, digo ‘imperialistas’ ou ‘colonialistas’, e todos parecem ficar felizes” (CLEAVER, 1971, p. 64).

Os anos de observação sobre a/os branca/os – chamada/os por Cleaver (1971) de *Ofays*, uma gíria norte-americana depreciativa de origem desconhecida – partiram, segundo o mesmo, do princípio de conhecimento do inimigo, por sinal, um princípio muito semelhante à perspectiva de autodefesa de Abdias Nascimento (1980) ao defender o estudo do povo branco e seus impulsos agressivos. Segundo Cleaver (1971), alguns negros e negras se interessaram em saber definitivamente sobre a possibilidade de convivências com pessoas que parecem tão desagradáveis, outra/os desejam viver o mais afastado possível da/os branca/os, mas a aspiração comum entre uns e outros é a de romper o poder destes sobre o povo negro. Por sua vez, elabora uma análise intergeracional sobre o/as branca/os

[86]Leroy Eldridge Cleaver nasceu em 31 de agosto de 1935 no estado de Arkansas e faleceu no dia 1 de maio de 1998 na Califórnia, EUA. Grande parte da sua juventude passou em reformatórios e prisões na Califórnia, onde começou a escrever tendo Malcolm X enquanto sua principal referência. Em liberdade condicional, em 1967 se filiou ao Partido dos Panteras Negras tornando-se um dos primeiros líderes e exercendo a função de ministro da informação. Em 1968 publica seu livro *Alma on Ice* (Alma no Exílio), o qual se tornou um *best-seller*. Neste mesmo ano foi novamente condenado à prisão, agora por envolvimento em um tiroteio entre os Black Panthers e a polícia. Cleaver fugiu para Cuba e continuou a colaborar com o BPP até ser expulso em 1971. Após viajar por vários países e até morar na França, em 1975 retorna aos EUA com uma nova postura, religiosa e cristã. Morre aos 62 anos por problemas de saúde relacionados ao uso de drogas.

estadunidenses e aponta a possibilidade de mudança dos mais jovens em relação às ações perversamente racistas dos seus pais e avós, tendo em vista que a revolução negra interna e os movimentos de libertação nacional no exterior sacudiram o seu mundo da fantasia, desencadearam a desconstrução de referenciais lendários, heroicos cruéis e genocidas, e favoreceram a integração da juventude branca em grande número nas manifestações negras. Sobre esta interação, em especial, diz:

> A presença de brancos entre os manifestantes animou os líderes negros e permitiu que usassem táticas que jamais teriam sido capazes de empregar com fileiras exclusivamente negras. [...] Quando os defensores brancos da liberdade eram tratados com brutalidade juntamente com os negros, um suspiro de alívio levantava-se das massas negras, porque os negros sabiam que o sangue branco é a moeda da liberdade numa terra onde, durante quatrocentos anos, o sangue negro tem sido derramado inadvertida e impunemente. [...] Estas boas vindas-vindas à violência e morte para os brancos podem quase ser ouvidas – e realmente são ouvidas – nas palavras inevitáveis, e frequentemente repetidas pelos negros, de que aqueles brancos e o negro não morreram em vão [Esta última passagem é em menção aos três defensores dos direitos civis assassinados no Mississipi em 1964, dois brancos e um negro] (CLEAVER, 1971, p. 71-74).

Além do discurso dos Panteras Negras, fundamentado na maioria das vezes a partir do filme *Black Panthers*, quando se trata de posicionalidades políticas em relação as pessoas brancas supostamente predispostas, certamente entre os/as citados de modo mais recorrente encontra-se Malcolm X[87]. No MN, em grande parte ovacionado pelo seu discurso inflamado contra o povo branco[88], geralmente não se leva em consideração – por conveniência ou falta de informação – dois aspectos: primeiro, a questão de entendimento do "branco genérico" e do "branco específico", quando notoriamente, ao tratar da/os branca/os, Malcolm se dirige do início ao fim da sua jornada política a uma espécie de "branco genérico"; e, segundo, justamente a reconsideração de Malcolm após sua peregrinação a Meca (e ruptura com o

[87]Malcolm Little nasceu 19 de maio de 1925 na cidade de Omaha e faleceu no dia 21 de fevereiro de 1965 em Nova York, EUA. Malcolm recebeu da Nação Islã o sobrenome "X", pelo qual se tornou mundialmente conhecido, um dos maiores expoentes dos EUA entre as décadas de 50 e 60. Com um histórico transpassado por violência – desde atentados sofridos pelo Ku Klux Klan até o assassinato de seis dos seus tios paternos, além do próprio pai – Malcolm abonou sua vivência delinquente da juventude inspirado pelos ensinamentos de Elijah Muhammad, tornando-se em pouco tempo um dos mais carismáticos líderes mulçumanos. O islamismo, a luta armada como método de autodefesa e o nacionalismo negro foram pontos fundamentais à sua conduta política. Malcolm, aos 39 anos, foi assassinado em meio a um comício na sede de sua própria organização.

[88]O filme *Malcolm X* dirigido por Spike Lee é também de grande circulação entre o MN no Brasil, uma produção referencial polêmica baseada na autobiografia organizada pelo jornalista estadunidense Alex Haley. O livro foi considerado por Paul Gray da Revista Time (GRAY, 1998) entre os dez livros de não ficção mais importantes do século XX.

islamismo norte-americano liderado por Elijah Muhammad), aos seus 39 anos, passando a tratar sobre um “branco específico”: aqueles mulçumanos ortodoxos que conheceu, segundo o mesmo, em um clima surpreendentemente de irmandade.

Tendo sabido através de Dr. Azzam[89] que, na verdade, os descendentes do Profeta Maomé eram pretos e brancos e a questão da cor da pele seria uma complexidade problemática existente – no mundo mulçumano – somente nas regiões que sofreram influência do Ocidente, entre um relato completamente eufórico e reconhecidamente atônito, de fato em sua peregrinação o que mais impressionava Malcolm fora a fraternidade e profunda compaixão entre homens de diferentes cores, raças e de todas as partes do mundo. Esta vivência o impulsionou a escrever uma carta distribuída à imprensa, em que revela uma mudança radical na perspectiva de Malcolm, ao reconhecer a possibilidade de uma vivência interracial sincera, verdadeira e fraterna, para surpresa de milhões de norte-americanos que haviam compactuado com a imagem de “o negro mais irado da América”, sobre a qual o próprio jamais negou (irado e incitador da justiça sim, porém não de uma violência desenfreada) (X, 1992). A partir da repercussão gerada, em uma de suas entrevistas à imprensa, Malcolm (1992) discorre:

> No passado, é verdade, fiz acusações amplas contra *todos* os homens brancos. Nunca mais voltarei a ser culpado disso... porque sei agora que alguns brancos são realmente sinceros, que alguns são realmente capazes de ser fraternais com um homem preto. O verdadeiro Islã ensinou-me que uma acusação indiscriminada contra todos os brancos é tão errada quanto a acusação indiscriminada dos brancos com todos os pretos. É verdade, estou agora convencido de que *alguns* brancos americanos querem ajudar a acabar com o racismo desenfreado que pode levar este país à destruição! (p. 341).

Também a partir de outras experiências em África[90], além da mudança radical ao empreender uma reflexão distintiva entre o que chamo aqui de “branco genérico” e “branca/o específica/o” (ou a/o branca/o fora do lugar”), Malcolm passou a reconsiderar o seu comportamento em amplo sentido. Primeiro, entre a/os negra/os,

[89]Um dos principais anfitriões de Malcolm em Meca. É dos mais poderosos do mundo mulçumano, um senhor aparentado com um soberano da Arábia, de quem era conselheiro. Vê-se a excitação de Malcolm ao descrevê-lo como um homem branco cordial, da maior dignidade, de extraordinária erudição e vasto reservatório de conhecimentos e informações, estando a par de todos os problemas internacionais, até mesmo dos últimos acontecimentos da América e das retaliações sofridas por Malcolm, acusado sumariamente pela imprensa americana de racista e antibranco (X, 1992, p. 317).

[90]Por exemplo, ao discursar, no auditório da Universidade de Gana, para seu maior público no Continente, composto quase em sua totalidade por africanos, mas também numerosos brancos que se mostravam tão gentis e realmente integrados (X, 1992, p. 335).

conforme o mesmo, não tentou imediatamente forçar a religião islâmica, ainda que estivesse convencido de ser esta uma solução já comprovada para o problema tão destrutivo do racismo. Segundo, em cada discurso que fizera, em cada entrevista, procurava demonstrar sua nova posição em relação aos branca/os. Em suas palavras, sua luta passou a ser contra os – *racistas* – brancos e por todos os meios necessários, inclusive aquele mais temido e reiterado pela mídia: a luta armada. De modo geral, a imprensa do homem branco americano recusou-se a disseminar as novas orientações de Malcolm e dificultou enormemente o desenvolvimento da organização que desejava: "uma *organização inteiramente preta* cujo objetivo supremo era o de contribuir para criar uma sociedade que pudesse existir uma sincera fraternidade preta-branca" (X, 1992, p. 253, grifos meus).

Diante do número extensivo de cartas escritas por branca/os que passou a receber, bem como de questionamentos diretos, Malcolm, consternado, revê o seu posicionamento ostensivo em reação ao questionamento de uma jovem universitária branca, a quem, outrora, declarou que não havia absolutamente nada que ela pudesse fazer em favor do povo negro. Logo, diante da mesma questão, Malcolm (1992) passou a afirmar o seguinte:

> A primeira coisa que lhes digo é que pelo menos na minha organização nacionalista preta, a Organização da Unidade Afro-Americana, não podem ingressar. Tenho sentimentos por demais profundos de que os brancos querendo ingressar em organizações pretas estão procurando apenas o caminho escapista de aliviar suas consciências. Ficando ostensivamente perto de nós, estão 'provando' que se encontram 'do nosso lado'. Mas a verdade nua e crua é que esse não é o caminho para ajudar a resolver o problema racial na América. Os negros não são os racistas. Onde os brancos realmente sinceros devem se 'provar' não é entre as *vítimas* pretas, mas sim nas linhas de frente em que realmente se localiza o racismo na América parte de seus próprios semelhantes brancos. É nisso que devem trabalhar os brancos sinceros que realmente pretendem realizar alguma coisa (p. 354).

Especialmente ao reconhecer que o racismo é um fenômeno de caráter político-cultural e econômico, não um fator eminente da natureza do homem branco, vejamos que, no geral, as colocações de Malcolm, sobretudo "pós-Meca", são estreitamente relacionáveis a muitos dos discursos aqui empreendidos por agentes negra/os do MN, entre o quais, via de regra, é possível identificarmos o caráter de mudança de posicionamentos e perspectivas conforme experiências pessoais; o receio e o ressentimento (alguns/algumas dizem mesmo ter medo) sobre a possibilidade de relações políticas interraciais mais intrínsecas; a identificação de

projeções de auto-salvação (visto a culpabilidade que perturba e amarra algumas consciências), paternalistas e/ou salvacionistas por parte até da/os branca/os mais bem intencionada/os; a indicação de que a/os branca/os predisposta/os a colaborar com a luta antirracista se direcionem especialmente aos seus pares raciais; e, todavia, o respeito por aquela/es branca/os considerada/os realmente sincera/os.

Do outro lado do Atlântico, na África do Sul, outro polo de referenciais da diáspora negra, a voz de Steve Biko[91] – um dos mártires da luta por libertação do povo negro sul-africano – chega ao Brasil na década de 1990, em especial através da publicação do livro *Escrevo o que Eu quero: uma seleção dos principais textos do líder negro Steve Biko*. Contrapondo-se ao processo de desumanização imposto aos negros pelo *apartheid*, Biko desenvolve sua proposta política a partir do conceito de Consciência Negra[92], filosofia da qual se trata os seus escritos publicados em boletim mensal a partir da década de 1970*,* assinados com o pseudônimo *Frank Talk* (Conversa Franca). Biko inaugura sua série de artigos ao fazer um apanhado de um setor da comunidade branca – "as pessoas que dizem que têm a alma negra, dentro de uma pele branca" (BIKO, 1990, p. 32)*.*

Embora reconheça que a comunidade branca na África do Sul seja basicamente homogênea, com posições privilegiadas, conscientes e defensoras disso, Biko (1990) afirma de antemão que não é com "essa gente" – entre aspas – que se encontra preocupado, mas sim com o papel estranho e curioso da/os não-conformistas, o pequeno grupo de pessoas brancas supostamente bem-intencionadas chamadas de liberais, esquerdistas, etc., os quais declaram o dever de se envolver na luta da/o negra/o. Todavia, segundo o mesmo, ainda que existam esses tipos de diferenças políticas entre a/os branca/os, o aspecto da arrogância

[91]Bantu Stephen Biko nasceu no dia 18 de dezembro de 1946 na atual província do Cabo Oriental da África do Sul e faleceu 12 de setembro de 1977. Liderança no movimento de libertação do povo da África do Sul entre as décadas de 1960 e 1970, Biko foi o percursor do chamado Movimento de Consciência Negra. Contra o estado de *apartheid,* empreendera uma estratégia militante de libertação sem recurso de violência, muito menos tutela dos brancos liberais. Embora nunca tenha se filiado ao Congresso Nacional Africano (ANC), fez-se uma de suas principais referências. Por seus empreendimentos políticos, Biko sofreu expressas retaliações do Estado, em 1972 foi expulso da Universidade, em 1973 foi "banido", sendo impossibilitado de falar e escrever para mais de uma pessoa, ou mesmo ser citado. Ainda assim, continuou tendo papel significativo em manifestações e protestos até que foi, em 1977, aos 30 anos, brutalmente assassinado pela polícia.

[92]Segundo Benedita da Silva, "[...] a proposta política desenvolvida por Biko a partir do conceito de Consciência Negra implica o reconhecimento da miséria espiritual produzida pela opressão racista e um processo de olhar para dentro, num re-conhecimento da cultura africana esmagada sob a acusação europeia de barbárie; retomar as práticas e costumes religioso, valorizar a herança cultural, 'reescrever a história do negro e criar nela os heróis que formam o núcleo do contexto africano'" (BIKO, 1990, p. 6-7).

da/os dita/os liberais prevalece uma vez que há mais artificialidade – uma manobra consciente, do que uma orientação profunda da alma – nas suas proposições de abordagem bilateral envolvendo tanto a/os negra/os quanto a/os branca/os e insistência de integração não somente como finalidade, mas como meio.

Entre os organismos integrados, conforme Biko (1990) um meio quase sempre improdutivo e estático (sem direção nem programa), vê-se que os complexos de superioridade e de inferioridade continuam a se manifestar, de modo que os privilégios e o poder permanecem entre a minoria branca, que sempre sabe o que é bom para a/os negra/os. Ao apressar-se em dizer que não defende a segregação como ordem natural, antes, afirma que, na verdade, não pode ser uma integração planejada às pressas – e pela ideologia liberal branca – a solução do problema. Biko (1990) assume estar de acordo se "a integração significar que haverá uma participação livre de todos os membros de uma sociedade, que haverá condições para a total expressão do ser em uma sociedade que se transforma livremente conforme a vontade do povo" (p. 37). Diante da pergunta "o que posso fazer", a mesma outrora direcionada a Malcolm X nos EUA, reiterada pela/os branca/os hipoteticamente bem-intencionada/os, diria Biko (1990):

> O liberal precisa entender que o tempo do Bom Selvagem já passou, que os negros não precisam de um intermediário na luta pela própria emancipação. Nenhum liberal verdadeiro deveria se ressentir com o crescimento da consciência negra. Antes, todo liberal verdadeiro deveria perceber que é dentro de sua sociedade branca que precisa lutar pela justiça. Se é um verdadeiro liberal, tem de entender que ele mesmo não passa de um oprimido; que, portanto, precisa lutar pela própria liberdade e não pela liberdade daqueles vagos 'eles' com quem na verdade não pode dizer que se identifica. O liberal deve se concentrar, com dedicação total, na ideia de ensinar a seus irmãos brancos que num dado momento a história do país poderá ser reescrita e que poderemos viver 'num país onde a cor não servirá para colocar um homem num comportamento'. Os negros já ouviram demais sobre esse assunto (p. 38).

Conforme Winnie Mandela[93] (1986), outra das lideranças mais fortes e representativas entre os movimentos de libertação da África do Sul, em termos de

[93]Winnie Mandela nasceu em setembro de 1934 com o nome de Nonzamo Winifred Madikizela, em uma pequena aldeia do Transkei, na África do Sul. Foi a primeira negra assistente social do país, em 1958 casou-se com Nelson Mandela de quem se tornou também companheira de luta política contra o *apartheid,* com expressiva participação no Congresso Nacional Africano. Wininie passou por um sofrido processo de perseguição política, permanecendo quase ininterruptamente sob banimento e prisão domiciliar, além de ser submetida a um distanciamento conjugal traumático quando Mandela foi preso em 1962 e em 1964 condenado a prisão perpétua. Por muitos considerada a Rainha Negra da África do Sul, teve seu título em ponderações após se envolver em sucessivos escândalos na década de 1990. Em 1996 Winnie e Nelson divorciaram-se oficialmente.

evolução política realmente nada mudou até os anos oitenta – quando se encontra novamente detida pelos mesmos motivos de sua primeira reclusão em 1958. Em suas palavras, “no entanto, o branco quer me fazer crer que tudo mudou; apesar de tudo ainda ousa falar em reformas” (*Ibidem,* p.176). Para a mesma, ocorre que as divisões ideológicas entre a/os branca/os a/os tornaram mais vulneráveis e esta é uma evolução que jamais poderá ser revertida.

Estritamente neste sentido, até este ponto compactua com o posicionamento expresso por Biko (1990) – a quem Winnie declara extraordinária admiração. Todavia, ainda que inicialmente reconheça que as tendências divergentes sejam ilusórias e totalmente irrelevantes para a/os negra/os, a seguir Winnie (1986) expressa que o Congresso Nacional Africano (ANC, *African National Congress*) fora, na verdade, um organismo integrado. Segundo a mesma, com a colaboração de diversos grupos étnicos, dentro de uma estrutura de interdependência mútua, houveram, *naturalmente*, pessoas que representaram papel dominante nessa estrutura, porém nunca pessoas brancas. A aceitação de grupos e pessoas brancas foi, ao que consta, uma questão tática:

> [...] os brancos nossos companheiros de luta simplesmente podiam se introduzir com maior facilidade em determinadas instituições. Nós precisávamos deles. A massa, o povo simples, não tinha dinheiro. Eram os nossos companheiros brancos que tinham poder de direito sobre contas de banco, que estavam em condições de conseguir recolher dinheiro no plano internacional. Daí depreender que eles governavam o CNA é pura má fé. Não é possível imaginar nenhuma situação em que pudéssemos expulsar os brancos (MANDELA, W., 1986, p. 178).

A distinção entre esta defesa de integração com a/os branca/os de Winnie (1986) e a linha de pensamento que prescreve a separação total das raças – que não é bem a que Steve Biko se insere – é levada em consideração explicitamente pela primeira, mas é especialmente entre os escritos de Nelson Mandela[94] (1988)

[94]Nelson Rolihlahla Mandela, também conhecido como Madiba (nome do seu clã), nasceu em Mvezo no dia 18 de julho de 1918 e faleceu em Joanesburgo 5 de dezembro de 2013. O líder sul-africano foi um dos mais importantes sujeitos políticos contra o *apartheid* em seu país, tornando-se um ícone internacional. Estudante e logo formado em direito, filiou-se ao CNA. Por sua atuação política, em 1956 Mandela foi condenado à morte e teve sua pena reconsiderada dado a repercussão internacional do caso. Tendo em vista o assassinato de 69 pessoas desarmadas no então conhecido “Massacre de Sharpeville” (1960), na década de 1960 Mandela passou a investir no “Lança da Nação”, um braço armado do CNA, o que resultou em outra detenção, desta vez condenado à prisão perpétua. Esteve preso nos 27 anos seguidos. Em 1990, também por pressão internacional, Mandela esteve em liberdade e manteve sua postura de resistência às leis segregacionistas finalmente abolidas em 1992. Em 1993 recebeu o prêmio Nobel da Paz, no ano seguinte, entre as primeiras

que se apresenta de modo categoricamente formulado. Vejamos o Manifesto emitido em março de 1944 pelo Comitê Provisório da Liga da Juventude do CNA, do qual Nelson foi membro fundador e participante da seguinte redação:

> É importante notar que existem duas correntes de nacionalismo africano. Uma delas gira em torno do *slogan* de Marcus Garvey – *África para os africanos.* Ela está baseada no *slogan Saiam da África* e na palavra de ordem *Empurrem o homem branco para o mar.* Esse tipo de nacionalismo africano é extremista e ultrarrevolucionário. Há uma outra corrente de nacionalismo africano (africanismo), mais moderada, professada pela Liga da Juventude do Congresso. Nós da Liga da Juventude levamos em conta a situação concreta da África do Sul e percebemos que os diversos grupos raciais vieram para ficar. Mas nós insistimos em que a condição para a paz inter-racial e para o progresso é o abandono da dominação branca e uma mudança tal na estrutura básica da sociedade sul-africana [...] (MANDELA, N., 1988, p. 52).

Em que pese o mínimo esforço comparativo – que não é nem de longe o objetivo em centralidade aqui, de grosso modo o que há em comum entre o pensamento de Huey P. Newton, Assata Shakur, Eldridge Cleaver, Malcolm X, Steve Biko, Winnie e Nelson Mandela, além do referencial de nacionalismo africano (em suas vertentes de nacionalismo negro ou africanismo), é o entendimento de que existe um "tipo" de sujeito branco em processo de diferenciação do seu grupo racial como um todo; estes compartilham do espólio da dominação racial; e devem empreender forças para sua destruição. Agora, de que modo estas/es brancas/os devem participar da luta antirracista é uma questão de divergência política não apenas entre entidades, mas até entre membros de uma mesma entidade, como já mencionei ser o caso também no Brasil. Deste modo, por ora concluo que não é mesmo a conjuntura política ou especificidade contextuais que, via de regra, ditam as possibilidades de integração (que pode ser tática, estratégica, um meio e/ou uma finalidade), mas antes a ideologia, orientação política e/ou experiências pontuais de determinada liderança – que até mesmo pode mudar radicalmente de posição ao decorrer de sua vida, vide Malcolm X (1992).

Ressalto que contextualizações comparativas entre as relações e hierarquias raciais em especial entre Brasil, EUA e África do Sul podem ser encontradas em produções densas[95], portanto, julgo desnecessário reescrevê-las, ao menos se fosse

---

eleições multirraciais no país, foi eleito presidente da África do Sul. Em 1999 cumpriu o seu mandato. Ainda atuando politicamente, em 2013 Mandela faleceu em decorrência de uma infecção pulmonar.

[95]Ver: ANDREWS, 1985; SILVA, 2006; DOMINGUES, 2006; MOUTINHO, 2004; RIBEIRO, 1993; ROSSATO & GESSER, 2001; SKIDMORE, 1972; SOUZA & SANT'ANNA, 1997.

possível nesse tempo e espaço empreender uma análise mais apurada sobre o tratamento da branquitude e as possibilidades de integração, o que não é. Certamente será este um impulso para pesquisas futuras. Dentre estas, estão outras narrativas igualmente importantes – algumas ainda alcanço na textualização de outros tópicos, como os percussores do movimento francófono de *négritude* – que podem ser para o MN brasileiro não um referencial no sentido de modelo a ser seguido de modo acrítico e descontextualizado, mas sim experiências compartilhadas que, antes de tudo, podem ser apropriadas como objeto de conhecimento para novas táticas e estratégias de luta antirracista – uma perspectiva a ser justificada também pelo conceito de *Sankofa* da filosofia africana[96], ou um modo de *olhar para dentro* como defende Biko (1990). Além de, vale ainda mencionar, ser mais um ímpeto para que a/os militantes e ativistas negra/os brasileira/os transcrevam sobre suas próprias políticas e vivências – frustradas ou exitosas – entre a/os branca/os, seja com mais contribuições sobre a "branco-vida", ou novos investimentos sobre o "branco-tema".

4.7 Politicamente negra/o, socialmente branca/o (Parte I): Usos e abusos do "Colorismo"

A partir das entrevistas realizadas foi possível perceber na fala de parte dos sujeitos um descontentamento, já antes mapeado através das relações do olhar e outras expressões, sobre as representações de alguns dos seus pares, a/os negra/os militantes do MN, no que diz respeito à legitimação e os sentidos atribuídos à construção da identidade racial de pessoas "relativamente" brancas que se declararam negra/os. O que leva o MN ora legitimá-la/os, ora coloca-la/os em xeque? O que leva um/a branco/a a se dizer que é negra/o? Estas inquietações são de extrema importância para entender por que alguns dos sujeitos tentam se aproximar ou se afastar da sua branquitude e como o MN agencia essa questão.

O reconhecimento da Política de Branqueamento[97] e a desconstrução dos seus desdobramentos são um dos pontos de pauta do MN contemporâneo, uma

[96]Ver páginas 62 e 63 desta Dissertação.
[97]Ver o tópico 2.4 desta Dissertação.

discussão minimamente em circulação, sobretudo a partir do advento das novas redes sociais na Internet. Não é novidade o fato de que muita/os negra/os tenham se identificada/o como branca/o ou tentado ao máximo clarear-se a partir de mecanismos perversos e instituição de categorias diversas, uma vez que o racismo sofrido por estes sujeitos produz efeitos negativos à sua autoestima, autopercepção e reconhecimento. Já o caso inverso é menos frequente. A/o branca/o querer enegrecer-se é uma dinâmica pouco abordada em termos de produção científica no Brasil, embora alguns elementos já circulem muito no espaço político, como a noção de apropriação cultural, os acirramentos discursivos em torno da concepção de "colorismo", ou o uso e reflexividade de jargões como "branca/o para o senso comum", "socialmente branca/o", "branca/o de alma negra", etc. Iniciemos a análise destas questões a partir do posicionamento da entrevistada Alane, que diz:

> Alane: *O que eu tenho enxergado de modo geral é isso, são pessoas brancas que participam do MN, que muitas vezes são os protagonistas dentro do MN. Agora inventaram o* ***colorismo****. Muito branco falando como preto, legitimado a falar como preto e sendo protagonista dessa luta. É isso que eu vejo e com isso eu não dialogo, não concordo, me deixa realmente muito inquieta. [...] Eu tenho ultimamente chegado assim, com o discurso que não é falar 'pare, que você é branca'. Não estou fazendo isso ultimamente, eu estou falando 'tudo bem, você está colocando que é negra, eu entendo. Entendo sua identidade. Entendo também que identidade é uma coisa que se constrói'. É muito difícil para algumas pessoas que tiveram algumas trajetórias. Algumas pessoas, não estou falando da branca de cabelo cacheadinho, classe média, que todo mundo da família dela é branca, dele é branca, aí um dia percebe, entende todas as mazelas que seu povo fez no mundo e que se colocar enquanto negro vai se redimir. Não é esse tipo de branco. Mas, digamos um branco ou uma branca da periferia, um branco ou uma branca de movimento social, de movimentos rurais, que sempre foi pobre, não confundindo raça e classe. O que eu vejo acontecer de modo geral é muita* ***usurpação de identidade****, são pessoas brancas que participam do MN, se declarando negras e que isso de modo geral é muito aceito.*

Primeiro, quando Alane diz: "tudo bem, eu te entendo", tomo nota de um discurso que expressa, novamente, uma espécie de relativa "solidariedade conjuntural" inter-racial. Segundo, e aqui mais importante, percebo na sua fala o modo como vê e reprova a ação de determinada/os branca/os que assumem a identidade negra, o lugar de fala e protagonismo dentro do MN, ora legitimada/os por parte de seus quadros. Porém, sua reação tornou-se de negociação, até certo ponto pedagógica, condicionada, de modo muito evidente, a um/a branca/o particular, por compreender os conflitos que envolvem o processo de construção da identidade racial. Logo, aponta suas ressalvas de modo mais preciso:

> Alane: *Eu tenho utilizado a estratégia de chegar nessas pessoas e falar: 'tudo bem, eu aceito que você seja negra. Que você diga que é negra, ou é negro, mas vamos entender de que forma o racismo atua nos negros diversos, nas negras diversas'. Colocar, por exemplo, a questão da pele, porque o Brasil é* ***pigmentocrático****, você que me ensinou isso, e que, quanto mais negro, quanto mais escuro e quanto mais negróide, mais a pessoa está sujeita a ação do racismo. A gente espera a resposta dessa pessoa, se ela diz que não, que a gente é igual e sofre racismo do mesmo jeito, você já não perde seu tempo também, deixa ela falando lá e vai seguir sua vida, porque também não dá para discutir com todo mundo e querer ser o dedo do mundo. Mas se a pessoa reconhece que as pessoas são diversas e que o racismo atua de maneira mais cruel, de maneira mais perceptível, de maneira mais castradora nas pessoas que são pretas inquestionavelmente, nas* ***pessoas que são pretas e negras do que só nela que é branca e negra****, aí já se tem como dialogar. [...] Eu conheço pessoas de* ***pele clara*** *que a conduta política da vida inteira é inquestionável. Hoje eu penso assim: "Porque que eu vou me incomodar que essa pessoa está dizendo que é negra?". Se a pessoa não tem necessidade nenhuma de ser porta-voz da luta racial, para mim é de boa, é meu parceiro, é minha parceira, vai contribuir comigo e no que eu puder contribuir com ela, irei contribuir.*

A aceitação por parte de Alane da pessoa branca que se diz negra, portanto, está condicionada ao lugar social que esta pessoa ocupa; ao reconhecimento de privilégios, dado o caráter pigmentocrático das hierarquias raciais no Brasil; bem como está condicionada a construção de uma posicionalidade reflexiva a respeito do lugar que ocupa no MN, ou seja, negando-se o papel de representação, porta-voz ou protagonismo. Além disto, a exposição de Alane me chama atenção para dois pontos analíticos correlacionáveis. Primeiro que, ao fazer uma associação sobre a diferença entre ser "preta e negra" ou ser "branca e negra", dá indícios para um debate acerca das categorias de cor e raça, um debate já muito proposto e com resultados satisfatórios[98], mas que, a partir destes termos, pode ser reformulado conforme uma questão talvez ainda não alcançada mediante bases empíricas: Como se dá o processo de construção da identidade de um sujeito de cor branca (ou pele clara), mas que se associa a uma identidade racial negra?

Desde já, informo que somente abordarei esta questão de modo satisfatório no próximo capítulo. Todavia, como se faz insurgente na trama das argumentações aqui expostas, já iniciarei o seu tratamento partindo do segundo ponto analítico: a "pigmentocracia" (MOORE, 2007). A concepção de ser o Brasil um país pigmentocrático poder ser intimamente correlacionada com as perspectivas de "colorismo", anteriormente mencionado por Alane, mas também por grande parte

[98]Ver: PINHO & SANSONE, 2008.

da/os entrevistada/os, com desdenho, de modo contestatório, porém confuso. Vejamos como expõe Rilton:

> Rilton: *A maioria das vezes os nossos irmãos de luta brancos se consideram negros. Eu não considero muito negro. Eu sei que por ele ser um homem branco ele não vai passar o que eu passo. Eu sei disso. [...] Rola essa parada do branco no MN ser negro. Tipo, 'Não, gente, existe todo um* ***colorismo*** *agora'. Você vai ver uma pessoa que tem a* ***pele clara****, que diz ter o cabelo crespinho dela, que na verdade é cacheado, a pessoa com o nariz mais grandinho, que tem traços de homem negro, tem traços de mulher negra, mas não assumem seus privilégios enquanto brancos e vão querer se enunciar negros. Muitas vezes eu vejo muito isso, ainda fico puto da vida. Rola em alta, em muitas entidades.*

O "colorismo"[99] é um novo conceito usual entre os espaços de militância e ativismo no Brasil, que se refere ao modo como as hierarquias são estabelecidas entre negra/os e branca/os, mas especificamente entre a própria categoria racial negra, a partir de elementos fenotípicos, sobretudo a cor da pele. Mas o que há de novo que difere o "colorismo" de racismo propriamente dito? Ao meu ver, o "colorismo" vem para suprir uma demanda de alcance dos sujeitos localizados no limite da demarcação racial, ou melhor, numa localização racial intermediária – entre o ser negro e o ser branco, sobretudo aqueles que em termos de estereótipos apresentam elementos da caracterização negra, mas predomina-se a cor de pele clara. Nesses termos, entre parte de um grupo racial negro, os "pele clara" (ou parda/os) podem ser apontada/os como menos negra/os ou não-negra/os. Pelo grupo racial branco podem ser integrada/os quanto maior for sua brancura ou propensão à brancura – nesse sentido, o aspecto capilar é especialmente liminar.

O "colorismo" está para as hierarquias raciais como um todo, porém tem sido tomado como ponto de reflexividade entre agentes negro/as, pois se trata da reprodução de facetas do racismo entre a/os próprio/as negra/os politicamente engajada/os, em que, de modo também "psicopatolótico" (FANON, 2008), hostilizam inconscientemente ou não a/os negra/os não retinta/os. Quem faz uso do termo, de forma genérica, reivindica o/a "pele clara" dentro da categoria racial negra – o que não é nada inédito pensando-a/o enquanto parda/o[100]; se propõe a refletir

[99]Segundo Aline Djokic, "o termo "colorismo" foi usado pela primeira vez pela escritora Alice Walker No ensaio "If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?", que foi publicado no livro "In Search of Our Mothers' Garden" em 1982" (2015, *online*). No Brasil desconheço produções reconhecidas como científicas que o fundamentem, todavia há certo número de publicações em blogs e sites que veiculam discussões sobre racismo e feminismo, como o Blogueiras Negras e o Geledés.

[100]Ver página 172 desta Dissertação.

criticamente o tratamento para com este/as, buscando o quanto possível uma integração solidária; todavia, reconhece e exige o reconhecimento de que quanto maior a brancura, maior a possibilidade de usufruir privilégios, que quanto maior a negrura, maior a incidência do racismo sobre sua vida.

Ora, tudo isto é expresso na colocação de Alane, de modo geral. Afinal, o que há de tão problemático na formulação e adoção do conceito de "colorismo", ocasionando sua resistência e de parte de outra/os negras e negros militantes e/ou ativistas? De antemão, ocorre a rejeição de um conceito que é pouco entendido, já que é ligeiramente formulado e ainda inseguro, como se percebe nitidamente na colocação de Rilton. Mas ocorre rejeição também por haver a identificação do condicionamento de uma brecha que possibilita, como diz Alane, a "*usurpação da identidade negra*", ou a "*apropriação cultural"*, como diz em outras passagens – e é comum ouvirmos entre os espaços de sociabilidade de negra/os politicamente engajada/os. Larissa, por sua vez, nos traz outros elementos para uma compreensão ampla, quando diz:

> Larissa: *Eu sou a mancha no meio dos brancos. No meio dos pretos eu sou uma coisa clara. Então* ***existe esse não lugar*** *e o seu texto eu achei massa*[101]*. Eu acho que é importante discutir mesmo. Do que falar do negro como se só existisse esse negro retinto. No caso, o MN faz isso, né? Mas, existem vários tipos de negros. Eu tenho visto uns textos de* ***colorismo****, umas discussões dessas, que eu não consegui ainda sentar para ler de fato, mas acho que é até pejorativo, tipo, 'pare de colorismo'. Eu vi uma parada dessa. Mas existe. Assim como existe o negro de várias tonalidades, que é negro também, existe o branco variado. Aparece alguém, 'ah, aquela menina não é branca, não'. Eu digo: 'Porque, velho? Só existe um tipo de branco? O branco caucasiano, europeu?'. Eu fico me questionando assim: é só o branco caucasiano-europeu que é branco? Não. Então, como o branco se comporta também na comunidade que ele vive? Esse branco periférico, que pode não ser branco para os brancos da sociedade ou da elite, mas é branco na periferia.*

Conforme os questionamentos de Larissa, também surgem inquietações nas falas de Alane e Adriane, que mencionam sobre o sujeito "*socialmente branco*", ou a pessoa "*branca para o senso comum*", respectivamente. Ao finalizarmos a entrevista, Adriane diz assim: "*que elucubração, hein, Joyce?*". Quando chego nesse ponto discursivo – a/o "negra/o pele clara" que pode ser a/o "branca/o encardida/o[102]" – sempre me pego nessa exaustão reflexiva expressa por Adriane.

[101]Em referência ao texto "Branco(a)-mestiço(a): problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária", publicado na Revista da ABPN, v. 6, n. 13, 2014, p. 47-73.
[102]VER: SCHUCMAN, 2012.

Logo, desacreditada do arsenal de conjecturas sobre a operacionalidade dos conceitos em torno de raça e da identidade racial. Suspeito que é por uma ansiedade, talvez imatura, que paira sobre as expectativas em formular apreensões que deem conta de uma realidade com múltiplas determinações sociais, dinâmica e complexa. Mas, um ponto reflexivo exaustivo especialmente porque faz parte do meu próprio processo indentitário, da minha própria – e reconhecida – subjetificação[103].

Na construção ideológica da alteridade, de certo, como bem expõe Homi Bhabha (1998), o conhecimento e a identidade fundados a partir do estereótipo são reificados sob a lógica do discurso colonial. É um modo de representação paradoxal, ambivalente, fetichista e contraditório ao exigir "fixidez" perante a antítese colonizador/a – colonizada/o. Em suas palavras, "conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. [...] vacila entre o que está sempre 'no lugar', já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido" (*Ibidem*, p. 105). Os discursos correlacionados sobre o que Larissa nomeia como o "*não lugar*" é, na verdade, a expressão da ambivalência que Bhabha (1998) aponta como central para o estereótipo, respectivamente para a identidade e as representações. Segundo o mesmo, a ambivalência é "uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório" (*Ibidem*, p. 106).

Entre o processo da representação estereotípica a partir do modo de pensar da razão dual – neste caso o ser ou não branca/o, que incide em ser ou não negra/o e o local que este ou aquele pode ocupar/representar – ocorre uma abordagem da "política do ponto-de-vista", uma vez que o mesmo estereótipo pode ser lido de modo contraditório, ou mesmo equivocado em tempos e lugares diferenciados, mas também entre pessoas que compartilham o mesmo núcleo de relações. Na produção dos efeitos políticos do discurso, as representações, bem como as identidades, são formações que articulam o histórico e a fantasia colonial primária de pureza racial e prioridade cultural (Bhabha, 1998). Ainda que em contexto nacional tenha-se investido em uma originalidade fundada na mistura, na interracialidade supostamente harmônica e na geração de sujeitos "híbridos", mas que é ameaçada e posta em xeque justamente pelas diferenças hierarquizadas de raça, cor e cultura. Na cena do discurso colonial,

[103]Ver o tópico 3.5 desta Dissertação.

> [...] a cadeia de significação estereotípica é curiosamente misturada e dividida, polimorfa e perversa, uma articulação de crença múltipla. [...] Em cada caso, o que está sendo dramatizado é uma separação – *entre* raças, culturas, histórias, no *interior* de histórias – uma separação entre *antes* e *depois* que repete obsessivamente o momento ou disjunção mítica (BHABHA, 1998, p. 126).

Se apostamos em uma política de demarcação e identificação racial[104], em que sucede, sobretudo, fixações tipológicas entre os significantes de cor/raça/cultura, que esta seja tomada como uma medida estratégica e pragmática, mas não como finalidade de luta. Haja vista que alcançando reconhecimentos e autodeclarações, não necessariamente visualizamos o fim do racismo ou qualquer aproximação disto. Em verdade, volta e meia nos pegamos entre novos e reatualizados dilemas da raça, do racismo e da racialização. Tendo exposto isto, a palavra que nos conduz ao próximo tópico pertence a Albert Memmi (1977):

> A liquidação da colonização é apenas um prelúdio à sua libertação completa: à reconquista de si. Para libertar-se da colonização foi necessário partir da sua própria opressão, das carências de seu grupo. Para que sua libertação seja completa, é preciso que se liberte dessas condições de sua luta, **certamente inevitáveis.** [...] Em resumo, deve deixar de definir-se pelas categorias colonizadoras (p. 126. Grifo meu).

4.8 Considerações parciais: Descolonizar-se é possível?

Abdias Nascimento (1968), com a criação do TEN, empreende entre suas propostas a construção de uma pedagogia para educar o branco sobre seus complexos e sentimentos disfarçados de superioridade. Neste sentido, deseja que o brasileiro de pele mais clara reconheça “a impossibilidade de o país progredir socialmente enquanto ele insistir no monopólio de privilégio coloniais, mantiver comportamento retrógrado, mascarando-se de democrata e praticando à socapa a discriminação racial” (*Ibidem*, p. 84). Nesta mesma direção, em “O Quilombismo”, aponta a sábia, segundo o mesmo, e constante pregação do militante negro Aguinaldo Camargo[105], “no auditório do 1º Congresso do Negro Brasileiro (Rio,

[104]Ver o tópico 2.5 desta Dissertação.

[105]Aguinaldo de oliveira Camargo nasceu em Campinas-SP em 1918 e faleceu no Rio de Janeiro-RJ em 1952. Advogado formado pela Universidade do Rio de Janeiro, foi ator, diretor, um dos fundadores e mais destacados integrantes do TEN, onde atuou, dirigiu peças consagradas e também colaborou como professor do curso básico de iniciação à cultura geral.

1950): “Reeduquemos o branco para que ele aprenda a respeitar a criança negra, a respeitar o doutor negro, a empregada negra [...]” (NASCIMENTO, 2002, p. 274).

Isto, para além de práticas paternalistas, uma vez que o povo negro não deseja uma ajuda isolada, um favor em especial, registrando que “muitos brancos íntegros são ofuscados pela maligna fosforescência da “democracia racial” e se comportam diante da população negra da maneira tradicional do racista brasileiro: com postura paternalista” (*Ibidem*, p. 278).

Tais perspectivas de Abdias Nascimento, conforme o mesmo, são direcionadas a partir de referências a autores como Cheikh Anta Diop que, ao estudar sobre a origem do racismo contra negros como um reflexo defensivo – uma válvula de segurança da raça branca desde o seu surgimento durante o Alto Paleolítico – aponta que a “sociopsicopatologia do branco não se radica em sua natureza biológica. Ao contrário, trata-se de um fenômeno de caráter histórico: os brancos tinham medo porque se sentiam inferiores em número e em avanço cultural” (NASCIMENTO, 1980, p. 266).

Neste sentido, a suposta predisposição da/o branca/o antirracista brasileira/o deve começar com o olhar para dentro na tentativa de desconstrução de sua herança histórico-social e psicossocial de sujeito colonizador, atentando-se para suas práticas tão quanto desconstrói a sua autonomeada função de ensinar, de civilizar, de catequizar, de “pseudo humanismo”[106], etc., como se fossem naturalmente aptos a governar. Tal direcionamento é, de uma forma ou de outra, constantemente apontado entre os espaços de atuação do MN e, não obstante, aparece na fala de todo/as o/as militantes autodeclarada/os negro/as por mim entrevistado/as. Conforme Aline Nzinga, na consciência do/as branco/as, colaborar ou participar do MN “*parece que é algo que é politicamente correto. É humanizador também. Aquela coisa assim, ‘não, pô, a gente precisa cuidar desse pessoal, a gente precisa ajudar’, é quase que uma colonização muitas vezes*”. Para Alane Reis, este, na verdade, é um dos principais desafios para atuação antirracista do/as branco/as. Davi Nunes contribui de forma complementar: “*o racismo é uma doença e os brancos precisam se curar*”.

> Alane: *A arrogância da branquitude, que é a autoestima que os brancos têm, lidar com isso quando a gente aprende a construir a nossa autoestima estética, intelectual, política. Lidar com a arrogância, com a certeza que eles*

[106]Ver: CÉSAIRE, 1978; 2010.

> *têm que são bons nas coisas, é o mais difícil. Essa certeza que é tão grande, que eles sabem que são mais inteligentes, que são mais estudados, que tiveram mais leituras, que tiveram mais experiências e a partir disso, tentando ajudar, nisso daquela ajuda que diz que é ajuda, mas que na verdade é supervisão do movimento, da militância, da atuação. Eu acho que lidar com isso e fazer com que eles percebam o quanto isso é arrogante, o quanto é paternalista, o quanto é racista, essa é a principal dificuldade. É tentar fazê-los entender que as militâncias negras, as atuações políticas no campo das relações raciais têm que se dar a partir das experiências, das projeções e do pensamento negro. Fazer com que eles entendam, isso é o mais difícil.*
>
> Davi: *Eu acho que o racismo, como ele é estrutural, influi na vida de todo mundo. De certa forma, torna o branco doente. Existe uma doença intrínseca que o racismo infere na construção da mentalidade dos brancos, que institui ódio, institui desprezos, institui ideias de superioridade, institui muitas coisas que são inverdades. O racismo adoece os brancos, faz com que eles cometam atrocidades, corrompe a humanidade dos homens brancos, das mulheres brancas, por que para se manter o privilégio precisa-se desprivilegiar outros seres humanos, que não são iguais a eles. [...] Eu acho que os brancos ainda têm que se curar e para se curarem eles têm que se desvencilhar desses privilégios todos, isso infere na subjetividade, na psique das pessoas. Os brancos brasileiros estão em situação de doença mesmo, de ódio espumante, de exacerbações políticas, de corrupção. Estão aí dando coro para o genocídio, então acho que é muito difícil, tem que ser muito inteligente para entender isso tudo e buscar novas alternativas de ação para somar e criar uma sociedade mais igualitária.*

Conflui-se que a/os branca/os disposta/os a construir relações não hierárquicas devem permanecer em constante estado de autocrítica sobre os seus supostos atributos intrinsecamente superiores, sobre os seus privilégios e o que pode vir a ser um traço colonial da branquitude. Ruth Frankenberg (2004), conforme sua vivência de mulher branca estadunidense, enuncia que o seu despertar para o antirracismo nunca é completo. Mesmo tendo uma transformação inicial com grandes proporções, há sempre necessidade de um novo despertar. “O antirracismo branco talvez seja uma postura que requer vigilância pela vida afora” (*Ibidem*, p. 314). Nestes termos, existem conformidades com o que me diz Adriane, Alane e Aline, respectivamente:

> Adriane: *Eu acho que por mais que ele* [o branco] *queira ser um antirracista, ele descontrua vários preconceitos, mesmo que ele desconstrua várias coisas, ele vai acabar reproduzindo em algum momento. A não ser que ele não seja criado aqui no Brasil, sei lá, em algum outro lugar que seja massa, que não existe racismo. Porque é a base, sabe? O racismo. A nossa base é racista. Então, se o próprio preto reproduz o racismo, como o branco vai desconstruir o seu racismo 100%? Ele não vai conseguir desconstruir 100%, vão restar alguns resquícios e vai vim à tona em algum momento.*
>
> Alane: *Eu acredito na possibilidade de um branco ser antirracista e de ser comprometido inclusive com isso, pela igualdade. Eu conheço brancos militantes responsáveis com a luta antirracista. Mas, se existisse um radar que ficasse monitorando o dia a dia, o cotidiano, vai ter sempre um*

> *momento que ninguém vai estar vendo e que o fato dessa pessoa ser branca vai privilegiar ela, em detrimento do ônus de uma pessoa negra, isso sempre vai acontecer. Vai ter sempre um momento que o fato dela ser branca, ela vai ganhar de uma pessoa negra, em qualquer sentido, apenas pelo fato dela ser branca. Aí eu não acredito que não vai ter ninguém que vai dizer 'Eu não quero, não quero agora ser privilegiada porque eu sou branca'. Mas não sei se isso descredibiliza a real da pessoa se colocar enquanto antirracista.*
>
> Aline: *Não sei como é em termos de consciência, que também eu não sei o que é que passa na cabeça dos brancos. Eu só vejo na prática, porque roda, vira, se a gente reproduz racismo, se for conviver no íntimo com os brancos que estão no Movimento Negro a gente vai ver de forma muito segura eles reproduzindo também. [...] É importante esse pessoal existir, esse pessoal da Justiça Global. Alguns caras também fantásticos. Mas ninguém vai abrir mão do seu privilégio. Não tem porque também abrir, não tem necessidade.*

Nisto implica a dúvida sobre se, de fato, o branco pode alcançar o antirracismo de modo íntegro, absoluto, bem como nos direciona ao questionamento sobre o que é, ao fim e ao cabo, ser antirracista. Ser antirracista é desvencilhar-se dos privilégios da branquitude? Como isto ocorre?

Como não evocarmos o olhar crítico de Frantz Fanon (1979; 2008) diante destas representações em torno da questão de raça, sobre os processos de subjetificação do ser negro, do ser branco e as artimanhas do poder colonial? De modo semelhante, Albert Memmi (1977) e Aimé Césaire (1978; 2010) mostram-se potencialmente inspiradores. Podemos encontrar uma ponte de pensamento, por exemplo, entre o que aponta Davi de modo incisivo como a "doença da/os branca/os", uma espécie de "humanidade corrompida", e o desenvolvimento das argumentações de Memmi (1977): "o colonizador é uma doença do europeu [da pessoa branca], da qual deve ser *completamente* curado e preservado" (p.123), ou, do mesmo modo, das colocações de Césaire (2010) no sentido de que os traços que se tem detalhadamente em todo lugar colonizado, que não devem ser esquecidos: as horríveis carnificinas, o deleite sombrio, casas queimadas, invasões godas, o desprezo ao sujeito colonizado, as apropriações à força e as apropriações sutis, provam que o colonialismo desumaniza a mulher e o homem, mesmo os mais supostamente civilizada/os.

Segundo Césaire, "[...] uma civilização que justifica a colonização e, portanto, à força, já é uma civilização enferma, moralmente ferida" (CÉSAIRE, 2010, p. 26-27). A enfermidade, descivilização, desumanização ou psicopatologia são fisionomias expressas no colonizado e no colonizador, é a própria contradição da colonização

contemporânea e o que, justamente, confome Albert Memmi (1977), cedo ou tarde a fará morrer. Sobre o desfilar virulento de Aimé Césarie (1978), mas que também se encaixaria perfeitamente a uma análise sobre a produção de Memmi (1977), interpõe Mário de Andrade:

> Tudo isso permite apreender melhor a *essência* do colonialismo que, segundo a sua demonstração, se reveste de dois aspectos: o de um 'regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência', e o de uma 'forma moderna de pilhagem'. Sendo o genocídio a lógica normal, o colonialismo é portador de racismo. E é nesta gigantesca *catarsis* coletiva que o colonialismo desciviliza simultaneamente o colonizador e o colonizado (ANDRADE *apud* CÉSAIRE, 1978, p. 9).

Portanto, por outro lado subentende-se que a descolonialidade deve estar para o sujeito negro, tão quanto para o sujeito branco. Todavia, é somente susceptível sob uma lógica de aparente desvantagem, pois, se para a/o negra/o descolonizar-se incide sobre a reconstituição da sua humanidade, demandando a exigência a plenos pulmões de direitos constituídos enquanto privilégios raciais. Para a/o branca/o, a reconstituição da sua humanidade trata-se de sair de uma zona de conforto, de abdicar. Do ponto de vista branco mais retrógrado e desumano (ou mesmo "pseudo humanista") trata-se de retroceder. "Sua cura supõe uma terapêutica difícil e dolorosa. [...] Mas não vimos o suficiente que há drama também, mais grave ainda, se a colonização continua" (MEMMI, 1977). Não há regressão em si, "na verdade trata-se de deixar o homem livre" (FANON, 2008, p. 26).

Conforme Fanon (2008) estes dois campos, o negro e o branco, interagem em um universo mórbido, psicopatológico, frequentemente muito destrutivo, sob uma tendência de narcisismo em que o branco está fechado na sua brancura e o negro na sua negrura. A verdadeira desalienação nesse sentido só se dá pela súbita tomada de consciência socioeconômica a partir da luta, não por um ingênuo apelo à razão, ao respeito ou à humanidade, afinal muitas vezes em nome da razão, do respeito e da humanidade decidiu-se a opressão e o extermínio de muitos povos (FANON, 2008). "Para a Europa, para nós mesmos e para a humanidade, camaradas, é preciso renovar-nos, desenvolver um pensamento novo, tentar pôr de pé um homem novo" (FANON, 2002, p. 366), isto, logo aparente, não é alcançável no "sistema-mundo / patriarcal / capitalista / colonial / moderno" (GROSFÓGUEL, 2008). Fanon, Césaire e Memmi falam em termos revolucionários, tão quanto Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Hamilton Cardoso, Lélia Gonzalez, entre outras,

nos convidam a reagir, ao passo que se fazem referências para Adriane, Alane, Aline, Davi, Dj Branco, Larissa, Negreiros, Rilton e toda uma “nova geração”.

Trocando em miúdos, não é alcançável um antirracismo de modo íntegro por parte da/o branca/o, tão quanto não há uma identidade negra apartada completamente dos vícios de uma racialidade mistificadora e mistificada, enquanto convivemos lutando (ou não) contra este “sistema-mundo”. Ora, “a descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta” (FANON, 1979, p. 26-27). Ou ainda, conforme Albert Memmi, “a cura completa do colonizado, exige que termine totalmente sua alienação: é preciso esperar o desaparecimento *completo* da colonização, isto é, o período de revolta inclusive” (1977, p. 120).

5 RAÇA, REFLEXOS E REFLEXÕES: REPRESENTAÇÕES SOBRE E A PARTIR DA BRANQUITUDE ENTRE O MOVIMENTO NEGRO EM SALVADOR-BA

5.1. Preâmbulo

O reflexo, enquanto fenômeno físico, é uma reação automática mediante um estímulo, é o que resulta da reflexão. Porém, o reflexo como da natureza e sociabilidade humana pode resultar ou não de uma reflexão. A reflexão, por sua vez, é uma espécie de olhar para dentro, pensar-se, uma concentração sobre si e sobre a/o outra/o. Óbvio que essa explicação despretensiosa não tem nada de tão aprofundado quanto à teoria do sistema funcional do cérebro, ou sobre qualquer categoria de ordem física. Foi mesmo diante da parábola do "espelho da raça" que me encontrei pensando sobre que tipo de espelho seria esse, o seu reflexo e a sua reflexão. Certamente nada próximo daqueles com anatomia rígida, pelos quais nos observamos cotidianamente com exatidão. A meu ver, o "espelho da raça" seria como aquele que se faz sobre a superfície plana de um rio, a gente pode se ver pouco ou muito mais nitidamente. Mergulhar nesse espelho significa quebrar os seus reflexos e ao sairmos, encharcada/os, nem o rio, nem a gente, nem o reflexo serão os mesmos. O pressuposto para construção deste capítulo foi justamente o de que, para além do reflexo, ao exercer uma reflexão, medida por quanto maior a disposição em ir a fundo, a branquitude não há de ser a mesma.

Logo, entre as próximas linhas busco tratar não apenas sobre como ocorre o processo da/o branca/o tornar-se antirracista e os condicionantes para sua inserção no MN – o seu não-lugar, como também as representações sociorraciais acerca do que é ser branca/o, sob o que podemos chamar de multirrefração. As relativizações entre "a/o negra/o pele clara" e "a/o branca/o encardida/o" são tratadas a partir do reiterado dilema do sujeito "politicamente negro, socialmente branco", expresso, sobretudo por elementos discursivos como "branca/o para o senso comum", "branca/o entre aspas", "negra/o pele clara", "negra/o pouca tinta".

A "teoria da porta de vidro" (PIZA, 2002) – ou seja, a ideia de que a/o branca/o não se enxerga como um ser racializado, desenvolvendo uma identidade racial não marcada, invisível – referenciada em Ruth Frankenberg (2004), adiante

descontruída pela mesma, ora incisivamente refutada (WRAY, 2004), é uma das dimensões reflexivas a partir do conceito de branquitude. Tendo os sujeitos branca/os entrevistada/os expressado elementos correlacionáveis, em especial sobre a dificuldade da autoatribuição de pertença, realizo esforços para o entendimento das especificidades da/o *branca fora do lugar.*

Ora, tão certa quanto aos prováveis reflexos de racialização da branquitude, ocorre que, reelaborando a assertiva de Osmundo Pinho (2008) a partir do *modo de pensar da razão dual racial*: a/os branca/os produzem visões sobre si em relação a/os "outra/os" (a/os não-branca/os); a/os "outra/os" (aqui em relação a/os negra/os) revisam a si mesma/os e a seus intérpretes. Toda/os a partir do espelho multirrefratado da raça. Não obstante, a/o parda/o, a/o mestiça/o, a miscigenação e as políticas do MN e do Estado relacionadas a estes são colocadas em pauta quanto à atribuição e heteroatribuição de pertença, sob a intenção, dado a sua insurgência, de relacioná-las as representações mais comuns. Neste último caso, a multirefração do espelho da raça representa, sobretudo, ambiguidades.

A autocrítica de fato é algo que não se pode tomar como elementar à branquitude. Todavia, nada impossível, visto que "A ideia de superioridade racial constituinte da identidade racial branca não é um traço de essência, é uma construção histórica e social, por isso, pode ser desconstruída" (HALL, 2003, p. 335). Portanto, logo a seguir trato também dos processos de *letramento racial*. Teoricamente, fases em que podemos dimensionar subjetividades e objetividades envolvidas no processo de desalienação da "consciência branca" (CARDOSO, L., 2014) – uma consciência no sentido de valorização de si, da cultura de origem e acriticidade quanto aos seus privilégios. Quando alcançam o dissenso em relação ao comportamento comum dos seus pares raciais, geralmente por certas motivações em torno da afetividade (SCHUCMAN, 2012), algumas/alguns branca/os tendem a uma disposição para o *letramento racial* e, quando muito, chegam a se envolver com projetos, ações e micropolíticas antirracistas de modo geral.

De modo específico, tendo como sujeito-objeto a/o *branca/o fora do lugar* – aqui tratada/o como aquela/e que se dispõe a participar da agenda de lutas do MN, de forma colaboracionista, ativista ou militante – a narrativa que segue é justamente sobre as iniciações ao "mundo da/os negra/os rebelada/os". Os questionamentos imperativos são o quê e quem direciona a/os branca/os ao MN; como se dá a sua recepção; e como se desdobra a partir de então o *letramento racial,* a formação e

autoformação antirracista. Dessa última questão se desdobram outras pontuais acerca da assimilação dos estudos sobre o "branco-tema" e as hipóteses quanto a sua circularidade.

Embora as fissuras entre a brancura e a branquitude representem possibilidades para a desconstrução do racismo (SCHUCMAN, 2012), o fetiche sobre o corpo negro, a identidade e/ou a cultura negra pode ser uma das operacionalidades de sua reificação por parte da/o branca/o. Ainda que busquem novas práticas, ao criar a simbologia da (extrema) valorização da/o outra/o, ou mesmo ao fugir de sua própria brancura, muita/os podem reproduzir drasticamente a razão do desejo colonialista. Por outro lado, não devemos desconsiderar o significante de uma postura estratégica quanto à apropriação cultural. Então, objetivo também neste capítulo o tatear desta linha tênue e os seus condicionantes socioculturais em âmbito global e local.

Por fim, mas não menos importante, além de reiterar os privilégios já bem explícitos no decorrer de todo o capítulo, abordo a apreensão da/os interlocutora/es sobre o racismo que não sofrem e antiteticamente o reproduz. Em especial, menciono o caráter do antirracismo por parte da/os branca/os e as suas contradições: a noção de "politicamente correto", a "culpa branca", as insígnias até certo ponto líricas de justiça e respeito.

Neste capítulo, mais que assertivas sem qualquer presunção da "Verdade-com-V-maiúsculo", convido o/a meu/minha leitor/a a refletir criticamente as representações sociais em torno e a partir do *lócus* da identidade racial branca. Aproximo-me muito mais daquela/e branca/o disposto a sair da sua zona de conforto; romper com o "pacto narcísico" (BENTO, 2002b); mergulhar de cabeça ou simplesmente colocar a pontinha dos pés para medir a temperatura daquilo sobre o qual se faz o seu reflexo: o *espelho multirrefratado da raça*. Todavia, não poderia começar a narrativa de outra forma, se não sobre os reflexos tão turvos em que imergem algumas pessoas ""não-brancas"".

5.2. Politicamente negra/o, socialmente branca/o (Parte II): Relativizações sobre "a/o negra/o pele clara" ou "a/o branca/o para o senso comum"

> *[...] Até tu Zumbi? / "Pouca tinta", eu? / Separem todos os matizes da negritude brasileira / Ficaremos com um nada aguado / "O mestiço não é nem o sim nem o não, é o talvez" / Mentira! / Perguntem ao porteiro do prédio / Interroguem o policial / Eles não terão dúvida / Em apontar a consistência da minha melanina* (Cristiane Sobral).

Como se dá o processo de construção da identidade de um sujeito de pele branca que se associa a uma racialidade negra? Ainda que há algum tempo tenha tomado nota a respeito, tal questionamento vem à tona veemente a partir do processo de mapeamento da/os interlocutora/es a serem entrevistada/os para esta pesquisa[107]. Sob o esforço em categorizar estes sujeitos-objeto, tomo nota de três posicionalidades em especial, a de uma espécie de branca/o que se declara negra/o por má fé, como meio de acessar determinadas políticas compensatórias de corte racial; a/o que se inclina, por motivações a meu ver ainda pouco dimensionadas, a uma espécie radical de *transracialidade* ou, em outros termos, de "*usurpação da identidade negra*" conforme uma perspectiva de "*apropriação cultural"*; e aqueles que carregam marcadores complexos de aparente mestiçagem – pode ser poupada/o do racismo aqui pela cor da sua pele, porém logo adiante discriminado por outros elementos marcadores da racialidade.

Se cada vez mais a/os brasileira/os têm sido obrigada/os a pensar em termos raciais, ou a reconhecer que desde sempre pensamos em termos raciais, é também verdade que cada vez mais são circuladas informações de posturas grotescas de uma branquitude aparentemente atormentada seja, por um lado, pelo advento de (ainda pouquíssimos) direitos da população negra – o que tem sido evidenciado com a crescente recorrência de casos de fraudes[108] no sistema de cotas, a ponto de a Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH) do Senado Federal sugerir, em 2015, a tipificação de crime e a criação de um projeto de lei para tornar mais rigorosa a punição dos infratores[109]; ou, por outro lado, pela luminescência do "*black is beautiful"* – não me refiro ao movimento de valorização e positivação como

[107]Ver página 96 desta dissertação.

[108]Esse tipo de fraude pode ser enquadrado como crime de falsa identidade previsto no artigo 307 do Código Penal, sobre o que consta: "Atribuir-se ou atribuir a terceiro falsa identidade para obter vantagem, em proveito próprio ou alheio, ou para causar dano a outrem". A pena prevista é de três meses a um ano de detenção, ou apenas pagamento de multa, caso o fato não se constitua elemento de crime mais grave (GAYA, 2007).

[109]Ver: http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/09/14/fraude-nas-cotas-raciais-pode-se-tornar-crime-previsto-no-codigo-penal. Acessado em janeiro de 2016.

parte da filosofia de *Consciência Negra* de Steve Biko[110], mas a como a/os branca/os releem e/ou se apropriam de empreendimentos semelhantes.

Sobre apologias equivocadas por parte de certo número de branca/os no que tange o "*black is beautiful",* não há exemplo mais eficiente do que o recente caso da estadunidense Rachel Dolezal, noticiado massivamente em 2015 pela imprensa dos EUA e circulado entre os espaços, sobretudo virtuais, de ativismo e militância negra no Brasil como uma grande fraude, oportunismo racial ou, na linguagem mais popular do MN, uma verdadeira situação de "afro-conveniência". Dolezal adotou mecanismos estéticos como bronzeamento artificial, uso de tranças, cabelos crespos e indumentárias da cultura negra; a formação de uma "família negra", casando-se com um homem negro e tendo filha/os negra/os; uma biografia negra com histórico de discriminações raciais forjadas, como a farsa do recebimento de uma carta com ameaças e mensagens de ódio racial[111]; ainda assumindo posições de destaque em organizações negras, como a presidência da Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor (NAACP), no Estado de Washington. Cada uma dessas inclinações, ainda que demandem análises específicas, de modo isolado não representam tamanha psicopatologia da/o descendente branca/o que se dedica terminantemente a torna-se negra/o. Após assumir uma identidade negra por quase dez anos, Dolezal foi obrigada a lidar com a grande repercussão causada pelas declarações dos seus pais biológicos, os quais afirmaram ser caucasianos – de ascendência checa e alemã, além de divulgarem fotos de sua infância e juventude, nitidamente uma pessoa branca, de cabelos lisos, loiros e olhos azuis.

Figura 1 – Rachel Dolezal antes, em uma fase infanto-juvenil;
Figura 2 – Rachel Dolezal antes, junto com seu filho em sua formatura na Universidade de Howard;
Figuras 3, 4 e 5 – Rachel Dolezal depois, em espaços do MN estadunidense.
Fonte: Domínio Público.

[110]Ver página 149 desta Dissertação.
[111]Ver: http://www.kxly.com/news/spokane-news/questions-raised-about-naacp-hate-mail-report/335122308. Acessado em março de 2016.

Dado a reverberação do caso, fala-se em disforia racial[112], transracialidade, fetichização da negritude, psicopatologia, má fé da branquitude e outros novos e reatualizados pressupostos a partir de um fenômeno com precedentes escassos. Levantam-se discussões sobre as ressonâncias da legislação do *Jim Crow* (titulação do regime de *apartheid* dos EUA) que estabeleceu, entre outras, a regra da "gota de sangue"[113], bem como sobre os atuais padrões raciais de *pigmentocracia* e *fenotipofobia* (MOORE, 2007) aparentes nos EUA. Lá ou aqui no Brasil, é posto em xeque o cunho pessoal[114] e social da construção da identidade racial, os elementos que a compõe (fenótipo, familiaridade, ascendência, descendência, perspectiva política, ancestralidade, experiências... O quê?). Todavia, indagações sobre a subjetividade, representações e consequências sociais em torno, até onde alcanço, permanecem sem fundamentações satisfatórias, haja vista uma situação tão paradoxal quanto à do caso do cantor Michael Jackson, que nasceu negro, porém buscou mecanismos radicais de embranquecimento. Óbvio que, tratando-se de uma inversão assimétrica, apresentam motivações, relações de poder e significações sociológicas distintas. De todo modo, as conjecturas a respeito de Dolezal não passam de textos ensaísticos, ainda mais no Brasil.

Estou certa de que, para além dos genéricos que realmente existem quanto a branquitude, há fatores específicos, sobretudo psicossociais, que diferenciam branca/os como Rachel Dolezal – que busca reconstruir-se (o mais inteiro quanto possível) a partir de uma racialidade que não é a sua de origem – e aquela/es que exclusivamente declaram-se negra/o como meio de alcançar algo pontual que, enquanto branca/o, não lhe seria concebido por direito, sem qualquer experiência ou intenção de vivência como e com pessoas negras. Por outro lado, desconfio que ambas as inclinações sejam cada vez mais recorrentes, conforme reestruturações (veja bem, reestruturações e não destruição) dos padrões sociais da colonialidade

[112]Empreendido a partir da concepção de "disforia de gênero". Grosso modo, quando pessoas não se identificam com o gênero designado por fatores biológicos desde o seu nascimento e tendem a tornarem-se transgênero. No caso da raça, seriam a/os "transraciais".

[113]"Os mestiços dos Estados unidos são definidos como negros pela lei baseada numa única gota de sangue. Eles aceitaram e assumiram essa identidade racial que os une e os mobiliza politicamente em torno da luta comum para conquistar seus direitos civis na sociedade americana, embora conscientes da mistura que corre em seu sangue e também da negritude que os faz discriminados" (MUNANGA, 2006, p. 53).

[114]Vem à tona, por exemplo, se o fato de Rachel Dolezal ter sido criada por uma família adotiva negra e ter convivido na maior parte de sua vida entre a comunidade negra teria determinado um processo de identificação com estes, ao passo que buscou renegar sua ascendência branca. Bem como são elementos questionáveis as relações interpessoais que levaram os seus pais biológicos a denunciarem sua tentativa de *transracialidade*.

do corpo, do poder e do saber. Ao fim e ao cabo, impera que “aquele que adora o preto é tão ‘doente’ quanto aquele que o execra” (FANON, 2008, p. 26).

Aproximei-me de casos específicos no meu *campo-tema* e uma pessoa em especial foi indicada por vária/os interlocutora/es como uma potencial sujeito-objeto[115] – alguns a referenciaram apontando justamente supostas semelhanças à Dolezal. Todavia, não é este, nem o outro tipo de posicionalidade que toma uma dimensão conflitiva no meu fazer científico – seja pela não aparição explícita de uns/umas, ou pela negação de participação na pesquisa na condição de entrevistada/o por outra/os. Mas sim aquele sujeito indicado como branco que, todavia, assume uma identidade negra e é especialmente distinto, pois na verdade está posto nas relativizações entre “o branco para o senso comum” e “o negro pele clara”.

A entrevistada Lane Silva tem 19 anos, é poetisa, atriz e arte educadora, filha de um casal oriundo de Inhambupe, interior da Bahia. Segundo a mesma, seu pai é um homem negro, caminhoneiro de profissão e sua mãe, diarista, é considerada “branca” pela sociedade (ao pronunciar “branca” Lane faz o movimento de aspas com as mãos), *“porque ela tem menos melanina”* – complementa. O entrevistado Hugo Pacotinho, estudante do Curso de Serviço Social da UFBA, nascido e criado em Salvador-BA, é também descendente de uma relação interracial (digamos que “*para o senso comum*”). Sua mãe, *“uma mulher negra, de pele escura”,* cozinheira e comerciante (fazia e vendia lanches, atualmente comercializa marmitas). Seu pai auxilia a sua mãe na produção, porém, assim como os sete irmãos (os tios de Pacotinho) foi por muitos anos *bicheiro* (proprietário de ponto da bolsa de apostas do Jogo do Bicho), o qual, segundo Pacotinho, *“se a gente for pelo senso comum vai dizer que é branco, mas a aparência dele também tem traços de negro”.*

Logo, Lane e Pacotinho compartilham a formação sociorracial de uma familiaridade de origem periférica e miscigenada (provavelmente quanto mais na terceira geração ascendente, visto as descrições da aparência da mãe de uma e do pai do outro); a idiossincrasia que é a pele clara (elemento branco) em um corpo com outros marcadores raciais negros; além de uma perspectiva de engajamento político a partir da identidade negra. Ao questionar Lane se ela já sofreu ou sofre

[115]Trato sobre esta potencial interlocutora na página 97 desta Dissertação.

racismo e Pacotinho como ele se define racialmente e como as pessoas o definem, respectivamente me dizem o seguinte:

> Lane: *Então, **por eu ser considerada pela sociedade mais clarinha**, moreninha, parda [...] o racismo assim tão... Como eu posso dizer? Tão visto, tão esclarecido, não. Mas assim, questão de cabelo, da vivência, da sua militância, do que você acredita, do que você luta, diversas vezes. No trabalho – eu trabalho em duas instituições, é o tempo todo, **a galera vê o que a massa vê**, o negro como a maioria vê. Então eles acham que eu sou a diferentona, a ovelha negra: 'Como assim você pensa dessa forma? Por que você deixa o seu cabelo assim? Por que você usa turbante? **Por que você defende tudo isso se você não faz parte disso'**. Sabe? É bem chato. [...] quando eu falava na sala [de aula do Cursinho Pré-vestibular Comunitário Santa Bakhita] que eu era negra todo mundo virava assim... [faz menção de surpresa e ri] 'Você tem coragem de dizer isso? Nem tem tanta melanina assim e você fala isso?'*
>
> Pacotinho: ***Olhando a cor da minha pele é muito tranquilo dizer que eu sou branco**, mas do ponto de vista da minha construção histórica; da minha família, da minha mãe que é negra, de pele escura, no caso; do que eu aprendi da vida com as relações étnico-raciais; e da cultura, sobretudo, negra jamaicana através do reggae, **eu me considero negro**. Sou enquanto reconhecimento e também como uma afirmação política no sentido de se compreender quem você é na sociedade, quem você quer ser, com quem você quer andar e que projeto político você quer construir. **Muitos olhos vão me ver e me chamar até de gringo, de amarelo, mas a minha... Mais que uma definição, mas o meu sentimento, a minha percepção e o que eu me entendo é como negro.** [...] Eu já ouvi de tudo. Tipo Sarará [risos], essas coisas que não estão dentro de um padrão de pesquisa branco ou não branco. Pardo tem até nas definições do IBGE e tal, mas **no popular é sarará, galego e só quem tem uma visão mais política da questão étnica-racial que consegue compreender e traduzir como eu me coloco.** Até mesmo sem me colocar como negro tem gente que compreende isso. [...] tem muita gente no seio da militância que me compreende como negro e no mesmo âmbito não compreende. E na rua a compreensão é no senso comum mesmo, é a cor da pele, é branca e já foi. A Bahia é isso, é o senso comum.*

Entre tais colocações, bem como se verifica entre o discurso de uma maioria expressiva da/os interlocutora/es desta pesquisa, há uma insistente diferenciação da percepção do senso comum e a do MN quando o assunto é identificação racial por *heteroatribuição de pertença*[116]. Isto, porque o MN, em especial a partir das políticas raciais empreendidas e reivindicadas pelo MNU desde a década de 1970, buscou a configuração de uma definição político-racial referenciada na razão dual racial estadunidense, tentando fomentar a solidariedade e a identidade entre a/os excluída/os pelo racismo à brasileira ao agregar preta/os e mestiça/os (parda/os) em torno da mesma categoria: "negro/a" (MUNANGA, 2008). Esta propensão foi levada em conta até mesmo pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE),

[116]Ver página 95 desta Dissertação.

oficialmente responsável pelos dados censitários no Brasil desde 1936, justificado especialmente a partir de uma perspectiva estatística e socioeconômica, uma vez que evidências empíricas comprovam pouca diferença demográfica entre os dois grupos, além de, *teoricamente*, sofrerem discriminações potenciais ou efetivas da mesma natureza (OSÓRIO, 2003).

Do ponto de vista demográfico, de fato não há elementos que possam ser postos como contestatórios, muito pelo contrário – mesmo porque muitos sujeitos pretos se declaram pardos, por razões da carga semântica e social negativa do primeiro termo, conforme impõe o racismo. Porém, no que tange a natureza da discriminação empreendida contra preta/os e parda/os, já não tenho tanta certeza de similitude. Mesmo entre negra/os no/do MN há certa resistência ou equívocos no empreendimento da categorização "parda/o + preta/o = negra/o", vide as atuais discussões sobre "colorismo"[117] ou mesmo as indicações de pessoas como brancas, que, por outro ponto de vista, são mestiças e se identificam como negras. Expressões corriqueiras em campo como "socialmente branca/o", "branca/o para o senso comum" ou "branca/o entre aspas", além de outros elementos ainda mais contundentes das relações interraciais, evidenciam que a sociedade não tem acompanhado as projeções políticas do MN em larga escala. Talvez eu esteja ansiando demais, é preciso o espaço de tempo para possivelmente notarmos mudanças significativas empreendidas, por exemplo, pelas discussões sobre as cotas ou ações afirmativas, cada vez mais expressiva neste sentido de atribuição de pertença, convenhamos ainda que com ressalvas.

Por ora, as nomenclaturas de classificação racial permanecem as mais diversas e ambíguas, portanto alega-se frequentemente que a classificação racial oficial é ineficaz. Contudo, não são todas as categorias equívocas ou ambivalentes, conforme Rafael Osorio (2003), "De fato, não há qualquer problema em identificar o branco, o preto e o amarelo, tampouco o indígena. A fonte de toda a ambiguidade está no pardo, e mais especificamente na fronteira entre o pardo e o branco" (p. 29).

Se na vida cotidiana, em termos gerais, as pessoas atribuem a certos perfis termos como "sarará", "gringa/o", "clarinho/a", "galega/o", etc., os diferenciando da/os preta/os – esta/es relacionada/os a tantos outros termos, em grande parte pejorativos – é lógico que o tratamento, as relações e vivências são também

[117]Ver o tópico 4.7 dessa Dissertação.

diferenciadas. Não obstante, tanto Lane e Pacotinho alegam que, expressamente por apresentarem a tez branca, não sofrem as incidências do racismo tão quanto uma pessoa retinta. Na verdade, é a opção (ou orientação) em afirmar uma identidade negra, evidenciada a partir de outros elementos como o cabelo crespo, uso de indumentárias, práticas culturais e religiosas, postura política, etc. que fomentam curiosidade, surpresa ou discriminações correlatas. Lane, por exemplo, narra sua experiência em ter sido seguida por um segurança em um mercado, justificado por uma senhora que acompanhava a movimentação pelo fato de ela estar usando turbante e nele caber muitos produtos. Pacotinho, por sua vez, conta-me que o fato de expressar aquilo que tem de mais evidente de sua identidade africana – o cabelo grande crespo, antes *black power* agora *dread look* – já lhe condicionou situações em que policiais abordaram-no de modo discriminatório, em suas palavras: "*A minha tradução para aquela ação foi simplesmente porque o meu cabelo era muito grande, crespo. [...] O que vem na cabeça daquele policial é que o fato de eu ter o cabelo assim liga ao que ele aprendeu a ser suspeito".* De modo contributivo, expressa Tereza Cristina Araújo (1987):

> [...] a percepção social da cor e a escolha e/ou atribuição de categorias de cor é uma operação complexa que envolve não apenas uma apreensão de características fenotípicas, aqui imbuídas de valor e carregadas de significado, mas, que as categorias compõem um sistema, e que esta operação se processa num contexto de interação social. Esta percepção pode gerar um repertório de termos cuja inteligibilidade própria seria discernível a partir da análise da situação social em que emergem (p.15).

A complexidade da posicionalidade racial dos sujeitos fenotipicamente mestiços se expressa na multiplicidade de leituras possíveis, muitas vezes contraditórias, em relação ao mesmo corpo. Se para o segurança do mercado Lane representava uma ladra em potencial, na orla, quando em companhia de uma amiga mais retinta, os olhares mal encarados, as repulsas e caras feias – segundo a mesma, são redirecionados e ela, *"a clarinha"*, não é mais o foco de discriminação. *"Tipo: 'Ali é uma morena, uma pardinha, é meio clarinha, tudo bem. Mas a negra? Como assim? Nossa, ela está aqui dividindo uma mesa de bar? Está sentada do meu lado?' A gente conseguia perceber"*, diz Lane. Pacotinho, por sua vez, pôde até ser considerado estrangeiro – ou "gringo" – em locais de fluxo turístico da cidade, como menciona: "*Você chega no Pelourinho e o cara vem falar em inglês com você. Vai fazer o quê? Tratar mal? Inclusive, por causa dos dreads. Vem falar em inglês*

ou espanhol". Riso Cruz, entrevistado autodeclarado branco que também tem os cabelos *dreadados*, narra a mesmíssima experiência de "*gringo no Pelô*". Pergunto-me se algum *dread look* ou rastafári de pele retinta já tenha sofrido uma abordagem semelhante. Certamente não faria sentido algum, assim como inverter a lógica dos termos em "preta/o para o senso comum", "socialmente preta/o", "preta/o entre aspas". Há vivências que somente pessoas entre as linhas raciais não nítidas experimentam, a de ser um/a e a/o outra/o – "a/o negra/ pele clara" e "a/o branca/o encarda/o". Tem-se a possibilidade de "escolha":

> Pacotinho: *A cor da minha pele não é escura. Com toda certeza do mundo se eu tivesse uma cabeça, um pensamento político de querer me afirmar branco, querer ser branco e pensar numa lógica de projeto individual... Se eu tivesse optado por esse caminho tenho absoluta certeza que minha vida seria outra. [...] Ás vezes tem negros que não assumem a identidade negra, mas os seus caminhos não são de brancos. Os caminhos deles são de negros, porque não são eles que vão dizer, é o que já está determinado desde a invasão de nosso país, é a cor da pele.*

A escolha pelo embranquecimento é de fato o arranjo mais empreendido socialmente, portanto também o mais esperado, quanto mais entre aqueles que supostamente já tiveram o "empurrãozinho" de nascer com a pele clara/branca. Talvez por isso a surpresa da/os colegas de trabalho e de cursinho de Lane, ou das outras pessoas que não entendem porque ela usa turbante, Pacotinho tenha *black power, dread look ou* porque ambos afirmam-se negros*.* Mesmo com todo reconhecimento sócio-histórico e noção de pertença que apresenta, quando questiono sobre sua dificuldade em se declarar racialmente, Pacotinho lamenta: "*É Total! Ainda hoje, no âmbito da vida real, da vida ampla e da militância não é tão simples você se afirmar, [...] nem todo mundo vai te respeitar. Digo nem respeitar, mas considerar o que você afirma".*

O quadro de referência para interpretação do material dos estudos de cunho racial no Brasil empreendido por Oracy Nogueira (1985) é elementar no que tange a proposição de tratamento das características distintas entre a dinâmica da racialidade com base na "origem", como ocorre nos EUA e a racialidade com base na "marca" (ou cor), conforme se apreende no Brasil. Nogueira (2007) alcança o entendimento de diferenças fundamentais representadas pela categoria "parda":

> *Quanto à definição de membro do grupo discriminador e do grupo discriminado*: onde o preconceito é de marca, serve de critério o fenótipo ou aparência racial; onde é de origem, presume-se que o mestiço, seja qual for sua aparência e qualquer que seja a proporção de ascendência do grupo

> discriminador ou do grupo discriminado, que se possa invocar, tenha as "potencialidades hereditárias" deste último grupo e, portanto, a ele se filie, "racialmente". Onde o preconceito é de marca, como no Brasil, o limiar entre o *tipo* que se atribui ao grupo discriminador e o que se atribui ao grupo discriminado é indefinido, variando subjetivamente, tanto em função dos característicos de quem observa como dos de quem está sendo julgado, bem como, ainda, em função da atitude (relações de amizade, deferência etc.) de quem observa em relação a quem está sendo identificado, estando, porém, a amplitude de variação dos julgamentos, em qualquer caso, limitada **pela impressão de ridículo ou de absurdo que implicará uma insofismável discrepância entre a aparência de um indivíduo e a identificação que ele próprio faz de si ou que outros lhe atribuem.** Assim, a concepção de branco e não-branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região (*Ibidem,* p. 293-294, grifos meus).

Ainda que as "marcas" remetam à "origem" e vice-versa, a correspondência entre ambas é provável, porém não necessária. Em meio às categorizações de preconceito racial – o que simbioticamente potencializa discriminações e o racismo de modo estruturante – indica-se não sentidos de realidade absolutos e estanques, mas a tipificação ideal de situações "puras", abstratas, para fins analíticos de tendências e hipóteses, que encontrarão o seu critério de exatidão levando em reconsideração dados já disponíveis ou os fatos aferidos justamente por pesquisas de campo como esta (NOGUEIRA, 2007). De um modo ou de outro, é inequívoco que a as relações raciais brasileiras sejam presumidas pela constância do aparente e visível, da cor da pele, dos marcadores fenotípicos, dispostos em uma espécie de escala gradativa em que, de um polo a outro o racismo se intensifica. A probabilidade de uma pessoa sofrê-lo é tanto maior quanto for a sua melanina e as posições intermediárias estão em disputa por representação, quanto mais ambíguas forem. Os marcadores da raça são tão dúbios que não é nada abrupto o fato de um casal ter filha/os identificada/os umas/uns como branca/os, outra/os como negra/os – além de que não seja o real afeto entre umas/uns e outra/os um argumento legítimo como prova cabal de antirracismo ou não-racismo. No Brasil, ser branca/o não exclui "ter sangue negro". Ser negra/o não exclui "ter sangue branco". Vivemos uma "geografia da pele e da cor" (CARDOSO, H., 1986).

O sujeito que reivindica uma identidade negra a partir da categoria "pardo", conforme o pressuposto de que é um mestiço pele clara (branca), possivelmente se enquadra na mesma posicionalidade daqueles categorizados como "branco encardido" entre as entrevistas realizadas por Lia Schucman (2012), quando da sua

pesquisa sobre a construção da branquitude paulistana. Vejamos alguns depoimentos[118] centrais à discussão aqui proposta:

> "Tem aquele branco meio sujinho né? Um branco brasileiro que as vezes até tem olho mais claro, mas é meio **encardido**. Uma cor meio assim suja, diferente do branco de verdade... O branco ralé é o mestiço, é o sarará, é aquele que tem a pele branca e o cabelo bem pixaim. A pele dele é branca, mas ele tem traços de negro, então ele não é branco, é sarara..." (Denise, 30 anos, paulista, publicitária. A*pud* SCHUCMAN, 2012, p. 84).

> "Já falaram que eu sou negra, porque eu tenho os lábios grossos, o nariz, bunda grande, sabe, falam: ah você é uma branca negra, já falaram isso, mas eu nunca procurei estudar, aprofundar. Mas nesse ponto acredito também que existe o negro que é branco, tipo estes de lábios e nariz finos eu por exemplo sou um pouco negra por causa do nariz, boca, sabe, do porte físico" (Lilian, 36 anos, paulista, empregada doméstica. A*pud* SCHUCMAN, 2012, p. 86).

> "Ah tem vários tipos de brancos, eu sou aquele branco meio **encardido** né? Eu nem sei de que origem eu sou, sei que sou branco e meus parentes sempre contaram histórias da Paraíba acho que sempre foram de lá, e tem alguns que vieram pra cá pra São Paulo" (Vinícius, 55 anos, paraibano, vigia noturno. A*pud* SCHUCMAN, 2012, p. 86).

Conforme variáveis relacionadas a preconceitos, afetividades, comportamentos, relações interpessoais, ideologias, símbolos de *status*, etc., notemos que no universo negro o sujeito mestiço de pele clara/branca transita entre, por um lado, a valorização de sua cor do ponto de vista estético no *lócus* negro comum que geralmente convive – haja vista além do *status* socioeconômico da/os entrevistada/os, os dados demográficos em geral. Por outro, no MN, declarando-se uma pessoa negra encontra-se subitamente entre a hostilidade por parte dos que não compreendem (reatualizando representações ditas do senso comum) ou não concordam com a sua autoatribuição de pertença. Por parte dos que refletem criticamente a "melaninocracia" e assumem a postura política de agregá-lo enquanto pardo, tem-se a aceitação, além mesmo da formação. Declarando-se uma pessoa branca, o que é muito menos comum, depara-se desde a solidariedade tácita a posturas radicais, outras até jocosas de contra-argumentações. Já conforme a delimitação do seu *campo-tema*, Schucman (2012) afirma que,

> **No universo branco** o que parece é que nossa sociedade se apropriou dos significados compartilhados sobre superioridade e pureza racial e, desta forma, desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de *status* social que desvaloriza as pessoas na proporção direta em que elas se afastam do modelo ideal de brancura, representado aqui nos depoimentos dos sujeitos como: tom de pele muito claro, cabelos lisos e

[118]Nomes fictícios apresentados pela autora.

> loiros, traços finos, olhos claros e ascendência norte-europeia. [...] Assim, este ideal de branco, internalizado por todos aqueles com diferentes "graus" de brancura, opera para favorecer os mais fenotipicamente "brancos" em detrimento dos "menos brancos" em diferentes planos das relações sociais, ou seja, quanto mais alguém se parece com um negro ou indígenas, mais sua imagem destoa do que esse sistema generalizado de atribuição de *status* define como belo, desejável ou admirável (p. 87, grifos meus).

Pesquisar a respeito das representações sociais é justamente uma forma de apreensão dos desenvolvimentos de percepção, pensamento e ação na vida cotidiana. As representações a respeito da/o mestiça/o de tez clara, portanto com valores de brancura, são determinadas por construções anteriores – históricas e coletivas, reiteradas de modo a compor o *habitus*[119] de cada agente. Trata-se de concepções simbióticas em circularidade entre o universo negro e o universo branco, entre o senso comum, o MN, o Estado e os campos sociológicos. De um ponto de vista referenciado em Pierre Bourdieu (2004)[120], a/o "negra/o pele clara" ou a/o "branca/o encardida/o" elaboram suas (auto)representações no sentido de colocar-se em acordo à posição que ocupa ou deseja ocupar no campo vivido, com propensões conscientes ou não. Não obstante, estes sujeitos, como é expressivo entre a/os interlocutora/es de Lia Schucman (2012), quando não estão em interação direta com o MN ou não possuem o conhecimento teórico acerca da racialidade – atualmente em grande parte influenciado pelo mesmo, tendem a aceitar e reproduzir o que está posto entre o senso comum – de forma não estática, diga-se de passagem. Este, ou aquela/e que busca fundamentar-se, na maioria das vezes por processos políticos formativos, seja assumindo uma ou outra identidade da razão dual, são na verdade agentes do complexo processo de *luta de representações*, de luta por convencimento sobre a versão legítima. Por estas e outras complexidades em torno da racialização que, como bem coloca Liv Sovik (2009), "É difícil saber onde vai acabar a atual rediscussão dos sentidos da mestiçagem e de ser negro no Brasil" (p. 81).

---

[119]Trata-se do duplo processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade; do complexo que articula sujeito e estrutura, conhecimento e realidade, o signo e o real; do "sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações. [...]" (BOURDIEU, 1994, p. 60-61).

[120]"[...] as representações dos agentes variam segundo sua posição (e os interesses associados a ela) e segundo o seu *habitus* como sistema de esquemas de percepção e apreciação, como estruturas cognitivas e avaliatórias que eles adquirem através da experiência durável de uma posição no mundo social" (BOURDIEU, 2004, p. 158).

5.3. "Nem preto, nem branco. Muito pelo contrário": Da dificuldade da autoatribuição de pertença da branquitude

> Joyce: *Como você se define racialmente?*
> Joice: *Êta! Essa é uma pergunta difícil. Inclusive eu senti muito quando tu fez a proposta de pesquisa e tal... Com essa entrevista, e me colocou enquanto branca*[121]*. Então, eu tomei um susto, porque* ***apesar de eu não me afirmar enquanto negra, eu também não me afirmo enquanto branca****. Por conta de toda carga que isso traz, de ser o opressor, de se colocar necessariamente numa relação de poder, que eu acho que... Não sei... Que independente de eu querer ou não, muitas vezes eu exerço, a depender do lugar onde eu estou. Mas que em outras situações eu acho que eu não consigo exercer essa relação de poder, por exemplo. Então é aquela história, né?! De... Em Salvador certamente eu sou encarada enquanto branca. Mas já passei por situações inconvenientes no sul do Brasil, por exemplo. Óbvio que nada comparado com as situações de racismo que as pessoas de pele mais escura, e do cabelo mais crespo vivenciam. Mas é isso, então sempre me coloco...* ***Quando vai o IBGE lá em casa eu sempre me identifiquei como parda, mas é uma situação... (risos) Cor de papel.***

Joice tem 32 anos, mora numa região central de Salvador, é formada em direito pela UFBA e exerce tal profissão. Filha de um casal oriundo de Piaú, interior da Bahia. Sua mãe é bancária, ex-professora de ensino fundamental, apresentada como branca, de ascendência branca. Dependente financeiro deste cônjuge, seu pai é dito como negro, com ascendência negra. Joice é descendente de um casal interracial (sem aspas), porém sua explícita dificuldade em se afirmar racialmente não se expressa de modo tão latente pela questão da mestiçagem, ou melhor, dos seus traços fenotípicos, mas, sobretudo pela complexidade de assumir a branquitude, uma identidade com valores tão opressivos. Logo, nega-se enquanto parte de um grupo racial pelo qual não se identifica ideologicamente, por ora usando como subterfúgio a categoria parda, ainda que reconheça exercer o poder e/ou privilégios da branquitude, além de que é tratada como branca em seu *lócus* social.

Ao buscar resolver sua repulsa à própria brancura, a propensão de Joice em afirmar-se enquanto parda – levando em consideração o seu riso aparentemente constrangido ao ponderar "*é cor de papel"* – se mostra como mais um exemplo do que se tem representado acerca de uma categoria "residual": uma zona de fuga desconfortável. Vejamos declarações correlacionáveis: "Ninguém quer ser identificado com essa palavra horrorosa [pardo], de conotação racista, ariana, o

[121]Deixo essa situação explícita na página 104 desta Dissertação.

branco sujo, duvidoso" (VALLE SILVA, *apud* OSÓRIO, 2003, p.30); "O termo pardo é um verdadeiro saco de gatos. Tudo o que não se enquadra nas outras categorias é jogado lá dentro. É a lata de lixo do Censo" (RODRIGUES, *apud* OSÓRIO, 2003, p.30). Conforme Rafael Guerreiro Osório (2003),

> Como não é possível sustentar que o termo pardo tenha nascido com uma carga semântica intrinsecamente negativa, antes de recusá-lo é importante tentar descobrir o que fez, e faz, de pardo, que designa um tom de marrom, um termo depreciativo e ambíguo. Em um dos exemplos anteriores, há uma pista: o pardo é um "branco sujo". À luz do ideal de brancura estética – que é ainda hegemônico – a interpretação dessa sentença é extremamente reveladora: o pardo, que é o mestiço, é o branco conspurcado pelo preto e pelo indígena; pelos fetichistas, pelos antropóides em estado inferior da evolução, pelos membros de sociedades culturalmente atrasadas. Portanto, pardo não é um termo ruim em si, mas veio a tornar-se rejeitado como aquilo que designa e, por conseguinte, lembra o mestiço, que não carrega em seu corpo a fixidez dos "fenótipos puros" que permitem taxonomias raciais precisas (p. 31).

Há razão, em partes. Se o que Osório (2003) expressa pode ser levado em consideração conforme o seu *locus* de enunciação – a partir da função de diretor do IPEA[122] – é bem verdade que sua colocação tende à defesa peremptória da categoria pardo, conforme é empreendida pelos órgãos federais de estatísticas e pesquisas demográficas. Em termos sociológicos, sua análise pode até apresentar o pensamento de parte de uma população – a que ainda convive sob maior influência da circularidade das aspirações contraditórias do pensamento racial da elite intelectual brasileira do início do século XX sobre a degenerescência da mestiçagem. Realmente uma grande parte, quanto mais no universo branco, este já muito bem dimensionado por Lia Schucman (2012). Todavia, no universo do MN apresentar-se "parda/o" é afirmar-se produto de um processo tão caro para o de valorização da identidade preta, que é a miscigenação como política de branqueamento. Ou seja, de modo generalista, se por um lado a/o parda/o pode ser o enegrecimento da/o branca/o, está evidenciado que para o MN trata-se de uma política de embranquecimento da/o preta/o. De um modo ou de outro, certamente com fundamentações distintas, o que se pretende é negar a/o mestiça/o, ainda que permaneça a fantasmagoria de uma nação híbrida, quanto mais entre o Estado e o senso comum.

[122]Departamento de Estudos e Politicas Sociais do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas. Assim como o IBGE, uma fundação pública federal vinculada ao Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.

A carga semântica do termo de fato não tem origem negativa. Sobre a etimologia da palavra, apresenta-se que deriva do latim *"pállidus"* ou "*párdus"*, significando leopardo (termo científico *Panthera pardus*) – um felino de grande porte do gênero pantera. Muito provavelmente a relação se dê pela tonalidade da pele dessa espécie animal. Na famosa carta de Pero Vaz de Caminha, tida como primeiro documento escrito da história do Brasil, faz-se uso do termo para descrever a cor da/os primeira/os nativa/os: "A feição deles é serem **pardos, um tanto avermelhados**, de bons rostos e bons narizes, bem feitos"[123]. Entre o uso e o desuso oficializado pelo Estado[124], outros significados e representações são criadas, algumas até muito provavelmente fantasiosas como a de que o termo tenha relação com a ave pardal, um pássaro com sonoridade não tão apreciada como a de outros do mesmo porte, logo não é um pássaro que se venere ser criado. *"O pardal não serve para nada, deve ser por isso que chamam os mestiços de pardos, né? Por causa daquela mentalidade de que os mestiços eram o pior do preto e do branco. Eu é que não vou andar por aí dizendo que sou parda"* – daquelas frases que causam curiosidade e a gente anota em diário de campo para refletir depois. De fato, ouvir alguém se autoafirmar "parda/o" entre os espaços de agenciamento do MN não é nada comum, talvez soe até anedótico. De modo compensatório, fala-se em ser negra/o "pouca-tinta" ou "negro (até mesmo preto) pele clara".

Outra questão do discurso de Joice é o caráter geográfico dos demarcadores das fronteiras e hierarquias internas da branquitude. Neste ponto, sim, a estereotipia da mestiçagem toma relevância: quando a referência contrastante é externa, ou seja, quando tal agente se desloca do universo soteropolitano de maioria negra, com dinâmicas específicas de hetero e autoatribuição de pertença. A partir da colocação[125] de um dos seus entrevistados, para quem "nordestino" e "branco" são dois marcadores de difícil associação, Lia Schucman (2012) afirma que a ilusão da origem pura, os estereótipos e o preconceito do paulistano (que, com poucas ressalvas, poderíamos dimensioná-lo como preconceito do sul e sudeste) no que diz respeito ao nordestino podem estar associados a um grau elementar de racismo.

[123]Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acessado em fevereiro de 2016 (grifos meus).
[124]Ver: OSÓRIO, 2003; PETRUCCELLI, 2007.
[125]A saber: "Tem muito nordestino branco. Mas nordestino para mim não é branco, é nordestino. É uma mistura geral de português, índios e negros. O nordestino não é que nasceu no nordeste, mas sim uma mistura, por exemplo, o cantor Otho nasceu no nordeste mas não é o que eu chamo de nordestino, ele tem cara de branco europeu, já o branco nordestino tem cabeça chata, é baixinho, uma outra coisa" (João, 38 anos, paulista, comerciante. *Apud* SCHUCMAN, 2012, p. 86).

Se a espécie de insígnia “Aqui ninguém é branco” é recorrente no Brasil como um todo – de acordo com uma referência externa norte-americana ou europeia[126], onde se declara a Roma Negra[127] ela é um tanto mais recursiva. Logo, devemos considerar a ambiguidade mormente no fato de que, todavia, Joice e demais entrevistada/os declarada/os branca/os afirmem sua localização de poder e privilégios invariavelmente pela sua brancura. Tenhamos também como exemplo a narrativa de Liv Sovik (2009), uma branca, estadunidense, professora universitária, cuja brancura estrangeira, segundo a mesma, já se comprovou gritante: “‘Aqui ninguém é branco’ foi a resposta que ouvi, em sala de aula na Bahia, quando perguntei, no contexto da discussão pública da afro-baianidade, ‘como é ser branco na Bahia’ A resposta me dizia, implicitamente, ‘só você aqui é branca’” (p. 38).

Vale reiterar que o que se registra das representações em cada região é que o *habitus* de seus agentes tem uma origem histórica e uma realidade racial particular[128] e universal. Pessoas como Joice – com uma mestiçagem em menos evidência, mas ainda notável – são mais comumente reconhecidas brancas em Salvador-BA, de modo contraditório já que é o lugar em que mais se reitera que “aqui ninguém é branco”; são menos reconhecidas brancas – ou reconhecidas com uma brancura inferior – onde se diz: “se aqui (no Sul e Sudeste) ninguém é branco, muito menos quem vem de lá (do Nordeste) – onde todo mundo é misturado”. Ou seja, no universo onde se tem uma maioria clara, qualquer pessoa com o mínimo de demarcadores negros é uma pessoa denegrida[129]; no universo onde a maioria é retinta, qualquer pessoa mais clara é uma pessoa embranquecida – uma possível amostra em uma microestrutura é o fato da avó de DJ Branco (sujeito com uma

[126]Sobre a construção história do branco brasileiro como um “não-branco”, ver: CARDOSO, L., 2014.
[127]Ver página 67 desta Dissertação.
[128]Isso relacionado tanto a macrorregiões, quanto a mesorregiões e microrregiões. Somente na extensão da Bahia, um estado com vastas dimensões territoriais e geopolíticas, poderíamos tomar nota de variáveis explícitas quanto a racialidade – as representações e heteroatribuições de pertença, em especial. Por exemplo, caso comparássemos o Recôncavo da Bahia (região de latifúndios e engenhos, onde se concentrou a grande massa de escravizados. Atualmente o território de identidade quanti e qualitativamente mais negro) e a Região do Sertão (com colonização mais tardia, organizada sob a distribuição de sesmarias, minifúndios e pela instalação de currais de gado. Sendo a predominância racial de branca/os, índia/os e a miscigenação entre estes). Em um exercício rápido de pensarmos a imagem tipificada do sujeito de uma ou outra região, podemos associar as senhoras com as tradicionais vestes da religiosidade de matriz africana e o caboclo sertanejo na função de vaqueiro, respectivamente. É bem verdade que a brancura é representada, bem como a branquitude é constituída, de modo ímpar no sertão, no recôncavo ou na região metropolitana de Salvador-BA.
[129]Denegrir e embranquecer são termos elementares para tal entendimento, um que significa etimologicamente tornar negra/o (ou escuro) e outro tornar branca/o (ou claro), de modo respectivo o primeiro configurou-se sinônimo de inferiorização, de infâmia e o segundo uma política de suposta qualificação racial, de acordo com as hierarquias da racialidade.

negrura inquestionável mesmo na Bahia) chamá-lo de branco desde a infância, justificado por ser ele o de pele menos escura em relação a outros familiares[130].

Para além da questão da mestiçagem e suas complexas correlações quanto a racialidade e racialização, o sujeito dotado de brancura – os elementos de marcação fenotípica da identidade racial branca, quanto mais relacionados a condições objetivas e simbólicas, mesmo em um corpo com ascendência mestiça – é favorecido pelo "pacto narcísico"[131]. Sendo, por excelência, a brancura um signo ideal, natural, normal, supôs-se ser a invisibilidade uma característica central da branquitude e a negrura, aquilo que é fora dos padrões, o marcador social da raça. Conforme Edith Piza, "Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais para uns, e a neutralidade racial para outros" (2002, p.72).

Não obstante, a questão da demarcação racial tornou-se objeto reentrante entre os estudos sobre a/os branca/os. A clássica metáfora da porta de vidro (PIZA, 2002) – hipótese de que a/os branca/os não se enxergam enquanto tal até chocar-se contra sua própria racialidade, algo existente, porém essencialmente imperceptível – pôde ser reforçada ou reconsiderada conforme apreensões como as de Ruth Frankenberg (2004), a qual destaca o caráter de autoinvisibilidade. Logo, os elementos raciais da branquitude seriam vistos por uns e não por outros e não atribuir-se uma pertença étnico-racial uma questão de conveniência. Segundo a mesma, "é lícito sugerir que a branquidade é muito visível para os homens e mulheres de cor, mesmo quando os 'microclimas culturais' permitem que esse conceito desapareça da visão de alguns brancos, diluindo-se numa falsa universalidade" (*Ibidem*, p. 313). Porém, é Matt Wray (2004) que, a meu ver, apresenta um pensamento satisfatório, e até mesmo encaminhativo:

> [...] ao implicar que a branquidade é observável pelas pessoas de fora, mas invisível para as que fazem parte de seu grupo, essa afirmação também tende a privilegiar o ponto de vista dos brancos sem consciência deles mesmos, deixando sem resposta importantes indagações sobre como, quando, para quem e em que circunstâncias históricas sociais a branquidade torna-se visível. [...] Historicamente, ela tem sido sumariamente visível, tanto para aqueles que são excluídos de integrá-la quanto para aqueles que exercem essa exclusão (p. 354).

[130]Consta na autodescrição do entrevistado. Ver página 84 desta Dissertação.
[131]Ver página 128 desta Dissertação.

Pode até ser ligeiramente notório que o sujeito branco não racionalize profundamente os efeitos do racismo na sua condição de branca/o, todavia desconfiamos da afirmativa de que ele não se entenda enquanto tal. Ora, isso ocorre mesmo no processo de distinção em relação a/ao outra/o – a/o negra/o. A explanação de uma/um da/os entrevistada/os está entre as quais substancializam a assertiva sobre um dos efeitos da natureza normativa da brancura e do *pacto da branquitude*: a *suposta* invisibilidade por interesse ou ignorância (CARDOSO, L., 2008).

> Joyce: *Como você se vê racialmente?*
> Entrevistada/o A[132]: *Olha, [1]* ***eu tento não pensar em como é que eu me vejo racialmente, claro que eu me enxergo como uma pessoa branca, mas eu não me coloco no lugar...*** *Eu não meço muito as pessoas ou as coisas pelo tom de pele, eu não tenho essa preocupação assim, de me colocar no lugar da branca, no lugar do pardo. [2]* ***Mas eu me coloco no lugar de gente, de pessoa real.*** *Então, o que mais vai me chamar atenção, é muito assim... É o lugar do outro quando este outro não é visto como às vezes eu sou vista, ou como outros... Entre aspas aí... "outros brancos" seriam vistos. Eu não sei nem o que você me perguntou, diga aí, porque eu estou tentando reelaborar a resposta. [Joyce: Como você se define racialmente?] Eu me defino... Você sabe que nunca pensei sobre isso? É sério... Só quando eu fiz vestibular que tinha que colocar a cor, né. E eu coloquei branca. [3]* ***Já teve momentos de eu colocar pardo, eu já coloquei pardo, inclusive as pessoas mandaram eu tirar.*** *Quando eu estava fazendo... Até foi uma vez no DETRAN, eu coloquei... Aí: 'Mas você não é uma pessoa parda, você é uma pessoa branca'. Eu disse: [4]* ***'sim, mas a minha família...'.*** *Eu considero... [5]* ***Acho que no Brasil não existe uma pessoa branca, branca.*** *Mas assim, eu tive que tirar e colocar branca, mas pra eu parar pra pensar, como eu sou racialmente, eu nunca refleti sobre a minha pessoa, entendeu? Eu nunca me coloquei... [6]* ***Eu nunca parei para refletir sobre isso em termos da minha pessoa, de mim mesma, me coloco em relação às outras pessoas.***

De acordo com tal explanação, podemos tomar como pontos específicos: 1 – o jogo de interesses entre se enxergar uma pessoa branca, mas não reconhecer este lugar que lhe é imputado; 2 – a pequena mostra de humanismo essencialista e genérico do tipo "somos toda/os pessoas", "toda/os temos sangue vermelho"; 3 – a tentativa de subterfúgio de amparar-se sob a categoria "parda", neste caso frustrada, evidentemente pela impressão de absurdo da qual Nogueira (1985) aponta[133]; 4 – o indício de que, quando inquirida/o por usar a categoria "parda/o", recorreria a um ente familiar negra/o, provavelmente a/o mesma/o citada/o de modo semelhante em

[132]Algumas citações de entrevistas terão seu/sua interlocutor/a resguardado/a sob a forma de anonimato. Não convém expô-la/os uma vez que pode ocasionar constrangimentos, intimidações ou mal-estar. Sobre demais considerações a respeito do anonimato no texto etnográfico e as perspectivas aqui adotadas, ver página 76 desta Dissertação.
[133]Ver parte da citação em negrito na página 176 desta Dissertação.

outras passagens, buscando fundamentar-se pelo discurso da mestiçagem; 5 – a utilização da referência externa de branquitude para justificar a ausência de uma *"pessoa branca, branca"* no Brasil, portanto que ela/e mesma/o não seja branca/o e a/os outra/os só seriam entre aspas; 6 – o reconhecimento da existência e reflexividade sobre a/o "outra/o" – a/os negra/os, porém não sobre si, sobre sua própria cor/raça.

A formulação do conceito de branquitude de Ruth Frankenberg (2004) traduz exatamente tal posicionalidade: "um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo" (p. 316). Dificilmente haveria externalização mais completa e complexa do que a desta/e entrevistada/o, todavia, é a reincidência de um ou outro aspecto que tornam ainda mais explícitas as controvérsias da invisibilidade e a aparente dificuldade de heteroatribuição de pertença por parte da/os branca/os.

> Joyce: *Como você se define racialmente?*
> Entrevistada/o B: *É difícil.* ***Eu não me considero uma pessoa branca****, porque eu tenho sobrenome* "Xis" [nomeia o seu sobrenome, digamos que de "origem popular"]*.* ***Meu pai é bem moreno, bem escuro****. Eu prefiro assumir o lado...* ***Várias vezes eu escrevi pardo em concurso****, essas coisas. Mas* ***eu valorizo esse lado negro da minha parte****. Eu procuro não me admitir como branco, apesar de muitas pessoas me falar que sou branco, e valorizo essa parte negra em mim. Mas é difícil falar o quê que eu sou... Pardo, branco ou negro.*
>
> Joyce: *Socialmente, como é que as pessoas te veem?*
> Entrevistada/o B: *Uma pessoa branca.*
>
> Joyce: *Você acha que tem alguma dificuldade em si reconhecer assim?*
> Entrevistada/o B: *Acho que não teria... Dificuldade de me admitir como pessoa branca?... É* como *eu disse, é difícil falar,* ***a gente também não pode se definir como uma coisa só.*** *Como eu tenho um lado negro... É impossível dizer que não tenha o lado branco... Mas essas classificações... É muito difícil de fazer, muito complicado você definir uma pessoa,* ***porque às vezes eu posso agir de uma forma preconceituosa como se fosse uma pessoa burguesa branca, e às vezes eu posso defender interesses oprimidos dos negros****. Qual foi mesmo a pergunta? [*Joyce: *Se você tem dificuldade em si reconhecer como pessoa branca...]* Fabiano: *Como pessoa branca? Eu não tento me reconhecer assim, eu não falo: 'eu sou branca/o'. Eu valorizo o meu nome* "xis" [nomeia novamente um dos seus sobrenomes]*. Uma coisa que eu aprendi no começo é que* ***quem tem 'Santos', 'de Jesus', 'Souza', 'Silva'... teve um escravo na família,*** *isso eu não quis esconder, eu quis na verdade valorizar.*

Embora afirme valorizar o seu *"lado negro"*; se declarar várias vezes como parda/o em concursos públicos; a *morenidade*[134] do seu pai – de quem herdou o tão reiterado sobrenome *"Xis"*, quando mais adiante a/o questiono sobre sua formação familiar, além de fazer menção ao seu segundo sobrenome (tido como herança de família nobre, elitizada), elementos de uma convivência interracial não são aparentes: *"é uma família branca, descendente de português... Uma família já com propriedades no interior. Eu fui a/o primeira/o a nascer aqui em Salvador... Ela é bem branca, bem com os seus privilégios. [...] São todos assim, bem esbranquiçados*". Julgo que tenha falhado em não atentar-me no momento da entrevista e tê-la/o questionado sobre a relação com seu pai, sobre sua ascendência e condição sociorracial. Todavia, a ausência tanto na descrição familiar, quanto ao perguntá-la/o em quais situações e ocasiões mais convive com pessoas negras – sendo respondido que na universidade e na militância, pode vir a ser um pressuposto de distanciamento.

A postura de pessoas fenotipicamente brancas, classe média alta[135], com *status* acadêmico, ao retratar retoricamente seu "lado negro" (mesmo que aparentemente distanciado) é um tanto quanto comum por parte de uma branquitude ansiosa pela valorização de algo que possa secundarizar – ou mesmo invisibilizar – a identificação sociorracial que se faz por sê-la/o branca/o. A mestiçagem é, sem dúvida, o fiel escudeiro da branquitude (SOVIK, 2009), que, especialmente quando pressionada, não hesita em remontar qualquer origem negra e mencionar a "avó preta", "o pé na senzala" ou "a/o escrava/o que se teve na família". Um exercício eficiente, indicado por Guerreiro Ramos (1995), que muito tenho utilizado para o entendimento de certas disparidades da racialização é a "tradução" para o "sentido oposto" – sem desconsiderar as assimetrias existentes na dualidade negro/a e branca/o. Nesse caso, por exemplo, projetarmos a hipótese de uma pessoa

[134]Subentendido como um *moreno mulato,* levando em consideração a ênfase no discurso do entrevistado: "*bem moreno, bem escuro*". Conforme Lourenço Cardoso (2014): "A ideia de moreno distanciou-se de sua origem histórica e etimológica associada à ideia de "mouro". A morenidade era uma característica de nascença (biológica) específica de um grupo que possui "pele bronzeada", "pele marrom", "pele vermelha", etc., originário de um determinado espaço geográfico. O branco de cabelo preto ou louro não se encaixava no perfil, em razão de ser considerado branco por nascimento ou "opaco", "pálido", "fantasma", isto é, ser com falta de "morenidade". De outra forma, a ideia de branco-moreno pode se fortalecer para se distinguir da concepção de moreno atribuída ao mulato. Na hierarquia estética (SCHUCMAN, 2012, p. 68-72), em primeiro lugar, estaria o moreno branco, em segundo, o moreno indígena (caboclo), em terceiro o moreno negro (o moreno mulato)" (p.56).

[135]Considerada camada B (ABEP, 2011), que, junto com a A representam o topo da pirâmide social, formada por cerca de 80% de branca/os e pouco mais de 17% de negra/os (DATAPOPULAR, 2011).

fenotipicamente preta afirmar-se branca porque seu pai é branco, por ter um sobrenome “nobre”, “elitizado” ou por saber de um/a ascendente escravocrata é de uma discrepância gritante, justamente pelos critérios sociais de heteroatribuição de pertença – tendo visto que prevalece aqui o *preconceito de marca*.

Ainda, como também expresso na colocação da/o “Entrevistada/o A”, outro entre os recursos discursivos mais empreendidos nos repertórios culturais, encontra-se a famigerada abstração do “humanismo”, tão contraditório e insustentável:

> Joyce: *Para você, o que significa ser branco no Brasil?*
> Entrevistada/o B: *Significa uma ilusão, um disfarce, preconceito, eu não espero que seja dividido assim. É como aquela regra que fala:* ***‘a raça é uma só: humana’****.*
>
> Joyce: *Você acha que existem características que são típicas de pessoas brancas?*
> Entrevistada/o B: *Biológicas não, mas sociais podemos dizer que sim.* ***Se a pessoa se autoconsidera branca, se as outras pessoas veem ela como branca, então isso vai influenciar na atitude.*** *Mas biológica por ser branca... Eu... não acredito, não.*
>
> Joyce: *Como você vê a sociedade... Dividida racialmente?*
> Entrevistada/o B: *Ela é dividida por essa ideologia que foi posta. Muitas pessoas se consideram brancas e tal, eu só não concordo dessa ideologia ser posta. Mas ela existe. As pessoas se consideram brancas. Então isso existe, não tem como dizer que não existe. Ela existe porque é um fator simbólico e na nossa sociedade os fatores simbólicos são reais. Mas a divisão existe na cabeça das pessoas, mas na minha cabeça ela não deveria existir.*

Espera-se que a certa altura a/os *branca/os fora do lugar* já tenham discernido o conceito social, sociológico e político de raça. É mesmo na confusão explícita entre o que são as relações sociorraciais e o que deveriam ser que encontramos os elementos de uma defesa, a meu ver, simplória. Segundo Fanon (2008), “fazendo-se apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor, à caridade, seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é igual ao branco” (p. 44). Já a assertiva de Munanga é complementar e derradeira: “Se para o biólogo molecular ou o geneticista humano a raça não existe, ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas” (2006, p.52).

O desatino – ou, no extremo, alienação – da/o “Entrevistada/o B” torna-se ainda mais evidente ao afirmar que, antes de tudo, é assumindo o “lado negro” que as pessoas brancas-entre-aspas podem contribuir para luta antirracista. Conclui: *“****é a*** *possibilidade de um convívio social harmônico. Uma possibilidade de desconstruir esse binômio. Porque se uma pessoa se assumir como negra e ela quer se integrar*

ao Movimento Negro, ela meio que está tentando desconstruir esse binômio". Talvez equívocos[136] como esses ocorram pelo período recente de aproximação aos espaços de agenciamento do MN, talvez. Em tempos de políticas de racialização, constantes denúncias de fraudes no sistema de cotas, *provincialização da branquitude*, etc., realizar determinadas orações é mesmo estar com uma reflexividade superficial ou contrária a que se empreende na realidade, na vida cotidiana, entre os *habitus* deste Campo.

No discurso da/o "Entrevistada/o B" é também aparente, porém de modo um tanto implícito, uma confusão entre raça e classe – diria até ser um ranço marxista (ou melhor, marxiano estrito) – ao negar a dificuldade em se reconhecer branca/o, todavia se contradizer em seguida em sua justificativa**:** "*[...] muito complicado você definir uma pessoa, porque às vezes eu posso agir de uma forma preconceituosa como se fosse uma pessoa burguesa branca, e às vezes eu posso defender interesses oprimidos dos negros".* Ou seja, em seu pensamento a relação de opressão que se estabelece é do sujeito burguês (que por acaso é branco) contra a pessoa negra oprimida, como se sua condição de opressor fosse exclusivamente por um comportamento burguês, não imbricado por um comportamento do *habitus* de um sujeito branco. Em última análise, a raça – negra e não necessariamente a branca – aparece como um epifenômeno de classe[137]. Há aquela/es que permanecem sob a resistência em considerar o racismo e a opressão de classe como *fatos sociais totais* justapostos; comumente ainda apresentam a dificuldade de superação do essencialismo transcrito na dualidade opressor (burguesia) *versus* oprimido (proletariado), sendo absolutamente renegável identificações com padrões da essencialidade do opressor, como a masculinidade, heteronormatividade e, especialmente nesse caso, a brancura.

Isso pode ser também dimensionável, até de modo mais nítido e terminante, a partir das colocações de Joice e sua reconhecida relutância em localizar-se racialmente do "lado do opressor"[138]. Ocorre que, em grande parte os *status* de poder e privilégios não são questões de escolhas ou não findam simplesmente com uma identificação com, digamos, o "lado oprimido", como Joice mesmo reflete em

[136]Logo à frente, ao tratar sobre a apropriação cultural, o fetiche e a razão do desejo, torna-se mais explícito porque a posição dessa/e entrevistada/o, em contraste com resoluções mais generalistas do MN, é equivocada.
[137]Ver: HASENBALG & DO VALLE SILVA, 1999; MOORE, 2010; VALENÇA & CLEMENTE, 2011.
[138]Ver sua fala na página 179 desta Dissertação.

seguida: “[...] *a gente acaba tendo mesmo... Exercendo uma relação de poder, mesmo sem querer. Mesmo não se colocando politicamente nessa relação de poder, a gente acaba assumindo... Não só de poder, como de privilégio”.*

A autorreflexão pressentida mesmo no ato da entrevista, o tatear com as palavras, aparentes confusões e reconsiderações, representam – conforme proximidades e distanciamentos dimensionados – o que há de mais comum entre um caso e outro: a franqueza e a disposição (ou seria a condição imposta pelo MN?) em *olhar para dentro*, de modo que tanto quanto a afirmação de aprendizagem, se expressa o próprio processo em curso. Vejamos outras narrativas sobre a dificuldade em declarar-se branca/o:

> Sista: *Sim, sim. Tive.* ***Ainda mais como eu venho de um contexto de periferia.*** *Depois, meu contato político foi através da cultura punk hardcore, então existe esse ranço da culpa, né? De se assumir uma pessoa branca. O branco, todo o papel e toda a visão do opressor... aí a pessoa se declarar uma pessoa branca é como se você automaticamente estivesse dizendo que você é a favor de como o branco oprime outras pessoas, né? Enfim, outros grupos sociais. E aí, assim, eu tive essa dificuldade mesmo. Eu sempre me assumia como uma mulher não branca, uma garota não branca, uma adolescente e tal, ou aquele velho discurso do ‘minha mãe é negra’, mesmo eu não tendo o fenótipo, nem a estética, nem melanina, nem nada. Nem nariz largo, boca grande, o cabelo crespo, não.* ***Mas esse lance dessa culpa, né? De pessoas que estão ligadas a algum movimento social, a grupos políticos...*** *Aí defende essa questão da miscigenação do Brasil. Mas a gente não está falando de miscigenação, não está pegando o meu histórico, a minha árvore genealógica, está falando de mim agora, enquanto pessoa, eu sozinha. Não eu que minha mãe, que meu avô... Você está falando de Sista Kátia, não está falando de minha mãe, dos meus antepassados. Mas eu tive muito dificuldade com isso, uma coisa que eu ainda sinto...* ***Eu falo sobre isso, hoje em dia, com um pouco mais de convicção de que é isso mesmo, mas que é uma coisa que... É como se fosse uma vergonha de se admitir...*** *Eu tenho dificuldade com isso, mas* ***aprendo a lidar principalmente ouvindo críticas de pessoas próximas****: amigos, companheiros e amigas que estão na luta e ensinando também, né? Claro.*
>
> Valdeck: *Olha, eu frequento vários ambientes em Salvador onde a maioria é negro, de pele negra, de traços realmente que você olha e não tem como dizer que não é. Outros nem tanto. Esses outros nem tanto em algum momento eu ficava estranhando o fato de se sentirem negros, de dizerem assim: ‘Nós negros’.* ***E naquele momento eu me sentia incomodado, porque eu sentia vergonha do que eles diziam****, porque eu olhava pra eles e via que eram da minha cor. Mas aí: O que é ser negro, então? Eu ficava pressionado com isso.* ***Esse reconhecimento de ser branco hoje me incomoda muito mais pela consciência****. Porque quando você está no fluxo e ninguém te incomoda, ou não está afim de um discurso sobre o que é e o que não é, o que é bom e não é bom, você está ali e não atina para as diferenças. Algumas vezes eu escondo [a identidade branca], outras eu declaro, a depender do ambiente. Aí eu me reviso.* ***Eu até sofro muitas vezes internamente com algumas falas****, mas eu prefiro tentar sublimar isso, tentar compreender o que está acontecendo naquele ambiente, porque não seria justo, não seria coerente com os meus discursos de defesa das*

> *minorias, das discriminações e tal, se eu fosse para esse lugar [de agenciamento do MN] querer ser protegido também, tanto quanto aquelas pessoas reivindicam ser. Eu tenho traços de nordestinos, mas... Enfim.*

Se a fala de Sista Kátia[139] revela mais afinidade com o discurso do MN, muito por seu envolvimento ser mais orgânico e duradouro (sendo que há mais de uma década circula e colabora com o MN), a de Valdeck Almeida[140] apresenta-se em uma situação de busca por entendimento e, até certo ponto de busca por uma posicionalidade menos incômoda. Primeiro, quando questiono sobre como se define racialmente, Valdeck já inicia: "*Esta é uma encruzilhada, né? E pra explicar essa encruzilhada...".* A partir daí segue um longo discurso na tentativa de situar a sua localização sociorracial de homem branco, homossexual, nascido no sertão da Bahia em um contexto de extrema pobreza, com marcadores fenotípicos de sertanejo, que teve a oportunidade, com reconhecido mérito[141], de ascensão social e atualmente é funcionário público federal, de classe média, com *status* acadêmico. Passados cerca de vinte minutos de pertinentes elucubrações, as seguintes passagens são pontuais para o entendimento de sua *encruzilhada:*

> Valdeck: *Eu sentiria vergonha de dizer que sou negro para me beneficiar de algo que eu já tenho [fala das cotas em universidades públicas como exemplo].* ***Mas cada vez mais eu começo a me entender um pouco também como parte dessa negritude****. [...] Em alguns lugares me veem como branco, em outros me veem como negro. [...] Essa linha tênue entre ser e não ser você não escolhe, né? Está aí no contexto e a história vai te dizendo onde você está ou não está. Você aceita ou não.* ***Em alguns momentos eu me sinto negro, em outros não.*** *Racialmente eu me sinto como negro. [...] Aqui eu não sou, onde eu passo as pessoas não me enxergam como negro. Eu posso ser discriminado por outras coisas* ***[...].*** *Ser esse branco é um incômodo, é um incômodo...* ***Eu não posso dizer que me sinto discriminado como negro.*** *Não é assim. Tem algumas questões que ouço, vivências de outros colegas e seria hipócrita em dizer que sinto isso.* ***Mas ser esse branco entre aspas me coloca em uma posição, eu não diria de privilégio, não sei mais ou menos...*** *[...] Mas esse lugar de branco, híbrido, né? Que posso ser branco, ou posso ser*

[139]29 anos, cozinheira vegana e grafiteira. Sobre sua ascendência, diz: *"A minha mãe é uma mulher negra pouca melanina, minha mãe é um pouco mais clara. O meu pai é um homem um pouco mais escuro que a minha mãe. Na minha história familiar tem indígenas, negros, portugueses, misturados. Mas meu avô parte de mãe, ele era filho de índia, ele era bem negro, e minha mãe herdou dele mais uns traços e o cabelo. A minha bisavó era índia mesmo do mato, de tribo, do interior da Bahia. E por parte de pai a maioria é de descendência portuguesa"*. Sua mãe é artesã e, assim como seu pai, faz pequenos serviços, trabalhos autônomos informais.

[140]50 anos, nasceu e viveu sua juventude em Jequié, cidade da região sertaneja da Bahia. Mora em Salvador há pouco mais de uma década, é formado em comunicação social e funcionário público federal concursado, com uma bibliografia produzida. Sua mãe é declarada como uma mulher de origem indígena e seu pai um homem branco, seus avós são desconhecidos pelo mesmo. Além de ambos não serem alfabetizados, sua mãe era paralítica e o pai portador de várias enfermidades que os impossibilitavam ao trabalho.

[141]Ver páginas 216 e 217 desta Dissertação.

> *negro. Esse lugar que as pessoas me olham e me enxergam como branco, me dá o privilégio de ver e ouvir coisas [cita piadas racistas como exemplo] que se eu fosse mais escuro eu não ouviria, porque as pessoas se previnem, comigo elas se sentem mais a vontade, se identificam.*

Sintetizo que, pensando a partir da essencialização racial do oprimido como um negro, se sofro opressões, logo me identifico com (e como) negro. Por vezes são um tanto mais explícitas as discriminações, porém, devemos admitir que no habitual dos entreolhares é realmente difícil categorizar se, especialmente o preconceito, ocorre por o sujeito-alvo ser e/ou aparentar ser homossexual; pelos traços comportamentais e expressivos de pobre; ou pelo fenótipo inferiorizado (em relação ao branco-branquíssimo) de *branco encardido,* de sertanejo*.*

Já tendo explicitado sobre o/a *branca/o encardida/o;* a/o branca/o do sertão ou nordestina/o; a dificuldade em identificar-se com um ou mais traços da essencialidade do opressor-genérico; as construções e desconstruções acerca do entendimento equívoco de que "branco pobre é preto e preto rico é branco"[142]; ou os subterfúgios em geral para fugir tanto quanto possível de uma branquitude, a questão a ser também pontuada é que o sujeito não vive suas múltiplas identidades de modo seccionado. Todavia, sendo isso tudo e, se ao invés de *branco encardido* fosse um preto, no mínimo, muito provavelmente os empecilhos à ascensão socioeconômica seriam maiores; tendo em vista os índices de extermínio da juventude negra as suas chances de chegar à vida adulta seriam menores[143]. A meu ver, reitero, este é o quadro mais esquizofrênico do fundamento racista na sociedade brasileira: as intersecções de hierarquias que categorizam sistematicamente o corpo fadado à morte.

A maioria da/os entrevistada/os branca/os assumiu sua dificuldade e/ou ignorância, por motivações correlacionais e distintas, no sentido de autoatribuição de pertença da branquitude, mesmo que tenham passado por desconstruções ao ponto de atualmente tranquilamente se declararem branca/os. Para fins de considerações parcialmente conclusivas, notifico que alguns dos discursos até então apresentados expõem não só as controvérsias sobre a autoinvisibilidade, como revelam os meios

[142]Ver tópico 4.3 desta Dissertação.

[143]A probabilidade de um jovem negro ser assassinado é 123,2% maior do que a de um jovem branco (PAIXÃO, 2010). Nos últimos dez anos os homicídios têm sido a principal causa de morte de jovens (pessoas de até 29 anos), sobretudo de homens negros (pretos e pardos) moradores de periferias de grandes centros urbanos e regiões metropolitanas. A taxa de mortalidade de jovens negros por homicídios elevou-se em 13,5%, à medida que ocorreu uma redução de 28% no contingente branco, segundo o Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil 2009-2010.

para tentativa de manutenção do privilégio de racializar a/o outra/o, porém não a si mesmo, ou, em outras palavras, as reações mais comuns entre a/os branca/os ao serem *provincializada/os,* na medida em que o MN põe em xeque os conflitos raciais. Verifica-se que o argumento de autoinvisibilidade é questionável, tanto quanto o de invisibilidade, visto que expressivamente a/os branca/os sabem que são branca/os. A suposta dificuldade, que é na verdade resistência, circula mesmo na autoafirmação pública, no reconhecimento "para fora", seja, de modo geral, por medo de perder seu *status humani generi* ao se categorizar racialmente, mesmo que disto não resulte a destruição holística das assimetrias imputadas. Ou, por outro lado, pela obrigatoriedade consequente de assumir que fazem parte de um grupo empoderado, privilegiado e opressor.

5.4. As iniciações ao Movimento Negro

> Negreiros: *"Agora eu fico me perguntando, Joyce, o que é que leva esses brancos a querer colar com a gente, se nunca se interessaram, se sempre viveram em seus mundinhos de classe média, murados... Que acham que estão seguros porque nós não podemos entrar lá de outro jeito se não sendo serviçais...".*

A minha inquietação se dá não só quanto a esses, mas a toda/os a/os branca/os que de alguma forma ou por algum motivo encontram-se envolvida/os entre as agendas de luta do MN. A análise sobre as formas de inserção no MN nos traz algumas pistas a respeito das motivações concretas e abstratas para que a/o branca/o saia, até certa medida, da sua zona de conforto em prol de uma identidade branca objetivamente antirracista. Ao pergunta-la/os sobre suas primeiras aproximações com discussões políticas sobre raça e racismo, têm-se algumas das respostas:

> *Breno: Minhas primeiras aproximações conscientes foi aproximadamente há três anos, a partir de conversas que eu tive com esse meu amigo e ele foi me apresentando... Me apresentou alguns textos e depois eu comecei a procurar. Li algumas obras sobre, relatos, e aí eu comecei a ter uma concepção mais crítica sobre como é que se dá o racismo, como é que se dá a construção social da raça, a percepção. E eu comecei a colaborar também, fazendo tradução de textos que me pedia pra fazer, de movimentos negros estrangeiros.*

> Preto Du: *Eu acho que quando eu conheci Jorge e entrei na Rede Aê, eu já tinha total noção dos meus privilégios, eu já tinha total noção do que era, enfim, da diferença entre negros e brancos dentro da minha sociedade, mas foi ali que pude entender o funcionamento, o mecanismo disso. Então foi ali no começo da amizade com Jorge, na mesa de bar conversando com ele, depois na Rede Aê de Hip Hop. Ele fazia parte, ele me levou e eu comecei... E aí eu comecei a... Enfim... Nos RAPs também, ouvindo MV Bill, Racionais, GOG, Simples Reportagem antes de eu entrar para banda. A música Quadro Negro fez uma revolução. Aliás, eu acho que Quadro Negro é a música da minha vida nesse sentido. Foi a música que mais me explicou, quando eu ouvi eu enlouqueci, não parava de ouvir e até hoje quando a gente sai pra cantar no show com Jorge eu me pego descobrindo coisa na letra que eu não tinha descoberto ainda.*
>
> Jorge: *O candomblé me ajudou muito. [...] Então, principalmente o candomblé de Egum me fez me entender branco, neto de negro, com pertencimento negro dentro de minha alma. Ou seja, encontrar a minha ancestralidade. Acho que todo mundo devia fazer... Psicologicamente, não só espiritualmente, todo mundo deveria fazer isso, buscar a sua ancestralidade. O candomblé me ajudou, porque quando você está dentro da roça, você começa a ver como o negro é visto. Eu comecei a entender a coisa do negro, da luta do negro já a partir das roças de candomblé pra fora da sociedade. [...] Quando eu estive lá no CEAO [Centro de Estudos Afro Orientais – UFBA] e eu era o único branco, no [Sarau] Boca Quente... E afetivamente fui bem tratado, apesar de que todas as poesias que eram ditas, eram ditas pra dar porrada no branco... Mas eu não me senti dado porrada. Sabe por quê? Porque eu entendia a legalidade do texto, a legalidade do Movimento Negro.*

O amigo a que Breno Pascal[144] se refere é apresentado posteriormente como uma das lideranças negras locais – articulado entre entidades do MN em Salvador e no interior da Bahia. Bem como Jorge Hilton, muito conhecido no cenário baiano de Hip Hop, apontado por Preto Du[145] como seu *"parceiro de banda, além disso, amigo, conselheiro, confidente".* Em geral, a situação a partir da qual a maioria da/os branca/os pôde passar a conhecer e colaborar com a luta antirracista foi, sem dúvidas, intermediada direta ou indiretamente por militantes do MN.

Conforme as narrativas analisadas, o processo de *letramento racial* e a aproximação com o MN ocorreu, sobretudo por uma relação afetiva mais íntima, em

[144]29 anos, biólogo e doutorando em Ensino da Filosofia das Ciências pela UFBA. Sua mãe é declarada como branca, de ascendência espanhola e portuguesa, formada em Letras, embora nunca tenha exercido a profissão. Atualmente atua como técnica de enfermagem e há pouco concluiu graduação na área, sendo seu segundo curso superior. Seu pai, formado em Ciências Contábeis, um homem branco de ascendência interracial – com a família materna (no caso, da avó de Breno) toda negra e a paterna (do avô de Breno) pouco conhecida, supõe-se que mestiça.

[145]Eduardo Nogueira Soares Filho, conhecido como Preto Du, é *rapper* e estudante do curso de ciências sociais na UFBA. Mineiro, assim como toda sua família, sua mãe é de ascendência italiana, seu pai portuguesa, toda/os branca/os. *"As duas famílias são bem conservadoras, bem tradicionais e meus pais herdaram muito disso",* diz. Preto Du e seus pais moram há mais de duas décadas em Salvador, desde quando resolveram se mudar de Belo Horizonte para que seu pai gerenciasse uma boutique de carnes de propriedade do irmão no novo endereço. Logo, sua mãe abandonou um emprego rentável e passou a ser "dona de casa".

que um/a amiga/o, familiar, cônjuge ou vizinha/ao iniciou diálogo politizado, indicou referências de livros e filmes, convidou para alguma atividade ou ação; porém, também pela participação em outros movimentos sociais ou entidades como ONGs que, embora alguns não centralizem a pauta antirracista, tratam da questão racial e/ou são aliados ao MN; ou pela participação, inicialmente muito por curiosidade – e talvez fetiche, em espaços de agenciamento negro mais acessíveis, nesse caso, sobretudo os de cunho religioso ou artístico-cultural, como os saraus, as rodas de rima de RAP ou os terreiros de candomblé. Na maioria dos casos a alteridade[146] foi, de fato, elemento distintivo para o despertar de possíveis novas sociabilidades. De acordo com Lia Schucman (2012),

> [...] é como se os olhos dos afetos negros fossem emprestados aos brancos para que estes olhassem de volta para si, mas agora com um saber outro *e do* outro. Esta experiência de olhar para si com os olhos de outros só foi possível porque, para cada um destes, este "outro" era alguém com quem se tinha uma relação de proximidade. Aqui é importante frisar que o que possibilita esta vivência não é a experiência positiva com o outro, mas sim o deslocamento de si para uma outra posição subjetiva, a de perceber a alteridade nem como inferior nem como superior ou com qualquer conteúdo a priori, mas apenas como alteridade (p.105).

Segundo a mesma, as relações de afeto interraciais em que a/o negra/o já tenha constituído uma identidade afirmativa e um olhar crítico sobre as relações e hierarquias raciais podem possibilitar que os sujeitos brancos se desloquem do seu lugar comum de acriticidade e passem a olhar para si e para o mundo com os olhos da/o outra/o, uma posição chamada por Du Bois (1999) de "dupla consciência". Diga-se de passagem, o que não quer dizer que sejam convivências afetivas pacíficas, harmoniosas e, a meu ver, nem mesmo que sejam "não hierarquizadas" como supõe Schucman (2012). Ora, nesse *sistema-mundo* toda relação interracial é tendencialmente hierarquizada. Pode até haver esforços entre a/os correlacionada/os no sentido de quebra dos paradigmas do racismo, todavia, os modos de vivência, a ontologia de um/a e outro/a, a "negro-vida" ou a "branco-vida" mantém negra/os e branca/os em patamares distintos e socialmente desnivelados. Segundo Edward Du Bois (1999),

> O homem branco, assim como o Negro, é limitado e excluído pela barreira racial, e muitos projetos de amizade e de filantropia, de generosidade e

[146]Ver demais considerações sobre alteridade nas relações interraciais nas páginas 158 e 212 desta Dissertação.

> companheirismo inter-racial têm sido abortados porque algum intrometido trouxe à baila a questão da cor, impondo a tremenda força da lei não-escrita contra os inovadores (p. 233).

Nota-se que uma ou outro entrevistada/o apresentou formas distintas de acesso ao MN: Graça, que, por assumir o cargo de gestão do Museu Afro-Brasileiro (MAFRO-UFBA) – instituição responsável por um vasto acervo da cultura material de matriz africana, passou a ter contato com agentes do MN de modo interpessoal e interinstitucional; e Fabiano. Dado a intenção de massificar a luta antiproibicionista e pela legalização das drogas, foi ele quem procurou se integrar a determinadas entidades do MN com o intuito de reciprocidade. Se não, vejamos seu enunciado conforme pergunto sobre sua relação com a/os negra/os do/no MN:

> Fabiano: É uma relação de*e aproximação, simpatia, e tentar cada vez mais... Porque eu preciso deles pela minha luta, eu preciso que eles entendem que a questão das drogas afeta muito a eles, e preciso que eles participem mais, então eu tento o máximo me aproximar do movimento negro. Eu sou colaborador, posso dizer que... Não militante, porque a minha militância é outra. Mas que tá muito ligado à questão do racismo, porque a política de drogas é uma política racista. O fundamento da proibição das drogas e pra matar negros, pra prender negros, pra prender uma determinada parcela da sociedade que não é interessante para os dominantes. Então, minha militância está intimamente ligada à questão do racismo, mas diretamente eu sou mais um apoiador. Não estou lutando, não estou diretamente ligado a essa militância, mas apoio, simpatizo, tal e tal.*

Se, via de regra, é um/a agente mediador/a negro/a quem articula a/o branca/o com a entidade da qual faz parte ou tem proximidade – por afetividade, afinidade e/ou por qualquer interesse tático-estratégico, é também verdade que o seu grau de legitimidade e influência interfere consideravelmente na aceitação e permanência do/a "novo/a agente", bem como a manifesta intencionalidade e os antecedentes políticos deste/a último/a. Por exemplo, a "aceitação" de Elisa Larkin no ato de fundação ou na reunião de estruturação e organização do MNU[147] se deu muito por ter sido acompanhante de Abdias, seu esposo, cujo prestígio já era público e notório[148]. Primeiro, dificilmente uma pessoa branca seria espontaneísta a ponto

[147]Ver páginas 134 e 135 desta Dissertação.

[148]Conforme Éle Semog, "Quando ele chegou ao Teatro Municipal, vestindo uma túnica africana e já no meio do ato público [de fundação do MNUCDR], a imprensa alvoroçou-se, dando a impressão de que ocorria um tumulto. Ao mesmo tempo, Abdias Nascimento surpreendia alguns militantes e simpatizantes, pois estava acompanhado de sua esposa, Elisa Larkin Nascimento, uma mulher branca, no meio de uma tensão negramente radical e pronta para explodir. O professor Abdias Nascimento não era um consenso [...]. Mas existia um grande respeito por ele no ambiente da manifestação" (SEMOG & NASCIMENTO, 2006, p. 169).

de comparecer sozinha em uma atividade organizada pelo MN, quanto mais restritiva for essa atividade – e se for, certamente, no mínimo, receberá olhares de soslaio. Segundo, a recepção raramente ocorre com anuência de toda/os, sendo muito menos provável se quem for levada/o apresentar um reconhecido histórico de comportamentos tidos como desajustados, seja por questões políticas, ideológicas ou interpessoais do âmbito privativo.

Trocando em miúdos, um homem negro levar a sua companheira branca suscita o debate sobre a problemática do relacionamento afetivo-sexual interracial, sobre a miscigenação consciente, "palmitagem"[149], "Síndrome de Círilo"[150], "solidão da mulher negra" – o que faz com que muitas negras sejam especialmente mais incisivas nesse aspecto; um homem branco filiado e expressivamente defensor de algum partido, mesmo que "de esquerda", tende a ser um agente gerador de conflitos entre espaços liderados por uma militância negra apartidária ou anti-partidária. Há uma série de condicionantes que orbitam em torno da afirmação de que o *"pessoal é político".* As relações de intimidades e particularidades interpessoais são minadas de afetos, desafetos, sensibilidades. O *"político"* é muitas vezes arbitrário. Em suma, a dicotomia público-privado é ilusória, uma vez que a vida doméstica, familiar e sexual, entra no jogo das representações empreendidas na esfera das relações sociais como um todo e também definem posturas reativas de aceitação, discórdia ou tolerância em relação à determinada/o branca/o. Recoloco a locução da entrevistada Alane Reis de que "Cada caso é um caso", esta é de fato a lógica empreendida entre a/os negra/os no que se trata de políticas de interracialidade como as que analiso aqui.

5.5. "Letramento racial": os processos de (auto)crítica da branquitude

De modo geral constato o já mencionado caráter processual de desconstrução de elementos tão arraigados no pensamento e na prática da branquitude por parte da/o branca/o fora do lugar, quanto mais de uma branquitude

[149]Ver em: http://www.geledes.org.br/precisamos-reconhecer-nossa-palmitagem/. Acessado em março de 2016.
[150]Ver em: http://blogueirasnegras.org/2013/06/14/sindrome-de-cirilo-e-a-solidao-da-mulher-negra/. Acessado em março de 2016.

completamente dotada de privilégios, vivida em todos os seus signos. Isso, levando em consideração pontos da postura de um/a e de outra/os que já tenham sido revisados como, por exemplo, para o entrevistado Fabiano Cunha[151], o imaginário do racismo às avessas seja atualmente entendido de modo reformulado. Compreende-se sua impossibilidade, visto que o racismo se trata de uma relação de poder em que o/a branca/o encontra-se empoderada/o e privilegiada/o – "[...] *são reflexões que agora eu estou tendo",* diz Fabiano.

> Fabiano: *"Quando eu conversei com um amigo sociólogo, eu falei para ele: 'rapaz, quando eu fui preso pela polícia, entrei no camburão, sofri um preconceito'. Ele falou: 'Rapaz...'. Ele me abriu a cabeça. Ele falou: 'Não existe racismo...'... E outras discussões me fizeram chegar a conclusão que não existe o racismo invertido. O racismo é institucional, é aquela coisa que não é eu me considerar uma pessoa não racista que o racismo não existe. Mas o que a gente tem que tentar é minimizá-lo, pelo menos agora. Eu não vejo que o branco pode sofrer... Eu também nunca questionei o que é o racismo invertido, ou seja, se o branco pode ser racista, ou o negro pode ser racista. Então, se os negros, numa situação hipotética muito improvável... ou provável, sei lá... hipotética... Se os negros tomam o poder, hipoteticamente poderia rolar um racismo invertido, mas na prática eu sei que... Eu acreditava, sei lá, por esse preconceito racial já introjetado na minha cabeça... Mas depois de algumas discussões cheguei a conclusão que não existe o racismo invertido, que o racismo nessa sociedade que a gente está vivendo... Eu não sei se é o racismo do branco para o negro, são reflexões que agora que eu estou tendo, mas racismo acho que é um só, independente de raça, que até a divisão de branco e negro... Se for pensar em racismo invertido está assumindo essa divisão mal feita".*

Graça Teixeira[152], por sua vez, também assume reconsiderações nesse aspecto. Afirma que, embora tenha percebido estranhamentos pelo fato de ser uma pessoa branca assumindo a coordenação de um museu afro, não ousa mais dizer que tenha sofrido racismo às avessas, por isso ou qualquer outro motivo. Em outra passagem novamente expressa seu processo de desconstruções e formação:

> Graça: *Às vezes a gente vai em um lugar e tem que falar. Eu procuro 500 mil vezes a forma de dizer as coisas, com medo. Eu tenho muito medo quando vou falar em público dessa questão, porque os meus alunos dizem: 'cuidado para você não está pagando de branca boazinha, de sinhazinha'. Então os meninos que me dão o tom, os meninos aqui do Museu. Eu tenho*

[151]33 anos, cientista social e doutorando em Antropologia e Etnologia pela UFBA. Fabiano reside em um condomínio de classe média alta na região central da cidade, junto a sua mãe, professora universitária apontada pelo mesmo como branca, *"trabalhadora, mas foi privilegiada economicamente"* – em suas palavras. Seu pai é um homem negro, ou como prefere enunciar, *"moreno escuro". A*lém de acadêmico, apresenta-se como ativista antiproibicionista, pela legalização de todas as drogas.

[152]60 anos, museóloga com *Postdoc*. em História, docente do curso de museologia da UFBA e coordenadora do Museu Afro-Brasileiro. Graça afirma que sua família como um todo é branca, com exceção de seu avô, *"um negro com a negritude apagada por si e pela memória familiar*". Ainda que remonte a uma "origem humilde", atualmente configuram-se classe média alta.

> *entre oito meninos e meninas... (É forma de falar, pois eu sou mais velha)...* ***Oito são meninos negros. Então eles são que me dizem, entendeu? Eu aprendi muito com eles a me comportar,*** *a dizer isso ou aquilo... E às vezes eles me dizem, assim: 'Você não pense isso, não'. Botam o dedo na minha cara e isso me faz aprender. [...] Então, essas pessoas que tem me dado à diretriz. Por exemplo, quando eu cheguei, acho que há uns seis anos isso, eu ainda usava a expressão denegrir, e quem me ensinou a não usar mais foi um estudante. Então por isso que eu digo, esses meninos, essas pessoas é que me trazem essas leituras, porque às vezes eu posso ler Fanon de cabo a rabo e não vivenciar.*

Todavia, ainda que algumas/alguns – convenhamos que muito mais por razões de afetividade – estejam predisposta/os, não se pode esperar uma paciência pedagógica por parte daquela/es que há séculos sofrem justamente por retroações de uma estrutura social racista e pelo *habitus* de agentes que garante a sua vitalidade. É muito pela falta de autocrítica da branquitude que a hostilidade contra determinada/os branca/os pode ser vista escancaradamente no MN. O próprio Fabiano relata a situação em que uma liderança negra o intimidou: *"'A gente não quer esse intelectualzinho branco aqui não'. Eu me afastei bastante do movimento negro. Mas, por exemplo, agora estou tentando retomar o debate sobre a descriminalização do porte de drogas que está rolando no STF"*.

No limite, ou a/os *branca/os fora do lugar* estão realmente disposta/os a destruir o que há de pior em sua branquitude: a postura racista, ou a tendência é mesmo de afastamento, tendo observado uma política de tratamento as/aos branca/os no MN bem expressa pelo seguinte jargão: *"É sem massagem!".*

Experiências como a interação com pessoas do MN, ou com novas informações sobre o racismo chegam a levar a/os branca/os a uma nova compreensão e constatação do racismo (BENTO, 2003; SCHUCMAN, 2012). Comumente aparecem desconfortos como culpabilidade mediante a identificação de suas vantagens e o papel que reproduzem na manutenção do *sistema-mundo,* ou mesmo outros sentimentos e sensações, conforme foram verbalizados: vergonha, incômodo, impotência, frustração, sofrimento interno, ódio, ojeriza[153]. Logo, podem reagir a isto de formas distintas, entre tentar se convencer de que o racismo realmente não existe. Que é "vitimismo", "mimimi", "questão de classe", sob o desejo de permanecer entre a lógica do seu grupo racial, com a crença – dissimulada a explícita – de superioridade genuína, meritocracia, vontade divina. Ou, por outro lado, rever seus conceitos geopolíticos e corpo-políticos fundados desde a brancura

[153] Ver: Bento, 2003.

que lhe é imputada e experimentar um senso de autocrítica e crítica em relação aos seus pares raciais. É o momento de cindir com o *pacto narcísico*. “Desconfortável com sua própria branquitude, ainda incapaz de ser verdadeiramente qualquer coisa, o indivíduo pode buscar uma nova maneira, mais confortável, de ser branco” (BENTO, 2003, p. 44). Essa busca tende a caracterizar-se como *letramento racial:*

> [...] um conjunto de práticas que pode ser melhor caracterizado como uma “prática de leitura” – uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social – que inclui 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) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (4) a posse de gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; (5) a capacidade de traduzir e interpretar os códigos e práticas racializadas de nossa sociedade e (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade (TWINE, *apud* SCHUCMAN, 2012, p. 103)

Além de assumir publicamente a desaprovação do seu poder e privilégios raciais, bem como se predispor a um processo de (auto)formação a partir de leituras biográficas e autobiográficas; pesquisa por referenciais na construção de uma identidade antirracista; participação em espaços de discussões sobre raça, racismo e antirracismo; é sensato que a/os branca/os empreendam forças objetivas para destruição dos parâmetros de hegemonia branca, seja sob a forma de colaboração, ativismo ou militância no MN, seja atuando sob a espécie de micropolíticas conforme as relações cotidianas. “É um processo sempre em andamento, no qual a pessoa precisa estar continuamente aberta a novas informações e novas formas de pensar sobre variáveis culturais e raciais” (BENTO, 2003, p. 44).

Talvez muita/os negra/os já estejam convencida/os da possibilidade de alianças com a/o branca/os – não sem ressalvas ou desconfiança (parece-me prudente sempre frisar isso), quando não se pode negar que de fato ocorre a presença, filiação ou colaboração da/os mesma/os entre as entidades do MN contemporâneo. Conforme Bento (2003), biografias e autobiografias de pessoas brancas antirracistas são potenciais referências de mudança para a/os branca/os, bem como pode oferecer a/aos negra/os a esperança de que é possível estabelecer elos. Porém, mais que isso, as biografias e autobiografias de lideranças negras diaspóricas podem servir para ambos no sentido de elaboração de críticas e autocríticas quanto a empreendimentos já transcritos, haja vista as produções de

Abdias Nascimento, Assata Shakur, Eldrigbe Cleaver, Huey P. Newton, Malcolm X, Steve Biko, Winnie Mandela, etc.[154].

Embora afirme nunca ter lido sobre a identidade racial branca ou estudos críticos sobre a branquitude, por outro lado Sista discorre sobre algumas das suas principais influências e referências políticas:

> Sista: *Foi com o contato com a cultura punk hardcore, o hip hop... Assim, na minha adolescência, com 12, 13 anos, foi que eu fui descobrir os termos racismo e outros... Discutir sobre outras questões políticas. E aí a gente foi ouvir essa questão da luta antirracista e tal... Que eu tive contato com grupos, enfim. Fui saber de grupos que atuavam aqui e fora do Brasil, fui ver a história dos Panteras Negras, do MUV, que é outro movimento político dos Estado Unidos também, que muitos grupos se inspiraram, no Brasil, no mundo todo. Fui ler aquela velha biografia do Malcolm X, e descobrindo, desmembrando... Aí Ângela Davis, Assata Shakur... Descobrindo outras coisas, leituras, grupos e núcleos. Eu só concluí o segundo grau, mas no meio punk a gente discute muito coisas que às vezes só vê na academia, né? Certos escritores, certos documentários. A gente acaba tendo essa questão de levar a discussão política pra frente. [...] Eu tive esse contato e que até hoje... Assim, eu me sinto uma pessoa em eterno aprendizado... Mas esse contato foi aos trezes anos, eu já tenho 29, então já passou um tempinho, né? Mas marcou muito minha formação política.*

A colocação de Sista representa o referencial de formação de uma maioria expressiva da/os branca/os entrevistada/os, direta ou indiretamente. Trata-se de um arsenal biográfico e bibliográfico de personalidades e lideranças negras no/do Brasil e além, que a/os fazem criar identidades de contraponto em relação àquela comumente apresentada entre esses escritos: a da/o antagonista branca/o genérica/o ou supremacista. Bem como vislumbram aproximações tanto quanto possíveis ao que é indicado como de caráter positivo da postura de um/uma branco/a abolicionista, progressista, quilombista, "fora do lugar" entre outros desígnios para o tipo de "branco/a possivelmente aliado/a".

Tal constatação me leva a algumas reflexões, primeiro sobre as presumíveis referências de branca/os antirracistas, sobretudo que tenham seu empreendimento tomado à forma de texto ou qualquer espécie de documentação acessível, de preferência em português. Esse foi um questionamento realizado por Adriane no momento da entrevista, sob o qual não havia me preparado para pronta-resposta. Em verdade, receio qualquer defesa nesse sentido, quanto mais de nomes emergentes do Brasil, onde o paternalismo, salvacionismo e/ou utilitarismo minaram e ainda minam a "boa intenção" da branquitude. Se o próprio Che Guevara – que,

[154]Ver o tópico 4.6 desta Dissertação.

sob a lógica entre personificação e mistificação, se tornou um famoso líder revolucionário – tenha expressado em seus escritos mais íntimos um racismo latente[155], qualquer que seja a tentativa de um empreendimento do tipo, logo adiante pode tornar-se frustrada. Mas é bem verdade que há um sem número de, digamos, "contrarreferências". Para além de eleger modelos heroicos, o fundamento deve ser aguçar a criticidade e instituir um comportamento antirracista a fiel propósito, considerando, por um lado, que a falha seja o seu pressuposto mais trivial, afinal, "é preciso lembrar que há o caráter de ambivalência e contradição em todo sujeito" (SCHUCMAN, 2012, p. 107), por outro, que não há mais – repito – disposição por parte de muita/os negra/os para tolerância, paciência, compreensão, pedagogia do antirracismo ou agradecimento de benevolências.

Segundo, pergunto-me sobre o atual alcance dos estudos críticos sobre a branquitude, sobre quem de fato tem se apropriado do material produzido e as possíveis releituras e novas representações a partir do "branco-tema". Não consigo imaginar métodos profícuos para que isso seja dimensionado, pelo menos não enquanto for tão tenra a sua força emergente. Bem como tenho dúvidas se o meu recorte de interlocutora/es dá conta de uma constatação do tipo que afirma ainda ser mínima a incidência desta temática entre a/os branca/os no Brasil, mesmo entre aquela/os em que se espera qualquer interesse. Vejamos as colocações empreendidas a partir do questionamento sobre a incidência de aproximação com alguma discussão sobre branquitude, sobre a identidade racial branca.

> Valdeck: *Não. Pra mim é novo, é recente. Agora o discurso de defesa da branquitude, eu acho, assim, incoerente, não é. Eu acho desproporcional, é como o dia do hetero. Não que o hetero não tenha o direito de ter um dia, mas ele tem todos os dias. Dia da consciência branca é indefensável.*
>
> *Sista: Não. Nunca participei, nunca tive contato. Talvez assim, porque acho que seja uma coisa nova da gente pensar essa identidade branca, que também pode desconstruir esses privilégios, ou porque tenha aquele ranço, como eu venho do meio do punk, discutir branquitude pode ser muito uma parada muito associada à White Power e o nacionalismo que é uma parada que eu sou muito avessa, assim. E não concordo, sacou?*

[155]Conforme Che Guevara (2005), "*Los negros, los mismos magníficos ejemplares de la raza africana que han mantenido su pureza racial gracias al poco apego que le tienen al baño, han visto invadidos sus reales por un nuevo ejemplar de esclavo: el portugués. Y las dos viejas razas han iniciado una dura vida en común poblada de rencillas y pequeneces de toda índole. El desprecio y la pobreza los une en la lucha cotidiana, pero el diferente modo de encarar la vida los separa completamente; el negro indolente y soñador, se gasta sus pesitos en cualquier frivolidad o en "pegar unos palos", el europeo tiene una tradición de trabajo y de ahorro que lo persigue hasta este rincón de América y lo impulsa a progresar, aun independientemente de sus propias aspiraciones individuales"* (p. 203).

> Riso[156]: *Já. Sobre a branquitude na sociedade? Sim. A questão da imposição da estética do branco para o negro. Isso também em relação a cabelo. Ver como uma forma agressiva a questão do alisamento, tem pouco anos, né? Antigamente até que eu não via tanto assim. Então, é uma questão tão forte, e hoje eu vejo que isso é um processo de dominação, de a pessoa... Da autoestima. É muito pouco o que a gente vê de representatividade. A questão de desenhos, de personagens, filmes. É muito pouco ainda. E isso é importante, desenvolver essa questão do processo da branquitude diminuir.*

Não há dúvidas de que a terminação esteja em circularidade, com uso recorrente entre os espaços do MN, todavia, assim como entre a/os entrevistada/os negra/os, a grande maioria da/os entrevistada/os branca/os respondeu objetivamente que não participou de nenhuma discussão ou realizou qualquer leitura sobre branquitude. Outra/os teceram comentários que demonstram preconcepções inócuas a respeito do termo ou da temática. No geral se expressa uma confusão entre branquitude e negritude, como se ambas fossem referidas a valorização da racialidade do sujeito portador, da sua cultura. Ou seja, a branquitude um movimento de valorização da/o branca/o, a negritude um movimento de valorização da/o negra/o[157]; partindo desse pressuposto, no extremo pode-se ler a branquitude como uma defesa ordenada de supremacia branca, da ontológica superioridade racial, como realizam os grupos de ultradireita ou, mais especificamente, os grupos neonazistas; ou faz-se uso da expressão como sinônimo de "racismo" com colocações do tipo "os brancos precisam destruir a sua branquitude"; assim como de "branqueamento", ao relacionarem, por exemplo, a imposição da estética branca como um processo de branquitude. Além do mais, conforme Jorge Carrano[158], a/o

[156]Risonaldo da Silva Cruz, 30 anos, fotógrafo e técnico de informática. Riso é nascido em Salvador, seu pai é de Sergipe, mecânico e montador de veículo e sua mãe de São Paulo, dita a sua ocupação como "dona de casa". Declara: "Minha mãe é branquinha, do cabelo preto, e meu pai é negro... É moreno, né? O tom de pele é mais claro, têm os olhos verdes. A família dele tem vários com os olhos verdes, tem gente com a pele mais negra e os olhos bem claros".

[157]Conforme Liv Sovik (2009), "A branquitude tampouco é o equivalente ideológico ou contrapartida da negritude, que foi inventada como reação À ideologia da supremacia branca. Conceber a branquitude como espelho da negritude pressupõe uma ficção de igualdade social: eu me valorizo, como você se valoriza. O valor da branquitude se realiza na desvalorização do ser negro e ela continua sendo uma medida silenciosa dos quase brancos, como dos negros" (p. 55).

[158]62 anos, paranaense. Escritor, poeta, cronista, formado em marketing e publicidade, atualmente é conselheiro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia – CEC e do Conselho Diretivo do Plano Municipal do Livro, da Leitura e da Biblioteca – CD/PMLLB. Filho de mãe baiana e pai paranaense, ao narrar sobre sua ascendência, Jorge me usa como referencial e diz: "minha mãe tinha a sua cor, assim". Seu pai é apresentado como um homem branco. Todavia, sua descrição familiar é focada em seu avô materno: "Elias Baptista era um negro que tinha um consultório de dentista ali no relógio São Pedro. Ele trabalhava da seguinte forma: durante o dia atendia o pessoal das docas, de graça, e durante a tarde ele atendia para sobreviver. Ele tinha duas filhas pra criar, morava nos Barris. Recentemente até fiz um poema pra ele: "Doutor Batistinha", que era o doutor Elias Baptista dos Santos". Adiante Jorge afirma que pouco conviveu com este e outros avós, dado o fato de sua mãe

branca/o tem medo de sê-lo objeto de entendimento, medo de discutir a sua própria brancura indefensável:

> Jorge: *Eu vejo muito pouco branco parando pra discutir, eu vejo muito branco namorando com negro, namorando com negra, pra dizer que tem o status de namorar com um negão, ou o status de namorar com uma negona. Eu vejo muito branco passeando, convivendo no axé do ritmo, no suingue, na vibe, etc. e tal. Mas pra sentar pra discutir, muitos poucos brancos sentam. Talvez até por uma coisa que eu vou dizer aqui, que é da minha responsabilidade, não é sua: por medo.* ***O branco tem medo de discutir, porque ele sabe se ele discutir, ele perde.*** *Ele não tem razão alguma. Historicamente ele não tem razão. Ele está todo errado.*

Se a construção do conceito está em disputa mesmo entre a/os que se debruçam sistematicamente à sua compreensão[159], no que poderíamos chamar de senso comum é então que ele toma várias formas, tão confusas quanto infundadas. A acepção da branquitude como a identidade racial branca envolve todos esses processos intimamente – brancura, supremacia, racismo, branqueamento, "medo branco" – mas não o é cada um em seu significado restrito, imagino que a esta altura isto esteja bem explícito aqui. A colocação de Preto Du, não obstante quem declarou maior interesse em estudos a respeito, evidencia maior propriedade:

> *Preto Du: Meu parceiro fez a dissertação de mestrado dele, era sobre branquitude, sobre a perspectiva dos rappers brancos em relação à questão racial, onde passeava pela branquitude a discussão toda. Então li esse material do Jorge, li um livro chamado Psicologia social do racismo, que eles não usam... Eu não me lembro do termo branquitude lá, mas eu pude ter uma noção bem legal do que é* ***branquitude como identidade, o que é ser branco, se sentir como branco,*** *nesse livro Psicologia Social do Racismo. E, enfim, têm algumas letras, eu tenho uma letra inclusive que se chama Branquitude, que fala um pouco disso, da* ***identidade do que é ser branco no Brasil****.*

Precisamente não é equívoco pensar que a própria experiência em curso seja objeto de aprendizagem, além de que são a/os protagonistas do MN, em especial, que cumprem o papel de agenciamento na formação de novas identidades raciais contra-hegemônicas – por osmose ou prévia sistematização, mesmo que no geral o *lócus* da/o *branca/o fora do lugar* seja constituído entre argumentações e contra-argumentações. Certamente a propensão a leituras críticas e ao aprofundamento (o que não quer dizer centralização) do debate tende a qualificar a luta política de branca/os e negra/os em suas especificidades. Registrei de algum interlocutor em

---

tê-lo gestado tardiamente, mas declara apreço especial a Batistinha por reconhecê-lo como seu elo ancestral, sobretudo após firmar-se no candomblé.

[159]Ver páginas 118 e 119 desta Dissertação.

campo que não há nada mais pragmático do que uma formação teórica além da prática, concordo.

5.6. Apropriação e expropriação cultural: O fetiche e a razão do desejo

Problema com escola, eu tenho mil. Mil fita!
Inacreditável, mas seu filho me imita.
No meio de vocês ele é o mais esperto,
Ginga e fala gíria. Gíria não, dialeto.
Esse não é mais seu. Oh, Subiu!
Entrei pelo seu rádio. Tomei, cê nem viu.
Nós é isso, ou aquilo,
O que cê não dizia: Seu filho quer ser preto.
Rá, Que ironia!
Negro Drama, Racionais MC's

As tentativas mais gerais de reconhecimento da cultura negra enquanto patrimônio nacional – ou seja, aqueles bens aos quais são interpostos o grau de nacionalidade antes que de racialidade, embora reconheça-se as intermitências históricas da descendência africana ou, no Brasil, do caráter afro-brasileiro – tem tomado rumos conflitivos, mais precisamente a partir da cisão do MN com a estratégia integracionista característica entre as décadas de 1945 e 1964, quando fazia-se um tipo de discurso racial moderado, com princípios ideológicos e posições políticas de cunho nacionalista (DOMINGUES, 2007), tudo isso ainda muito assimilado pelo mito de democracia racial. Somente no início do século XXI que o MN contemporâneo acirra certos debates. O samba, a capoeira, Hip Hop, reggae, funk, as religiões de matriz africana em geral (reconhecendo algumas ressalvas dado a sua dimensão cosmopolítica), são algumas das expressões/manifestações que sofrem mudanças, algumas drásticas, quando tomadas por uma dimensão nacionalista, sobretudo dado a possibilidade de diferentes grupos não só praticá-las, como agenciá-las. Kátia da Silva (2012) apresenta uma síntese pontual a respeito, que tomo aqui como introdutória:

> Refletir sobre o samba é perceber o levantamento de várias questões e uma delas é a do embranquecimento, com a entrada do branco no samba. O assunto ainda precisa ser debatido por algumas razões. Primeiro, pelo fato do samba ter virado símbolo nacional, sendo um patrimônio de todos, em que, no entanto, não há uma valorização da sua matriz negra africana. Uma matriz que a criou e desenvolveu, apesar da repressão que existiu,

> inicialmente, pelo simples fato de ser praticado e relacionado aos negros. Ou então temos a contradição de ver a mulata como símbolo do samba em eventos particulares, embora praticamente de forma exótica, tratada como um objeto e não como sujeito, e não a vemos como figura de destaque na maior parte dos desfiles da escola de samba. Segundo, porque no Brasil a branquitude é o padrão empregado naturalmente, escamoteada pelo discurso da mestiçagem na perspectiva do mito da democracia racial. A branquitude é o normativo nas diferentes mídias e é o modelo de sucesso, mesmo numa sociedade que se diz mestiça, pois, no Brasil, a mestiçagem não busca um reconhecimento e valorização das suas diferentes matrizes raciais, ela anseia por um embranquecimento, tendo sido o branqueamento tratado como meta nacional (p. 2).

Impulsionados por hipótese semelhante, Jorge Hilton Miranda (2016) analisa perspectivas de rappers brancos/as brasileiros/as sobre as relações raciais; Alejandro Frigerio (1989) faz um diagnóstico descritivo do processo de patrimonialização da capoeira em correlação ao "embranquecimento" do candomblé (batuque ou macumba) até que se fizesse a umbanda, a religião genuinamente brasileira (tida popularmente como mais humanizada por não haver sacrifícios de animais). Ambos alcançam considerações muito próximas e complementares a de Kátia da Silva (2012): havendo o interesse de branca/os em exercer a cultura negra esboça-se um impulso para o "embranquecimento" (ou sincretismo) de suas expressões, uma vez que lhes são conferidas outras conotações ideológicas e também outras configurações performáticas e estéticas, chegando até ao monopólio da legitimidade, tendo como exemplo global de "sucesso de embranquecimento" a música *rock and roll*, originalmente negra[160], que hoje popularmente tem como ícone um homem branco: Elvis Presley, "o rei do rock". Conforme Frigerio (1989), chega a ocorrer uma espécie de imputação de tipificações entre quais as expressões mais próximas de sua origem negra recebem o *status* de inferiores, "(por exemplo, quando se clama que a Umbanda é religião e o Candomblé, ou qualquer variante ortodoxa, é superstição, ou que a Capoeira Regional é uma arte marcial e a Capoeira mais tradicional "apenas" *folclore*)" (p. 12).

Não obstante, nos atuais ciclos do MN o termo "apropriação cultural" é debate rotineiro. Se a/os afrocêntrica/os e/ou pan-africanistas reiteram os inexoráveis esquemas europeus, quando não de latrocínios, de plágios, furtos para além de bens materiais, mas de toda ontologia africana – seus corpos, cosmovisões e ciência altamente sofisticada desenvolvida desde a África pré-colonial[161]; os

[160]Ver: GILROY, 2001.
[161]Ver: NASCIMENTO (org.), 2009.

recentes “movimentos de empoderamento”, que, estrategicamente ou não, centralizam a autoestima e valorização estética como símbolos de luta, tem, entre seus principais quadros, agentes que reivindicam o uso restrito as/aos negra/os de certos elementos, como o turbante, o *dreadlock,* os tecidos africanos. Na ordem do dia, o conflito se instaura sob a forma de vários insultos e (in)compreensões de ambos os lados, entre branca/os e negra/os – além de suas múltiplas posicionalidades, pois, na verdade nem podemos criar qualquer espécie de binarismo simples e/ou maniqueísta a respeito.

Por identificar que a maioria “da/os branca/os fora do lugar” faz uso de elementos simbólicos da cultura negra, busquei questioná-la/os a respeito. Meu objetivo é apreender a lógica do uso, os significados e ressignificados atribuídos pela/os branca/os, antes que focar na noção de poder ou não poder “apropriar-se”. O que está em jogo muitas vezes é a “ecologia do pertencimento” (GILROY, 2001), mas, além disso, diz sobre a lógica de *contatos heteroculturais, interculturais e transculturais,* que não são contatos no sentido restrito do termo, mas sim relações de poder objetivas, subjetivas e simbólicas, em que o poder de compra e venda geralmente toma centralidade. Logo, pergunto: *O que você pensa sobre as pessoas brancas utilizarem elementos tidos como da cultura ou da identidade negra?*

> Breno: *Eu não tenho muitos problemas com isso, eu acho... A minha concepção de apropriação cultural é mais uma* ***apropriação da indústria****, de tirar o significado. Então, se a pessoa está usando e se ela tiver qualquer* ***noção do significado daquilo****, não vejo tanto como errado. O que consideraria errado é se o negro usar aquilo ele seja considerado abaixo.* ***Então é feio porque é o negro que usa****, ou o não branco. Mas eu não vejo muitos problemas dá pessoa branca em si utilizar marcadores culturais de outra raça.*

Sem que eu mencionasse o termo “apropriação cultural”, toda/os a/os entrevistada/os automaticamente responderam a questão a partir dessa assertiva: o uso dos elementos da cultura e identidade negra por parte da/os branca/os é ou não *apropriação cultural*? A posição de Breno revela três pontos das reflexões cunhadas em geral: 1 – a mercantilização da cultura negra por um mercador branco; 2 – a compreensão da simbologia relacionada ao elemento material ou imaterial; 3 – a hierarquização do valor de uso conforme a racialidade do/a agente “portador/a”.

Já a colocação de Riso reforça o sentido de relativização. Segundo o mesmo, existem elementos que devem ser respeitados. Quando se trata da religiosidade e símbolos religiosos, por exemplo, há de se ter muito cuidado, entendimento dos

fundamentos. Por outro lado, compreende que em pleno século XXI, no Brasil, onde a questão de cultura é muito misturada, integrada, não tem como realizar um isolamento. "*É delicado"*, hesita. *"Daí o branco querer usar as coisas e viver como negro que não é legal. O problema também é a questão da exploração, o branco comercializar e explorar a estética negra só como moda"* – complementa Riso com uma acepção semelhante a empregada pelo entrevistado Jorge, embora este último tenha sido mais enfático: "*É modismo, pra ficar bonito, ser baiano. O cara loiro com dread: 'ah, eu sou negão!' Ele tem uma atitude de negão? Porque ser negro é uma atitude. Ele tem uma vivência de negão? Mas nada... É coisa de mídia, coisa midiática. É moda*!". A sensibilidade e insegurança em relação a este ponto discursivo certamente se dá quanto mais o/a locutor/a apresenta-se supostamente como um/uma "apropriador/a", ou melhor, quanto mais reconhece isso como possível verdade.

> Sista: ***Eu vivo uma eterna contradição em relação a isso.*** *Tem algumas coisas que eu acho que acaba sendo inconveniente.* ***A pessoa usa turbante, mas na hora do baculejo ninguém quer.*** *Ao mesmo tempo tem essa questão cultural de entretenimento, a música, a cultura negra no geral, que ela é feita muito por... As pessoas brancas tem se apropriado muito por essa questão que eu falei de ser tudo muito bonito agora, que até então era ruim...* [Antes] *Está com o turbante na cabeça, é macumbeira; faz samba, é perrapado; faz RAP, é vagabundo... Hoje em dia não, se faz RAP, dizem: 'olha RAP é tão legal', até... Essa... Gourmetização é um termo legal, que engraçado.* ***O que seria essa gourmetização da cultura negra, né?*** *E que as pessoas brancas se apropriam disso. Eu sou também, posso me colocar nesse bolo, que eu faço graffit. Sou desse contexto de periferia, mas que poderia nem ter sido da periferia, ter sido só uma artista plástica que resolveu fazer grafft, porque está na moda e pintar na rua é legal, dá like no facebook e no instragran. Mas é uma questão de como se faz isso, né? Porque pra mim é muito preocupante uma mina branca que sempre teve em meios de super privilégios chegar numa feira de rua e falar que quer usar um turbante: eu quero ser negona; ouvir uma cantora que fala que é nêga lôra*[162]*. É... Tipo...* ***Como você reverte isso pra causa real? Pra cultura real?*** *Porque tem muitos artistas no samba que foram consagrados, que são homens brancos e a gente descobre depois que a composição era de homens negros que não tinham uma cara bonitinha pra está aparecendo nas coisas, né? E não só a história do samba, a história do Rock em si e 'N' histórias. Eu acho que é uma questão, eu acho que eu não sou muito contra as pessoas a fazerem, e é minha opinião muito pessoal [...] mas tem que ver como é feito, e como é veiculado. A gente fazer RAP racista é contraditório; ou você explorar a sua empregada e usar um turbante; ou você ser contra o candomblé e usar um turbante. É estranho, então é o tipo de cuidado que as pessoas tem que ter. Como é que você vai usar isso? Como é que você vai se apropriar disso? A minha crítica é essa.* ***Se for fazer, se for usar, é saber que você pode ser cobrada também.***

[162]Em referência a Cláudia Leitte, cantora de axé que assume o título de NêgaLôra e mitifica em seu corpo branco uma elementaridade africana. Ver em: http://www.geledes.org.br/guellwaar-adun-claudia-leitte-e-a-sindrome-das-sinhazinhas-baianas-e-brasileiras/. Acessado em março de 2016.

Vejamos a complexidade da hierarquização em uma sociedade multicultural quando o valor do elemento (material ou imaterial) se dá antes pelo poder do sujeito "portador", que por sua carga simbólica de origem. Uma vez que na racialização dos fatos o que o negro é, representa e produz é sempre inferiorizado, mas, justamente por não ser inferior que é objeto de desejo. Aliás, não só por isso, também por ser "o diferente", o "descoberto". Quando Stuart Hall (2006) põe em questionamento "*Que 'negro' é esse na cultura negra?*" flexiona a importância da análise de conjuntura. Penso que este é o ponto mais frágil nas atuais discussões entre ideologias, senso comum e representações criadas em torno, sobretudo veiculadas na "*world wide web",* pois, via de regra, põe-se a discussão tão somente em termos de brasilidade e do nosso clássico *lobby* de intercultura, de sincretismo, que, de fato, ocorre muito mais objetivamente como *transcultura.*

Trazemos outras dimensões para discussão quando relacionada à política cultural global. A moda, o modismo, a mercantilização, a *gourmetização* da cultura negra nada mais é do que o fetichismo contraditório, uma profunda e ambivalente fascinação ocidental que cria *um toque de etnicidade, um sabor exótico* pelos corpos negra/os (e de outras etnias não-brancas), a partir de fundamentos do *sistema-mundo / patriarcal / capitalista / colonial / moderno.* Ou seja, tem haver com capitalismo, tem haver com o racismo, com a colonialidade e a noção de modernidade e pós-modernidade. Ora,

> [...] como a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global, ela é, então, simultaneamente, a cena, por excelência, da mercantilização, das indústrias onde a cultura penetra diretamente nos circuitos de uma tecnologia dominante – os circuitos do poder e do capital. Ela é o espaço de homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela traz para dentro de sua rede, espaço em que o controle sobre narrativas e representações passa para as mãos das burocracias culturais estabelecidas. Às vezes até sem resistência. Ela está enraizada na experiência popular e, ao mesmo tempo, disponível para **expropriação**. Quero defender a ideia de que isso é necessário e inevitável e vale também para a cultura popular negra, que, como todas as culturas populares no mundo moderno, está destinada a ser contraditória, o que ocorre não porque não tenhamos travado a batalha cultural suficientemente bem (HALL, 2006, p. 379, grifos meus).

Não estou tão certa quanto Stuart Hall (2006) de que essa movimentação seja necessária, ou mesmo que esteja acontecendo em algum momento sem resistência (concordaria se a colocação fosse no sentido de que as formas de resistência precisam ser reavaliadas). Mas, sem sombra de dúvidas, pelos trâmites estruturais e

conjunturais da colonialidade, ela tende a ser ininterrupta e, pior, mostra-se mais crescente conforme ocorrem os descentramentos globais de poder – que tem ido da cultura *mainstream* europeia à cultura popular norte-americana e suas formas de cultura de massa (HALL, 2006), além mesmo de sofrer impacto dos direitos civis e das lutas negras – como o *Movimento de Négritude*, ou de Consciência Negra proposta inicialmente por Biko (1990) – que incidiram sobre as mentes dos povos da diáspora negra e sua renovada autoestima e autovalorização.

Suspeito que serão cada vez mais recorrentes notícias (reais) como sobre a/os *B-stylers, "*a nova tribo no Japão que sonha em ser negra". "*Black for Life"* (Preto para Vida) é o *slogan* da loja que vende produtos como um tributo à cultura negra, em Tóquio[163]; "As mulheres suecas que estão usando spray bronzeador para ficar com a pele negra" (não, não é morena, nem bronzeada, é de "cor negra" subnotificada como "chocolate amargo")[164]; a jovem branca brasiliense que fez tranças, inspirada em uma blogueira negra, e é considerada musa do *Lollapalooza,* incluída na "lista das pessoas mais estilosas" do evento que é um festival internacional de música[165]; a revista norte-americana que publicou um tutorial de como ""fazer"" cabelo afro, usando como modelo uma branca de cabelos lisos[166]; a grife *cool* brasileira que comercializa "fantasia" de Iemanjá, mas até pouco tempo trabalhava exclusivamente com modelos brancas, o que ocorreu mesmo na referida campanha pré-carnaval[167]; as festas de classe média alta com tematização "afro" e/ou "de favela" que tem ocorrido em massa, sobretudo no Rio de Janeiro, entre elas *"Meu Black é Assim"*, *"Eu amo baile funk"*, *"Favela Chique"*, *"Errejota: O Baile Funk é Foda"*[168].

Óbvio, os exemplos não param por aí. Cada caso demanda análises específicas, mas em todos se expressa a "ironia" que canta Racionais MC's: o poder subjetivo, material e simbólico da/os branca/os ser o que quiser, inclusive

---

[163]Ver em: geledes.org.br/b-stylers-a-nova-tribo-no-japao-que-sonha-em-ser-negra/. Acessado em março de 2016.
[164]Ver em: brasilpost.com.br/luiz-roberto-lima/suecas-usam-spray-para-te_b_9586166.html. Acessado em abril de 2016.
[165]Ver em: geledes.org.br/inspirada-em-blogueira-negra-jovem-faz-trancas-e-e-considerada-musa-do-lollapalooza/. Acessado em abril de 2016.
[166]Ver em: geledes.org.br/revista-causa-polemica-ao-fazer-tutorial-de-cabelo-afro-com-modelo-branca/. Acessado em abril de 2016.
[167]Ver em: geledes.org.br/farm-representa-iemanja-com-modelo-branca-e-causa-polemica-na-web/. Acessado em março de 2016.
[168]Ver em: geledes.org.br/meu-black-e-assim-em-resposta-a-festa-sem-negros-jovens-compartilham-fotos-de-seu-black-power/. Acessado em março de 2016.

(supostamente) negra/os quando vir a propósito. Por outro lado, me desperta maior interesse a perspectiva de Hall (2006) sobre a possibilidade de estratégias de uso cultural capazes de fazer diferença, de deslocar as disposições do poder, ainda que subscreva ressalvas sobre parecer que, sob esta defesa, o seu "otimismo da vontade" tenha superado completamente o "pessimismo do intelecto". O que, por sinal, define muito a minha posição em relação à espécie de "autodefesa" elaborada por alguns/algumas entrevistada/os.

> Joice: *Eu acho que tudo depende da relação, do papel que essa pessoa assuma na sociedade, pois tem muitos casos que é um processo de apropriação mesmo. Mas, sei lá, se a pessoa branca faz enfrentamento na luta antirracista, se está no processo de desconstrução e utiliza elementos da cultura negra, de afirmação do povo negro* ***enquanto um processo de questionamento também, eu não vejo problema.*** *Agora tem situação que é claramente apropriação mesmo, né?*
>
> Riso: *Eu mesmo, sou branco e uso dreads*. ***Eu vejo o dread como uma renúncia dessa questão do padrão de beleza e estética****, que é do liso, né? Então, eu usando estou querendo negar isso. Não quero viver isso. Atrás do dread, eu estou demonstrando isso.* ***E acho que eu tenho todo direito.*** *Agora, o dread é delicado porque tem a questão da Religião Rastafári. Mas, como eu estou falando, vai além, né? Tem a questão da estética e da negação dessa coisa, acho que é válido usar esses elementos.*
>
> Sista: *Eu faço um trampo pra uma amiga que ela trança, faz turbante também, Thaís Muniz. Ela me chamou: 'Ó, amiga, você tem que assumir a marca aqui, que eu vou está morando na Europa'. Eu falei: 'não, amiga, eu não quero. É que eu sou uma menina branca, eu não quero que a sua marca esteja associado a imagem de uma mulher branca. Eu posso formar uma equipe pra você de mulheres negras e ir lá fazer toda a produção, arrumar as meninas, ajeitar o stand e tal, mas eu não ficar.* ***Mesmo pra você sendo de boa, pra mim não é. Pra minha vivência, pra minha construção política não é interessante.*** *Eu não acho legal. Eu critico isso em outras pessoas, por que eu vou fazer, saca? Eu critico isso em pessoas brancas que ficam usando turbante, 'eu sou afro'. Então por que eu vou fazer isso? Não é legal, eu prefiro, não. E quando eu for trampar com você em vez de eu usar um turbante eu vou usar uma faixinha. Quando as meninas patricinhas vierem eu vou fazer a faixa nela e não o turbante'. E aí a gente fica nessa piada, entendeu? 'Não, aqui é turbante de branca'. A gente faz uma faixinha, uma florzinha. Quando chega uma negra o turbante vai tocar no céu. É o turbante verdadeiro.* ***São micropolíticas, né? Essas micropolíticas nesses espaços menores do dia-a-dia****. No trampo, enfim.*

Entendendo a micropolítica como ação cotidiana arquitetada para ruptura do poder em proporções muito restritas do tecido social, certas medidas são sim possíveis estratégias contra as estruturas racistas. Em especial, funcionam para evidencias da disparidade do problema racial em nossas ações mais rotineiras, subjetivadas e impensadas do ponto de vista crítico, além de, ao evidenciar o conflito, romper com a lógica de harmonia sociorracial reiterada no Brasil. Todavia, o

uso de elementos da cultura negra como renúncia da brancura, questionamento e/ou enfrentamento aos padrões de normatividade me leva a pensar sobre como se reproduz ou não os modos de subjetividade de uma branquitude acrítica que ostenta o pensamento: *"Eu acho que tenho todo direito".*

Reflito também se é mesmo a/o branca/o que deve "renunciar" a sua brancura (como se isso fosse concretamente viável sem fugir de altos índices sociopatológicos). Ora, o problema da branquitude não é a brancura, mas a sua supervalorização a ponto de imputá-la a grupos não-branca/os. Ao contrário, quando se pensa a negritude (seja como construção da identidade negra na diáspora, ou conceito e movimento ideológico)[169] não há a intenção de desvalorizar a brancura na/nos branca/os, nem de que outros grupos adiram à negrura, mas que a/os próprios negra/os possam reconhecê-la. Em outras palavras, o objetivo do processo de valorização da negrura não é a desvalorização da brancura para a/os branca/os, embora o processo de valorização da brancura tenha culminado na política de branqueamento que inferioriza a/o negra/o. Talvez esse aspecto da subjetividade da branquitude esteja tão intrínseco e intocável que não se possa exercer o reconhecimento da/o outra/o sem que ocorra o desejo de sê-la/o.

Tanto a questão da/o branca/o supostamente denegrir-se (em mais ou menos proporções), quanto a sua legitimação para tal, merecem uma atenção especial de quem possa analisar com maior propriedade tais fenômenos psicossociais. De todo modo, levando também em consideração a vergonha e o desconforto que narram por reconhecerem as condições históricas de sua branquitude, é compreensível que a/os *branca/os crítica/os* e mesmo a/os *fora do lugar* desenvolvam certos mecanismos como tentativa de assimilação da negritude, seja sob o pretexto de diferenciação da/o branca/o genérico, ou de suposta vivência da opressão racial sofrida pela/os negra/os. Se não, vejamos:

> Joice: *Se eu vou entrar numa loja, se eu vou entrar em determinado órgão público, as pessoas me olham diferente, então é...* ***Politicamente é sempre conturbador.*** *Eu pelo menos sempre, sei lá, tento me tirar um pouco dessa posição de branco: nas vestimentas, na forma de falar. Na... Enfim, na forma como arrumo o cabelo, no jeito mesmo.* ***Eu tento me dissociar um pouco dessa situação, pois não é confortável está numa situação de privilégio, se eu assumo politicamente lutar contra essa situação de racismo, de opressão racial, de gênero****.*

[169]Ver: MUNANGA, 2009.

> *Riso: Antigamente eu ficava na onda de falar assim: 'porra,* ***queria que um policial, policial não, mas que um segurança*** *procurasse alguma coisa comigo, pra eu poder lutar pelos meus direitos, né? Dizer que está me coibindo'. Mas nunca rolou nada e isso era antigamente, hoje em dia eu não penso mais assim,* ***não penso mais essas maluquices de querer ser vítima*** *como meus amigos, minha companheira... De sofrer a dor deles.*

Compreendo e julgo efetiva a espécie de micropolítica do *"vista a minha pele"*[170] até o ponto em que se estabelece reflexiva. O seu limite está justamente na acepção de que a alteridade só pode ser construída se um/a sair do seu lugar e literalmente colocar-se no lugar da/o outra/o. Nesse quesito Eliane Brum (2015) faz-se exata ao dizer: "Posso escrever sobre isso, como escrevo, posso tentar vestir a pele negra, como tento, mas ser é de outra ordem. E esta ordem eu preciso admitir que não alcanço" (*online)*. Ou seja, do seu lugar geopolítico e corpo-político um/a branco/a, a respeito da/o negra/o, pode pensar historicamente, politicamente e economicamente, mas jamais ontologicamente (WILDERSON, 19--?).

Outra questão é que, tudo bem que Riso tenha reconsiderado sua postura anterior – sobre isso incide mais uma vez o caráter processual de formação antirracista – mas ao, ligeiramente, optar sofrer a violência proferida por um segurança ao invés do que por um policial já nos dá elementos para pensarmos o quanto aceitamos e queremos de fato experienciar a vivência subalternizada da/o negra/o. Muito provavelmente seja a partir daí que Jorge questione sobre ter a atitude, a vivência de "negão", ou Sista mencione que "*a pessoa [branca] usa turbante, mas na hora do baculejo ninguém quer"*. Também, se quisesse, seria no mínimo masoquismo.

Antes, para legitimar o seu discurso sobre "apropriação cultural", Riso emprega o exemplo de mulheres negras que criticam as brancas por usarem "tranças nagôs", mas que essas negras também usam peças de outras culturas, como o *piercing*, que se sabe de origem indiana. Além deste argumento, outro também comumente apreensível em campo é o de que a origem do turbante não seja africana, ou não somente, ainda que o *dreadlock* não tenha sido originado estritamente do rastafarianismo. Alguns vão mais longe e chegam a afirmar que se pessoas negras brasileiras resistem à "apropriação" por parte da/os branca/os, por

[170]Título do filme de curta metragem de direção de Joel Zito Araújo, com argumento de Maria Aparecida Bento. Lançado em 2003, a narrativa é uma paródia sobre uma adolescente branca que sofre racismo porque a escola, onde ocorre a trama, e a sociedade como todo é estruturalmente "negrocêntrica".

outro lado muita/os africana/os também são contrária/os ao uso de certos elementos por parte da/os negra/os na diáspora, já que tendem a dispersar seus significantes. Nesta guerra discursiva há muita superficialidade e tendência arrogante.

Vou me abster das considerações cabíveis sobre signo, significante e originalidade cultural com o objetivo de direcionar considerações mais pontuais sobre a apropriação em si. Ao mencionar a história do futebol, que se transformou desde a sua apresentação à elite brasileira pelos ingleses, Gilroy (2001) me faz lembrar de um exemplo dos mais contundentes que se possa relacionar a colocação de Riso. Não há como negar que a/os negra/os tenham se "apropriado" do futebol e o resignificado. Todavia, onde se vê a/o negra/o exercendo poder no universo futebolístico? Este, que no Brasil popularmente se tem como um dos principais meios de ascensão social para o jovem negro, não passa de mais uma arena em que os negros fazem o jogo e a branquitude lucra ostensivamente. Não temos na memória coletiva sequer um treinador negro. Presidente de clube ou confederação, muito menos. No máximo nomes que fizeram história, receberam prêmios e uma farta remuneração favorável até de saírem da condição de pobre, mas da condição subjetiva e simbólica da marginalização do negro, jamais.

Por outro lado, falando de modo super simplificado, o sujeito branco quando se ""apropria"" da *capoeira*, ele é o mestre; quando decide ser do candomblé o "refaz" enquanto umbanda e ele mesmo é o "cacique"; é o dono da escola de dança afro no exterior; é a proprietária do salão de beleza e/ou da nova linha de produtos especializados em cabelos crespos e cacheados; no carnaval carioca é o dirigente da escola de samba, irmão do patrono, também branco; sincretiza o reggae e batiza de *Reggatta Blanc* (Reggae de branco); comercializa tecidos para turbantes e publica na revista de alta moda com referências ao "torço de Carmem Miranda", ou como a nova tendência de "adornos e estampas étnicas".

Chego ao ponto em que julgo operante diferenciar "apropriação cultural" de "expropriação cultural". Se o uso do elemento, do bem material ou imaterial, não incide sob a destituição do poder do grupo que criou sobre a sua criação, pode-se considerar sim apropriação cultural. Nesse caso, são até válidas as poucas, contraditórias e limitadas estratégias políticas de apropriação, sem deixar de levar em consideração que existe sempre um preço a ser pago quando se perde no limiar entre a transgressão e a espetacularização, como bem coloca Hall (2006, p. 321). Segundo o mesmo, "o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade

cuidadosamente regulada e segregada. Mas simplesmente menosprezá-la, chamando-a de 'o mesmo', não adianta" (*ibidem).*

Já a expropriação se dá pelo sentido *stricto sensu.* Trata-se da espécie de espoliação que não poderia ser entendida por dois exemplos melhores do que o da representação comum de Iemanjá, orixá, divindade do panteão africano, como uma mulher com fenótipo totalmente branco; ou o fato das igrejas evangélicas orientarem as baianas de acarajé convertidas à religião a não usarem os trajes tradicionais do ofício, bem como a comercializar os quitutes como "Bolinho de Jesus"[171]. Nesse último caso expressa-se, além do mais, a tônica do conflito entre patrimonializar o bem cultural e arriscar em uma política de salvaguarda, ou não, visto o risco de "embranquecimento" do patrimônio afro-*brasileiro* (com ênfase no "brasileiro")[172]. De um jeito ou de outro o poder da branquitude faz-se operante. Todavia, se não adianta menosprezar a "apropriação crítica" da/o branco antirracista, muito menos subestimar o empreendimento reivindicatório do MN, da cultura negra. Para Hall (2006), um espaço contraditório, de contestação estratégica que jamais pode ser simplificado ou explicado pelas simples oposições binárias habitualmente usadas.

Em minha defesa, afirmo que a diferenciação entre "apropriação cultural" e "expropriação cultural" não é um pensamento ingênuo que desconsidera a desproporção implicada na relação entre a/os negra/os (ou outros não-branca/os) se apropriarem de elementos de uma cultura que na verdade lhes foram imposta *versus* a/os branca/os que sempre puderam decidir o que é belo, bom, quando e como utilizá-lo, se apropriar ou expropriar. Entretanto, trata-se da tentativa – que logo adiante talvez possa me parecer frustrada – de levar em consideração que de fato não vivemos sob formas estanques, desconexas e limitadas de multiculturas. A menos que haja uma cisão completa entre "mundos", tão cedo pouco provável, devemos considerar que o atual momento de globalização cultural tende mesmo a tensões arbitrárias geradas pela ""crise de identidade cultural"", de onde se dá "a

[171]Ver em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1715584-regra-para-baianas-do-acaraje-deixa-evangelicas-apreensivas.shtml. Acessado em março de 2016.

[172]Segundo Paulo Peixoto (2004), "Os processos de patrimonialização sustentam-se de uma retórica que deifica a noção de identidade. Também os processos de construção identitária se ancoram, sublimando-a, na noção de património. Daqui resulta uma ambiguidade inextricável entre os dois termos. Porém, nem todo o património cria identidade, nem toda a identidade dá origem a um património. Esta constatação permite questionar o modo como os processos de construção identitária se socorrem, por vezes, de recursos aos quais atribuem um estatuto patrimonial. Mas permite igualmente atestar que os processos de patrimonialização nem sempre visam fins que tenham a ver com a preservação de uma identidade" (p. 1).

construção modernista do primitivismo, o reconhecimento fetichista e a rejeição da diferença do primitivo" (HALL, 2006, p. 320). Só mesmo um pensamento, sobretudo uma prática radical possa frear os "novos", ou melhor, os reatualizados rumos da colonialidade.

5.7. Os privilégios, o antirracismo e a "culpa branca"

> Jorge: *[...] É um terreno muito delicado pra o branco pisar, assim, de supetão, porque o branco sempre pisou nesse terreno com o pé em baixo, com a pata em cima do negro. E o negro não admite mais isso. Chega! Acabou. Não admite mais. Então, tem que ter muito respeito.*

Poucas das pessoas entrevistadas afirmaram que convivem com negra/os em mínimas situações e espaços no seu cotidiano para além do MN. Bem como, que tiveram convivências interraciais quantitativamente irrisórias ao longo de suas vidas. Não obstante, as memórias destes a respeito dos processos de identificação das hierarquias sociorraciais – só depois compreendidas como racismo – remetem a/ao "outra/o", o seu referencial de distinção, reportando-se a um sujeito específico, como um amigo negro da infância e juventude, filho da empregada da vizinha; o único amigo negro dos tempos de escola; a empregada negra acolhedora e afetiva; ou um avô "*descompreendido"* (termo usado "ironicamente" pela/o entrevistada/o) por se considerar "mulato". Isto, de modo inequívoco, quando da ocorrência, deu-se pelo *status quo* dos sujeitos: branca/os, classe média alta, com formação ou carreira profissional acadêmica, moradores de bairros medianos a elitizados.

Informações empíricas como esta, provavelmente tão recorrentes quanto forem o número de famílias brancas das camadas socioeconômicas A e B, põem em xeque naturalizações do tipo que mistificam Salvador como uma cidade racialmente integrada. Ainda que estruturas urbanas muito próximas do ponto de vista geográfico, as designações sociais de quem é "favela" ou "orla"[173], além de indicar a segregação socioeconômica, explicita tão quanto a sócio-racial é justaposta.

[173]Linguagem popular em Salvador-BA para diferenciar as localizações socioeconômicas de bairros marginalizados *versus* os elitizados, respectivamente. Equipara-se com o jargão carioca "entre o morro e o asfalto".

Já entrevistada/os socializada/os entre bairros periféricos – lugar comum da maioria negra – narram memórias interraciais mais coletivas, como do uso do transporte público, redes de solidariedade intracomunidade, relações de parentesco, etc. O que tende a obstar uma dissociação racial em relação a/ao outra/o, ao negra/o – haja vista os discursos de Sista e Valdeck[174] – embora, de algum modo cheguem a reconhecer suas distinções raciais, quanto mais no sentido de possibilidades de ascensão social e enquadramento no padrão estético de beleza, mas, sobretudo de legalidade no que tange pressupostos de integridade e inocência, por exemplo. Sobre ser branco e pobre, afirma Riso Cruz:

> Riso: *As pessoas me definem como branco, até como... Ultimamente tenho recebido bastante apelido como gringo, devido a cor, acho que ao cabelo também. Os dreads claros acho que deu essa aparência também. No Nordeste, lá na quebrada, me chamavam mais como menino de apartamento, agora é gringo. [...] Eu me sinto protegido, por várias coisas, vantagens também, é claro isso. Por exemplo, a polícia nunca me parou pra fazer baculejo. Nunca, né? Então é claro que isso é devido a minha aparência. Eu já estive em local que a polícia passou por mim e foi fazer o baculejo nos meninos que estavam perto,* ***passaram por mim como se eu fosse quase invisível.*** *[...] É de bastante aceitação também... Os locais... Você vai no local, por exemplo, você vai no mercado, numa loja, o segurança não fica te olhando. Fica parecendo até vantagem, né? É exatamente pela minha cor, se fosse negro eles iriam... [...] Assim, a única coisa que eu vejo como desvantagem é acharem que eu tenho condições, tenho dinheiro, né? Na infância mesmo, essa coisa de menino de apartamento, na escola às vezes achavam que eu tinha dinheiro, que eu era alguma coisa. Mas minha família é bem humilde, bem humilde mesmo.*

Ora, um/a branco/a na favela é um sujeito deslocado, ela/e não figura a imagem de quem possa viver nas palafitas[175] ou no Nordeste de Amaralina, um bairro caracteristicamente periférico, embora tenha em seus limites a Praia de Amaralina, parte da orla mediana e elitizada de Salvador. Logo, convém-se que o lugar de Riso seja “do outro lado”, em um dos apartamentos massivamente ocupados por branca/os, gente como ele. Pelos agentes de segurança ele visivelmente não se enquadra no perfil do “suspeito-cor-padrão”, logo, sua brancura lhe imputa não invisibilidade (ele é visto, reconhecido e *autorreconhecido* como branco), mas uma áurea de intangibilidade, de retidão, a qualidade de “ser limpo”. Isso a/os branca/os da favela compartilham com a/os outra/os branca/os, esse é um dos privilégios da branquitude. Como “ter dinheiro” é outro marcador, é comum que “fora do lugar” essa/es branca/os sejam reconhecidos por um *status* econômico que

[174]Citados na página 189 desta Dissertação.
[175]Ver página 127 desta Dissertação.

objetivamente não têm, o que, para a/os mesma/os, pode se caracterizar como uma desvantagem e a noção de privilégio racial é logo revisada até o ponto em que se chega a ressalva: “olha, eu não sou tão branca/o assim”.

No Brasil, o privilégio racial é um conjunto de prerrogativas a partir da ideia de raça validadas categoricamente ao povo branco em detrimento de outros. Ser branca/o não significa que tal sujeito não possa ser condicionado a distintas formas de opressão, de desvantagens sistêmicas, o que, reitero, ainda assim não a/os colocarão em comum com a/os negra/os em condição semelhante. Bem como reconhecer os fundamentos sociais e históricos do privilégio branco não diz respeito a desmerecer os méritos de quem galgou grandes esforços para ser “alguém na vida”, mas justamente pôr os méritos em uma análise comparada que leve em conta os dados demográficos entre um e outro grupo racial, ou simplesmente exerça reflexivamente aquela política do *“Vista a Minha Pele”*[176]*.* Deste modo, se expressa o entrevistado Preto Du:

> Preto Du: *Ser branco no Brasil, na Bahia, é ser um ser dotado de privilégios. Assim, não que... Quando eu falo isso pra algumas pessoas, as pessoas se ofendem. Algumas pessoas brancas.* ***Elas se ofendem porque fica parecendo que as conquistas delas não são merecidas****, assim... Que elas não tiveram obstáculos, que elas não tiveram as suas lutas, que não tiveram que suar para chegar aonde chegaram. Claro, todo mundo tem que ralar para conseguir alguma coisa na vida. Mas só que... Ainda assim, o fato de ser branco nos dá várias portas abertas o tempo todo, desde criança. [...] O branco tem que buscar entender, buscar se autoanalisar. Entender que por mais que você tenha uma vida de luta, de vitórias sofridas, de suor, de noites mal dormidas para chegar até qualquer tipo de conquista... E muito bonito isso tudo [fala ironicamente]... Entender que você mora num país que há séculos tem uma política que te favorece o tempo inteiro, o tempo todo, então você tem, no mínimo você teve muitas oportunidades pra todas as suas conquistas, ter essa consciência é o princípio.*

Conforme Steve Biko (1990), “[...] não importa o que um branco faça, a cor da sua pele – seu passaporte para o privilégio – sempre o colocará quilômetros à frente do negro. Portanto, em última análise, nenhum branco escapa de pertencer ao campo opressor” (p. 35). Entre ressalvas e/ou resistências, de um modo ou de outro os privilégios raciais são declarados e, além disso, assumidos entre toda/os a/os branca/os entrevistada/os. A colocação do entrevistado Breno pode sintetizar bem esse *lócus* social enunciado por Biko (1990), o “passaporte para o privilégio”:

[176]Ver página 212 desta Dissertação.

> Breno: *Eu sou visto como norma e não como exceção ou exclusão e toda a sociedade é feita e conformada para servir as minhas necessidades, as minhas ânsias. Acho que... [riso desconcertado] Eu me sinto, como branco, uma pessoa de livre passe, né? Eu posso ir a qualquer lugar, eu posso fazer o que eu quiser e não terei nenhum agravante sobre a minha atitude, nenhuma condenação prévia sobre isso. Então acho que é uma classificação de ser socialmente livre pra fazer o que eu quero e pagar apenas, e se tiver de pagar, apenas pelo o que eu fiz, nada além disso. E mesmo assim nem sempre pago, né? Muitas vezes podem passar a mão no que eu fiz, justamente por eu ser branco e não só branco, mas branco de classe média, então tem uma série de facilitadores que eu tenho.*

A colocação sobre a condição de liberdade e impunidade é das mais recorrentes, a ponto de três entre as pessoas brancas entrevistadas relatarem o hábito antigo de realizarem pequenos furtos, como de chocolate, chiclete e outras guloseimas em lojas de conveniência, sem que tenha ocorrido qualquer tipo de perseguição ou desconfiança de funcionária/os presentes, ou mesmo qualquer sensação de insegurança por parte de quem cometeu tal delito.

Por outro lado, muitas vezes paira entre os discursos o argumento de que o privilégio é algo que, embora não seja natural, é naturalizado, de tal forma que habitualmente não há escolha entre exercê-los ou não. Seria a força social operando sobre o indivíduo. Acontece que a principal relação estabelecida sobre a proposição de antirracismo por parte da/o branca/o é justamente a possibilidade de destruição e/ou renegação de seus privilégios, em outras palavras, a construção de fissuras entre a brancura e a branquitude (SCHUCMAN, 2013).

Diante do questionamento sobre como a pessoa branca pode contribuir para o combate ao racismo ou para luta antirracista, diz-se:

> Joice: *Tentando se despir dos privilégios. Ouvindo, compreendo que a luta antirracista deve ser protagonizada por homens e mulheres negras, né? O principal elemento é esse, conseguir se colocar mesmo na posição de branco, sabendo que essa não é sua pauta principal, sua luta, na qual você vai encabeçar ou vai, enfim, ser liderança e tal. Não tem condição do branco ser liderança da luta antirracista porque não vivencia as contradições desse processo cotidianamente. Mas é ouvindo e tendo atitudes não racistas, trabalhando no sentido de não ser racista. É lutando contra o racismo na sociedade como um todo, não só o seu racismo, mas apontando as situações de racismo... Não só situações cotidianas, o racismo cotidiano, mas o racismo institucional também. É isso uma posição antirracista.*

> Jorge: *Uma vez eu fui... Tem um cara da causa negra que me ajudou muito, Lande Onawale. Uma vez eu fui no CEAO, numa reunião do Coletivo Carolinas, que ele estava na mesa. E aí eu fiz uma pergunta a ele, talvez eu fosse o único branco que estivesse lá, ou poucos brancos tinham. [...] Dentro do entendimento que ele teve da minha pergunta, ele me respondeu da seguinte maneira: 'Pare, pense, observe, reflita, sinta.' E aí eu vou... Ele só me disse isso. E aí eu vou acrescentar 'e respeite o meu povo negro'.*

> *Ficou um constrangimento muito grande da minha parte em relação a isso, etc e tal. Mas depois eu fui começando a entender o que ele estava querendo dizer: 'Cara, observe! Se você está aqui, se você é branco e você está aqui, você tem a obrigação de observar e passar pros outros brancos que está tudo errado, que não é por aí'.*

Antecede a esta questão outro posicionamento, até mesmo consensual, entre a/os branca/os entrevistada/os no que diz respeito ao reconhecimento de nunca ter sofrido racismo, atrelado ao reconhecimento de que reproduzem o racismo, seja por práticas mecânicas ou por ter o poder e/ou privilégios que a/o negra/o não tem, expresso em múltiplas dimensões da vida social. Em suma, além dessas considerações, que são parte do processo de *letramento racial*, sobre o papel de antirracismo podemos dimensionar entre a maioria expressiva da/os entrevistada/os branca/os: o entendimento de seu lugar de fala, representatividade e poder no MN, sabendo esta/es que não devem se colocar na condição de agente central, liderança ou crítica/os dotada/os de um saber especializado; o empreendimento de práticas tanto de repreensão do racismo, quanto de formação crítica entre seu grupo racial, seja na família, entre amiga/os, colegas de trabalho, ou nos locais de branca/o em geral; a disposição para utilizar dos seus privilégios socioeconômicos em prol de uma relação contributiva à causa antirracista, como angariando fundos entre seus pares raciais, traduzindo textos, articulando espaços sob o seu domínio ou sob o domínio da sua rede de contatos, fazendo da sua popularidade ou função social (sendo professor/a, por exemplo) um meio para circular certas informações, etc.

Óbvio que a narrativa sobre as disposições e empreendimentos variaram entre a/os entrevistada/os, todavia a percepção da mudança do comportamento desta/es branca/os por parte da/os seus pares raciais, bem como vice-versa, pode nos ser um parâmetro sobre a validade das micropolíticas empreendidas:

> Preto Du: *Hoje em dia meus pais... São... Sei lá, 50% menos racistas, vamos dizer assim. 50% menos preconceituosos pelo menos. Acho que sou um pouco culpado disso. [...] Meus amigos todos de infância e adolescência, brancos todos... Eu tenho um amigo que chama Ciro, Ciro Malaquias inclusive, que ele outro dia estava conversando com uma amiga nossa em comum. Estava de canto e eu ouvi a conversa dele, ele falando que eu mudei a cabeça dele, assim. Falando que... Sobre cotas, sobre questão racial... Que hoje em dia tem a cabeça completamente mudada pra isso. Algumas ex-namoradas, enfim. Muitos alunos, muitos ex-alunos, já vieram pra mim no facebook, já vejo hoje inclusive postando coisas bacanas com uma consciência já legal. Amigos em geral eu percebo que começaram a mudar um pouco o pensamento.*
>
> Breno: *Eu geralmente critico abertamente. Usualmente sou bem intolerante com esse tipo de coisa. O problema é que nem sempre percebem aquilo*

> *como racismo, ou tem algumas amigas que já me pedem pra fazer esse tipo de crítica em particular, e não em público,* ***pra não se sentir humilhada****. E aí às vezes eu tento fazer isso em particular, mas geralmente eu critico quando eu vejo e percebo algo de racismo. [...] Muitos amigos meus acham que hoje em dia eu sou radical demais, que eu* ***sou politicamente correto demais****, mas eles também mudaram muito o comportamento deles depois dessa sessão e acho que eles começaram a acompanhar mais o debate sobre racismo também.*

Embora a/os branca/os entrevistada/os tenham sido não só indicada/os, como observada/os enquanto sujeitos que participam dos espaços da agenda de luta do MN, chamou-me a atenção o fato de muita/os se sentirem aparentemente desconfortáveis ao assumir qual a relação estabelecida. Mais precisamente quando fiz o questionamento sobre a identificação como militante, ativista ou colaborador/a do MN. A/os que não responderam "colaborador/a", sendo a maior parte, disseram não se classificar como nada; reiteraram ser apenas alguém com consciência crítica que circula os espaços; ou mesmo ser defensor/a do amor. Pressenti um receio em termos de reprovação do MN quanto a esse tipo de classificação, talvez prepotente; ora expressou-se uma aversão (a meu ver ingênua) ao extremismo que possa transpor os termos "ativismo" e "militância". Todavia, penso que isso tenha ocorrido, mormente porque, conforme tenha identificado em campo, de modo genérico as relações interraciais no MN se dão muito mais no âmbito pessoal, entre um e outro sujeito, do que de modo institucional, a ponto da/os branca/os se filiarem ou serem ativistas de uma determinada entidade. Identifico de fato uma rede colaboracionista.

Há mesmo quem tenha se colocado contra a integração orgânica de branca/os no MN, ou no mínimo condicionou-a receosamente até que chegasse a uma posição de concordância e defesa. Embora eu tenha entendido que a resposta foi estritamente em relação ao caso de branca/os "alienada/os" e (in)convenientes; ou apresentou-se confusa diante da instabilidade de uma conceituação mais apropriada de MN. Respectivamente:

> Sista: *Eu acho um pouco evasivo. Sinceramente, assim, eu acho um pouco evasivo quando... Eu estava até conversando com outras pessoas sobre esse aumento de pessoas brancas, que já não se identificam como brancas, e algumas até se identificam como negras, se apropriar de um discurso, muitas vezes, de maneira inconveniente. [...] Isso me incomoda um pouco, assim... Que eu acho que o mínimo que a pessoa pode fazer é sinalizar seus privilégios, o que é gritante*.
>
> Preto Du: *Pois, é... Difícil, já vi várias críticas e tal.* ***Eu acho complicado, eu tenho medo que se faça novas princesas Isabéis.*** *Isabel no plural seria Isabéis mesmo, né? Que... Eu tenho medo até que... Por exemplo, eu gosto, eu tenho muita vontade de fazer sucesso... O hip hop não deixa de*

> *ser movimento negro também, ele não é só isso, mas ele está inserido e insere um pouco do movimento negro, não sei direito. Eu fico até pensando, já viajei na possibilidade de um dia, fazendo sucesso, a mídia tentar me tirar como herói, ou como alguém que faz... Saca? Teria milhares de negros a minha frente, milhões para eles botarem como heróis, mas se eu chegasse num certo nível de fama e me colocarem: "Óhhhh!" Então, o meu medo é esse. Eu acho positivo pra caramba. Como eu disse, o racismo é a sujeira do próprio branco, então deveria ser... Deveria ser não, é dever do próprio branco concertar isso aí.*

O "politicamente correto" – para além da ordem do discurso e da linguagem[177] – é um domínio que paira o letramento racial e a prática antirracista. Não podemos negar que se trata de um terreno arenoso para quem realmente tem se preocupado em, por um lado, não continuar reproduzindo vícios seculares e, por outro, que não se caia nas armadilhas de um autopoliciamento grotesco; de uma dissimulação transcrita pelo ato de parecer o que se tem construído como "correto" apenas para validação momentânea de terceira/os – sob uma tendência em que aparentemente quanto mais vivencia o MN, mais alinhada/o discursivamente apresenta-se a/o branca/o[178]; ou mesmo de complacência constante, pois vigora uma condição de "culpa branca" em sua reflexividade. É tanto que parece ser necessário reiterar não só uma, mas duas ou três vezes, como assim faz Valdeck: 1 – *"Eu não quero ser politicamente correto, mas também não quero deixar de dizer as coisas que realmente são verdadeiras, ou que dizem que são";* 2 – *"[...] Então, eu não estou sendo politicamente correto aqui, não. Eu acho que teria que ter o direito para todos"*; 3 – *"Em meus textos eu tenho cada vez mais cuidado, muito mais cuidado, eu não sou politicamente correto, mas eu não quero...".* De forma a explicitar ainda mais a contradição do "politicamente correto", tem-se a fala de Graça:

> Graça: [...] e *sobre essas questões, como é que eu me comporto... é de ter muito cuidado. Eu tenho muito cuidado, porque, assim... Tanto cuidado comigo e,* ***sobretudo cuidado de como as pessoas podem interpretar****, porque eu não quero sair desse Museu... Eu estou nesse Museu, pretendo sair no próximo ano... Eu não quero sair desse Museu e amanhã ou depois dizerem, assim: 'Graça ficou do lado dessa luta porque era coordenadora do Museu'. Eu tenho um papel social enquanto coordenadora, porque eu acho que o Museu Afro é um espaço de memória, de identidade, de resistência, mas é um espaço de luta. Então, se eu estou à frente disso, eu creio nisso, eu tenho que por esse espaço a favor disso, a disposição dessa luta.*

[177]Ver: POSSENTI, 1995.

[178]Esta espécie de incorporação de um/a personagem que o/a branco/a acha que o/a negro/a quer ver e ouvir é também aparente no processo de entrevista. Algumas vezes tornou-se presumível a formulação de um discurso para registro de pesquisa, antes que verdadeiramente uma prática política criticamente engajada. A vivência de campo é ímpar no sentido de apreensões a respeito.

Não obstante, Preto Du tem razão pelo receio em formar-se "*novas princesas Isabéis",* ou que ele mesmo seja tornado uma espécie contraditória de figura abolicionista contemporânea (ou seria neoabolicionista?). Primeiro, dado a ocorrência de casos em que a/os branca/os recebem a glória pela resistência de negra/os e não-branca/os, tutoram as formas de resistência negra sob a forma de paternalismo e/ou um humanismo predatório. Correlacionável ao que aponta Frank Wilderson (19--?) sobre o processo de alianças do Congresso Nacional Africano com a/os branca/os na África do Sul, encontram-se muita/os branca/os brasileira/os, para a/os quais o antirracismo torna-se, antes de mais nada, um passo ou canal para sua popularidade, ascensão política e/ou acadêmica. Ainda, como é ainda mais comum, embolsam a fama e o prestígio ao apropriar-se de bens culturais produzidos por negra/os.

Segundo, por muita/os da/os *branca/os fora do lugar* estarem realmente bem próxima/os do que o pesquisador afro-americano Shelby Steele[179] chama de *"White Guilt"* (Culpa Branca), a busca por "redenção", uma ânsia crescente por parte da/os branca/os em superarem sua história de racismo. Isto não por senso de justiça, mas sobretudo por um moralismo hipócrita, por receio da estigmatização, de serem chamada/os de racistas. Quanto mais no Brasil, onde especialmente vigora a vergonha *de ter preconceito*[180], diria melhor: o receio de ser acusada/o publicamente de racista – além de que atualmente se trata de uma acusação que resulta em comprometimentos legais para a/o então incriminada/o. Talvez essa "Culpa Branca" seja a disposição de ser um "Bom Sinhozinho" narrada por Eliane Brum (2015):

> E contra os bacanas, os *cool*, como é que fica? E escrevo sem ironia, porque me incluo nesta conta. Escrevo com dor, porque a incompletude da abolição colocou gente de fato digna, brancos dignos, numa situação com poucas saídas a não ser um confronto que começa dentro, com a dureza dessa realidade que, enquanto não mudar, impede qualquer branco de ser de fato digno. É essa a tragédia que precisamos encarar: a impossibilidade de um branco ser digno neste país enquanto a realidade dos negros não mudar. **A verdade brutal é que, no Brasil, o melhor branco só consegue ser um bom sinhozinho** (*online*).

Já não é novidade que a/os *branca/os crítica/os* amiúde deixem explícito o sentimento de vergonha, não necessariamente pela posição que ocupa, mas por sua condição histórica. *"Eu estou envergonhado e eu sempre quando declamo,*

[179]Ver: https://www.youtube.com/watch?v=eumK6YL3jvc. Acessado em abril de 2016.
[180]Ver página 17 desta Dissertação.

geralmente as coisas de pertencimento negro, eu tenho dito, que eu tenho uma grande vergonha de ser branco, não da minha cor, mas do que fizemos" – diz o entrevistado Jorge. Ora, se vivemos em uma sociedade em que é evidenciada a hipocrisia de não se assumir preconceituosa, discriminatória e racista, como que se compreender herdeiro/a de séculos – e reprodutor/a – deste tipo de prática pode condicionar bem-estar? Somente sendo extremista, brancocêntrica/o, supremacista. Vendo bem, como categoricamente explana Aparecida Bento (2003), ao ser antirracista a/o branca/o encontra-se em uma procura de sê-la/o, porém mais confortável[181]. Certamente caberia uma genealogia da moral da/os branca/os brasileira/os. Não me interesso tanto sobre aqueles da branquitude genérica, já sabemos muito bem sobre a *branco-vida* da/os sucessora/es da moral da/os senhores e sinhás (mas com certeza apoiaria se alguém a/os objetivassem como *branco-tema*). Mas, particularmente, sobre os perfis progressistas de antes e de agora, que, de tempos em tempos, fizeram-se entre aproximações, conflitos intergeracionais e linearidades a serem confirmadas.

O *habitus* não é passível de mudança automática mesmo mediante o letramento racial e a prática antirracista – tendo em vista, sobretudo as descobertas a serem feitas no próprio nível de infraconsciência. Logo, a temporalidade, ou melhor, o amadurecimento crítico que demanda, além de tudo, tempo, deve ser levado em consideração e este tem se mostrado dos fatores mais favoráveis ao processo de *letramento* da/o *branca/o fora do lugar* – por outro lado, em relação a propensão do *politicamente correto*. A fala do entrevistado Valdeck transpõe essa assertiva perfeitamente:

> Valdeck: *[...] por exemplo, um estudo desse, uma pesquisa dessa, eu acho que o mínimo que você pode fazer é se colocar disponível, porque até nessa hora você começa a perceber que você tem muito ainda a se despir, muito ainda a ler, a estudar, a aprender, porque o costume você não muda com uma lei, o costume você não muda com discurso. É necessário você combater o tempo inteiro, é necessário você estar atento o tempo inteiro... A gente aprende muito com o tempo, com outras vivências, outras pessoas.*

A meu ver, por culpa, autorresponsabilidade ou senso de justiça, se a/o branca/o está disposta/o não a conceder – da posição que sempre ocupou de aparentes concessões, mínimas concessões – mas a destruir a hegemonia do seu grupo racial, tendo noção de que pode significar destruir a si mesma/o, todo o seu

[181]Ver página 199 desta Dissertação.

empreendimento não é só válido, como necessário. Sobre o respeito ao povo negro tal qual Jorge declama numa atitude praticamente lírica[182], meu otimismo da vontade ligeiramente supera o negativismo do intelecto, parafraseando Stuart Hall (2006). Ao fim e ao cabo, está mais que notificado a improvável categoria de branca/o não-racista ou mesmo "desconstruída/o", seja ela/e *cool, cult-bacaninha,* crítica/o, "fora do lugar", quilombista, culpada/o ou antirracista.

[182]Ver epígrafe deste tópico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> *– Mano, tu ouviu algum bafafá por causa de Carlos Rafael*[183] *colar lá no ato? Por ele ser branco e pá?*
> *– Que nada, falador passa mal... Se for esses hippie, intelectualzinho, chêi das teorias, que fala de nós, mas não cola na quebrada, pior! Não pega nada!*
> *– Porra, a gente com tanta coisa pra se preocupar e resolver, aí vem uns mala pra apertar a mente, falar de branco que cola com nós... Que nós é integracionista, movimento misto, que é deseducador pra nosso povo preto e blá, blá, blá... Acho interessante problematizar o branco na parada, mas vim pra cima, sem saber nem o que é trampo comunitário, pra poder botar o dedo na cara e dizer o que temos que fazer ou não, a gente não tolera nem de branco nem de preto, que nós não é comédia...*
> *– Ô véi, se o pivete [branco] trinca, se fecha com nós e não tenta xerifar nosso bagulho, tá suave. Quem manda é nós... E outra coisa, nós num é otário, né? A gente sabe bem quem cola com nós e quem tá afim de montar... Tamo educado sobre traição e se formos começar por aí já botamos nosso povo no bolo também... Né não? Vamo ser pragmático! Enfim, temos mais o que fazer...*
> *- Né o quê, irmão?! Função é função, ladainha é ladainha e nosso respeito nós constrói no tête-à-tête, na frente de batalha real...*

São labirínticas as relações, hierarquias e representações sociorraciais, de modo que qualquer empreendimento cartesiano, maniqueísta ou à cavilação obsessiva tendem somente a simplificação enquanto forma rudimentar de pensamento. Reconheço alguns vícios políticos nesse sentido. Em minha prática encontro-me atenta para não os reproduzir, ainda assim faço. As relações do olhar, as "aberrações afetivas", as incongruências do modo de pensar da razão dual, por baixo nos fornecem um leque de contravenções do racismo, um fenômeno que talvez represente o maior desafio em termos de compreensão e solução.

Dito isto, retomo o diálogo entre os dois negros militantes, levantado como nota etnográfica "qualquer" dia desses em campo. Não é nada que seja distante aos olhos e ouvidos não de um/a boa/bom observador/a, mas de quem quer que experiencie o MN como *campo-vida,* de perto e de dentro. Desta epígrafe podemos redimensionar uma série de pontos tratados nesta dissertação, se não conclusivos,

[183]Nome fictício. Julgo desnecessário e comprometedor realizar uma descrição densa sobre a situação do diálogo. Desnecessário, porque o/a leitor/a que tomo como público alvo em especial provavelmente entenderá a ambientação. Demais (trato aqui como o público estritamente acadêmico, porventura minha/meus pares antropóloga/os ou outra/os pesquisadores sobre a branquitude) podem ter liberdade para compô-la conforme suas aproximações com os espaços agenciadas pelo MN. Comprometedor, pois, realizar uma pesquisa em um campo tão extenso, por um lado me permitiu maior amplitude, por outro inviabilizou a coleta de anuências, a meu ver necessárias para o exposição de certas questões. Não obstante, esta espécie de filtro ético-político é empreendida em todo o corpo dissertativo, sob a condição de possíveis falhas.

pelo menos incitantes a debates mais aprofundados. De modo a realizar um panorama geral do que foi abordado:

- Deixo explícito que não seria o MN a insígnia da verdade sobre a raça e a racialidade, até porque a colonialidade incide até mesmo sobre o *habitus* da/os mais esforçada/os. Reproduzem-se mecanicamente, em nível de infraconsciência (ou não), comportamentos de nossa sociabilidade ocidentalizada, além de que se trata de um *lócus* de circularidade conflituosa entre ideologias, senso comum, produção de saberes científicos e empiristas (não menos importantes). Antes, tomo o MN como *campo* por compreender seu papel central e hermético na produção de contra-hegemonias (com ênfase na pluralidade do termo);
- Já sendo público e notório que o MN não se trata de um bloco coeso e harmônico, mas um espaço também de *luta de representações,* é correto afirmar que os posicionamentos sobre a branquitude e participação de branca/os são diversas, a ponto de ocorrer divergências mesmo entre membros de uma mesma entidade. Se a política de alianças é definida de um ponto de vista organizacional tático, estratégico ou é simplesmente espontaneísta, o fato é que:
- Tratar “a/os branca/os fora do lugar” – aquela/es branca/os em “lugares de negro” de modo geral, embora aqui eu a/o especifique como a/os localizada/os no MN – conforme uma perspectiva niilista é também má fé, ou, como diria Winnie Mandela (1986), no mínimo “ridículo”. Ele/as existem, sua presença é uma realidade, a questão agora – e acredito que desde sempre – é como lidar com estes de forma política, levando em consideração as interferências emocionais, psicossociais, simbólicas e objetivas geradas a partir de séculos de racismo. Em “como lidar de forma política” entendo também a orientação em não aceita-la/os tão próxima/os;
- Em Salvador-BA, onde não conheci nenhuma entidade radicalmente contra a política de alianças com a/os branca/os, algumas reiteram que a colaboração seja limitada pela ação externa. Ou seja, não aceitam que a/os branca/os sejam quadros funcionais ou orgânicos, mas não negam as colaborações. Já outras aceitam tais tipos de filiação, não sem ressalvas. Estas medidas não podem ser dimensionadas pela sagacidade ou pragmatismo supostamente característico de uma organização ou outra, mas, sobretudo por questões de método e ideologia. Há, por exemplo, organizações estritamente culturais e de cunho recreativo (o que não significa que deixam de ser organizações políticas, diga-se de passagem) que vetam peremptoriamente a filiação de branca/os e há organizações

com base comunitária, virulentas, de embate categórico contra as forças armadas do Estado, da “supremacia branca”, que têm branca/os entre seus quadros orgânicos. O que ocorre, de modo genérico, é a não legitimação de branca/os ocupando cargos e posições de liderança, conselho ou afins. Reforço que mesmo havendo posicionamentos explícitos de cada célula coletiva do MN, há penetre estas consideráveis dissensos;

- Vale ressaltar que estabelecer uma política de alianças com a/os branca/os não significa necessariamente reconhecer que possam sê-la/os antirracistas, muito menos não-racistas. Muitas vezes as relações possam ser realmente utilitaristas, de uma ou ambas as partes. Entretanto, via de regra ocorre sim o exercício de um discurso distintivo entre o MN quanto à branquitude genérica e a/os “branca/os fora do lugar”;

- Quanto mais orgânica a prática da/o branca/o, comprova-se que o que leva sua integração ao MN não é apenas uma programação política, mas também, e especialmente, relações heterogêneas de afetividade com negra/os militantes ou ativistas. Daí tem-se pelo menos duas prerrogativas, que dizem respeito ao fato de que, primeiro, a afetividade interracial não simboliza harmonia, nem mesmo superação ou abrandamento do racismo. Trata-se de outra entre as contradições da colonialidade, em que suas expressões podem ser apontadas, reiteradas ou descontruídas justamente a partir da relação entre “umas/uns” e “outra/os”. Em segundo lugar, no que se tratam as políticas e relações de interracialidade no MN, vigora-se a prerrogativa de que cada caso é um caso. Cada caso é sondado por uma série de condicionantes que orbitam em torno do pessoal (no sentido de privativo) e do político dos sujeitos envolvidos.

Conforme Lourenço Cardoso (2008; 2014), o MN ao constituir-se com base em sua negritude, provincializa a/o branca/o, ou seja, mostra-lhe que também tem uma identidade racial. Mas, além disso, como se expressa ainda mais nitidamente aqui, favorece a possibilidade de afirmação e reconstrução da branquitude. Conforme a análise desse processo, a respeito das representações sobre ser ou não ser branca/o, bem como da branquitude e suas autorrepresentações, devo pontuar as seguintes deduções:

- Confirma-se mais uma vez a partir desta pesquisa que a construção da identidade racial é condicionada a parâmetros locais e regionais de racialização. Logo, um sujeito comumente considerado branco no Recôncavo ou no Sertão da

Bahia pode não ser validado da mesma forma em Salvador, muito menos em São Paulo. Além de que, o nível, especialmente quantitativo, mas também o qualitativo, de integração da/o branca/o no MN em Salvador certamente não é o mesmo que o de Porto Alegre, por exemplo. Seja por condições geopolíticas e demográficas ou por diferentes fatores dimensionáveis apenas por uma análise mais aproximada;

- As ideias e mistificações sobre origem, pureza e mistura são um dos demarcadores mais operantes da hierarquia entre a própria branquitude e, de modo geral, de um polo racial a outro (SCHUCMAN, 2012). Onde vigora um modelo de racialidade baseado na concepção de que a "origem" se expressa na "marca", o fenótipo é, em potencial, o objeto de representações e construção de identidade, de modo que, quanto mais ambíguo, mais desgastante a *luta por representação;*
- É realmente difícil superar uma visão extremamente dualista, uma vez que a teoria racial possui uma racionalidade baseada na razão dual racial (CARDOSO, L., 2014), além da própria política racial no Brasil. Portanto, apresentam-se limitações drásticas quando da fundamentação identitária das pessoas da linha de fronteira entre a/o negra/o e a/o branca/o. Sobre a problemática da/o fenotipicamente mestiça/o (a/o "branca/o encardida/o" ou relativamente a/o "negra/o pele clara") por um lado, mormente influenciado pelo MN a partir da década de 1970 (cito em especial o MNU), tenta-se resolver pela configuração da categoria pardo e politização da raça negra como a soma de preta/os e parda/os. Grande parte da/os pesquisadora/es da temática racial acompanha esse movimento, assim como os órgãos estatais. Por outro, a sociedade, tida como o senso comum, atribui um sem número de adjetivos relacionados a identificações de raça e cor. Não obstante, o tratamento também é consideravelmente diferenciado, de modo que os sujeitos em questão podem viver situações de privilégios (sobretudo simbólicos e subjetivos), ora discriminações relacionadas a marcadores raciais;
- Ocorre que não alcançamos ainda uma proposta admissível que supere o ranço do pensamento freyriano em que "a/o mestiça/o" representa o paraíso ou o inferno racial. Enquanto isso, a luta dos discursos ocorre fora, mas muito mais dentro do MN, onde – reitero – o senso comum, o pensamento científico, o ideológico e o empirista estão imbricados de forma discrepante. Então o sujeito fenotipicamente mestiço, quando da necessidade de racialização, busca a construção de sua identidade geralmente por afinidades, conveniência e/ou pressão externa. Localizada/o neste *campo-tema,* afirmando uma ou outra categoria racial,

certamente se não vive em conflitos, vive entre problematizações. Particularmente, já não tenciono mais esse tipo de debate quando de início percebo que vamos cair em uma rota circular sem qualquer incidência de avanço, além da confusão mental que se possa estabelecer diante da aparente irresolução;

- No que tange a autoatribuição de pertença, o caráter de invisibilidade por interesse e/ou ignorância é característico da branquitude, uma vez que é comum que o sujeito branco não racionalize os efeitos da raça para si, nem mesmo se reconheça racializado (sobretudo pela naturalização de sua humanidade, seu *status humani generi*), todavia comprova-se que enxerga a si como branca/o pela diferença que encontra na/o outra/o, a/o negra/o (CARDOSO, L., 2008; SCHUCMAN, 2012; WRAY, 2004). Em particular, há entre *a/os branca/os fora do lugar* uma dificuldade em reconhecer-se branca/o por questão de não identificação ideológica com a "consciência branca" – ainda que se reconheça exercer o poder e/ou privilégios da branquitude. De modo correlacionado, expressam-se confusões entre categorias como classe e raça, ora relacionadas com a insígnia popular de que "branco pobre é preto e preto rico é branco", ora com um ranço marxista (ou melhor, marxiano estrito) em que o racismo é um epifenômeno da questão de classe; a opressão social é categorizada em primazia pela relação burguesia *versus* proletariado; e esses polos são essencializados de modo que é absolutamente renegável identificações com padrões da essencialidade do opressor, como a masculinidade, heteronormatividade e, especialmente nesse caso, a branquitude;

- Conforme tal dificuldade – que é na verdade uma resistência de autoatribuição de pertença por grande parte da/os "branca/os fora do lugar" – alguns dos recursos empreendidos criticamente ou não como possibilidade de fuga pela tangente são: 1 - o uso de referências externas para justificar a não-branquitude, seja em comparação a microrregiões distintas, macrorregiões, de um estado, país ou continente para outro. Embora, em Salvador, onde a maioria é retinta, qualquer pessoa mais clara ou embranquecida seja comumente considerada uma pessoa branca; 2 - a categoria pardo, que tem se tornado uma espécie de válvula de escape não apenas para a/os fenotipicamente mestiça/os, como também para parte dessa/es branca/os em conflito de identidade, ou para aquela/es que visam sorrateiramente usufruir de direitos conquistados pela/os e para a/os negra/os. Logo, a ascendência mestiça, nem que seja de uma terceira ou quarta geração; a retratação, muitas vezes apenas retórica, do lado negro da família, são aparatos

discursivos comuns; 3 – a famigerada abstração do “humanismo”, sob a forma de apelo à humanidade, à raça humana, aos sentimentos de humanidade, sendo forçoso o empreendimento de admissão de igualdade entre a/o negra/o e a/o branca/o. Acontece que a discussão que se estabelece em torno de uma política de identidade racial é, antes, o reconhecimento da hierarquização sócio-histórica em torno da categoria raça e o estabelecimento de medidas pró-equidade, não qualquer espécie de especismo, concepção biológica, geneticista;

- Todavia, talvez o caráter de distinção primar entre a/o “branca/o genérica/o” e a/o “branca/o fora do lugar” seja a disposição desta/e última/o em reconsiderar posicionalidades acríticas e possibilitar-se à construção de uma nova identidade racial branca. Nesse processo de reestruturação de *habitus* duas condições são especialmente elementares, a temporalidade e o letramento racial. A temporalidade, pois não há possibilidade de uma mudança deste caráter ocorrer de modo automático. Há mesmo um sem número de descobertas a serem feitas no nível de infraconsciência, somente possíveis no fazer-se e refazer-se diante da relação com a/o outra/o e em correlação com o tempo-espaço geopolítico; o letramento racial, por ser um critério de formação e autoformação. Para tanto, certamente é um diferencial a aproximação com os estudos empreendidos sobre o “branco-tema”, além de biografias e autobiografias de lideranças negras – mais comuns no referencial de antirracismo para a/os “branca/os fora do lugar”, sob o exercício de empreendimento da autocrítica através da imagem em negativo;
- A evidência de pouca circulação dos estudos sobre a branquitude entre negra/os e branca/os no MN me leva ao questionamento a respeito da repercussão do tema, sobre qual público tem alcançado as discussões. Ainda que leve em consideração que se trata de uma corrente de estudos recentes no Brasil, minhas expectativas tornaram-se frustradas nesse sentido. Mesmo porque, ainda que a circularidade possa não ter ocorrido de modo direto (Academia – MN – Academia), muita/os blogueira/os e ensaístas têm, especialmente referenciada/os nesses estudos, produzido um leque de produções sobre a “branco-vida”, haja vista o banco de dados dos sites mais veiculados que abordam notadamente a questão racial. Dado tal distanciamento, no MN, no geral, as representações quanto ao conceito “branquitude” apresentam-se infundadas a partir de relações confusas com outros conceitos, como “brancura”, “supremacia”, “racismo”, “branqueamento”, “medo branco”, etc. A definição da branquitude como a identidade racial branca, o *lócus* de

poder e privilégios raciais, envolve todos esses construtos intimamente, mas não o é cada um em seu significado restrito;

- Configura-se para/entre a/os *branca/os fora do lugar* uma espécie de código de conduta no que versa o "politicamente correto". A meu ver, a discussão que melhor fundamenta esta assertiva é sobre apropriação cultural – uma "eterna contradição", em parte relacionada ao modo literal em que se faz a política do "vista a minha pele" (uma espécie de alteridade enviesada), em que a/o "branca/o fora do lugar" deseja (por fetiche ou contravenção) realizar o uso de certos elementos da identidade negra, mas grande parte da/os negra/os não legitima tal prática. Logo, a/o "branca/o fora do lugar" encontra-se em conflito, pois a "apropriação" parece ser "politicamente incorreta". Por outro lado, tais aspectos nos orientam no sentido de que o "código" não é formalizado de modo radicalmente unilateral, mas sim sob o contorno de dissensos e contrassensos entre negro/as e branco/as e cada um/a entre seu próprio grupo racial. Digo com isto que, embora a/os negra/os agenciem as discussões sobre raça e racismo, uma vez que são a representatividade máxima no *campo,* a assimilação da/o branca/o não é sempre isenta de contra-argumentos;

- Conforme uma análise conjuntural sobre nacionalismo, globalização e a nova ordem colonial global – que certamente demanda outros aprofundamentos – chego à conclusão, junto a Stuart Hall (2006), que de fato há o "fetiche moderno" sobre a cultura e o corpo negro, o atual "primitivo". Contudo, levando em consideração os aspectos da multicultura e intercultura, além dos da transcultura (mais comumente reiterado entre o MN, dado o motivo de contrariedade ao embranquecimento que possa causar a elementos da cultura negra), pontuo a possibilidade de distinção entre "apropriação cultural" – o uso comum, como troca, ou mesmo uma postura estratégica (no limiar entre a transgressão e a espetacularização); e "expropriação cultural", que tem a ver com mercantilização, com a transfiguração dos bens e a perda simbólica, se não total, consideravelmente.

Ao fim e ao cabo, confabulo de modo nada inédito, mas talvez pouco reconhecido, que ser antirracista é um processo de ruptura com o racismo, mas não a ruptura em si, uma vez que se apresenta inalcançável vivermos totalmente livres das amarras das opressões raciais e outras opressões correlatas, enquanto se contribui ou é privilegiada/o de um modo ou de outro pela instituição do "sistema-mundo / patriarcal / capitalista / colonial / moderno" (GROSFÓGUEL, 2008). Ser um/a branco/a antirracista incide sobre a criticidade dos sujeitos em relação a sua

posição racialmente privilegiada e a propensão à desconstrução, a destruição objetiva deste lugar. Não há um passe de mágica em que de um dia para o outro acordamos desenraizada/os, livres de tudo aquilo que nos constrói socialmente e psicologicamente como sujeitos diferenciados, bem como o processo não ocorre somente de dentro para fora, mas também em uma dinâmica inversa e talvez está nesta o nosso maior desafio: descontruir o racismo no “sistema-mundo”, “quer dizer não apenas revolta, mas superação da revolta, quer dizer revolução” (MEMMI, 1977). O antirracismo não deve ser compreendido estritamente como um estado, mas uma agenda de luta.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio. *Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo*. Novos Estudos Cebrap, v. 43, p. 45-63, 1995.

AKOFENA, Núcleo. *II Carta Política do Núcleo Akofena:* O genocídio estrutural da população negra. Salvador: Núcleo Akofena, 2013.

ALBERT; Verena & PEREIRA, Amilcar Araújo. *Histórias do movimento negro no Brasil:* Depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.

ALMEIDA, Júlia. "*Crítica Pós-colonial os Domínios de Língua Portuguesa:* Pautando Desafios Epistemológicos." REALIS - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PósColoniais, v. 2, n 1, p. 33–44, 2012.

ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). *Crítica pós-colonial:* panorama de leituras contemporâneas. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013.

ALMEIDA, Miguel Vale. *O Atlântico Pardo:* antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono". In: BASTOS, Cristiana. ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 23-37, 2002.

ANDREWS, George Reid. O negro no Brasil e nos Estados Unidos. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, v. 2, n. 1, p. 52-56, 1985.

ANJOS, José Carlos dos. *O tribunal dos tribunais*: onde se julgam aqueles que julgam raças. Horizontes Antropológicos, v. 11, n. 23, p. 232-236, 2005.

ARAÚJO, Tereza Cristina N. *A classificação de "cor" nas pesquisas do IBGE*: notas para uma discussão. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 63, p. 14-15, nov. 1987.

AZEVEDO, Thales. *As elites de cor*: um estudo de ascensão social. Salvador: Edufba, 1953.

BAIRROS, Luiza. *Orfeu e poder:* uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. Revista Afro-Ásia, n. 17, p. 173-185, 1996.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, v. 11, p. 89-117, 2013.

BARBOSA, Izabel Cristina Oliveira. *"Tornar-se Negro":* O processo de formação da identidade negra positivada. 2010. Disponível em: http://www.ess.ufrj.br/monografias/105052914.pdf. Acesso em dez de 2014.

BARROS, Zelinda. *Representações do pensamento social acerca do casamento inter-racial.* (Dissertação), Salvador: UFBA - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2003.

BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Trânsitos Coloniais:* Diálogos Críticos Luso-Brasileiros. São Paulo: UNICAMP, 2007.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil.* In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida da Silva (Org.) Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002a.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro..* In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida da Silva (Org.) Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002b.

BENTO, Maria Aparecida da Silva & CARONE, Iray (Org.) *Psicologia social do racismo:* estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

BENZAQUEN, Júlia Figueredo. *O engajamento intelectual através do reconhecimento da geopolítica do saber.* Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, v. 3, n. 2, p. 74-85, 2013.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIKO, Steve. Escrevo o que eu quero. Série Temas, vol. 21, Sociedade e Política, Trad. Grupo Solidário São Domingos, São Paulo: Ática, 1990.

BONIFÁCIO, Rafael. *Comunidade protesta contra chacina no Cabula. PM intimida*. [2015]. Disponível em: http://ponte.org/comunidade-protesta-contra-chacina-no-cabula-pm-intimida/. Acessado em março de 2015.

BOSSLE, F. O "eu do nós": o professor de educação física e a construção do trabalho coletivo na rede municipal de Porto Alegre.[Tese de Doutorado], Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. Estudos Afro-Asiáticos, v. 24, n. 1, p. 15-33, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRUM, Eliane. *No Brasil, o melhor branco só consegue ser um bom sinhozinho.* [2015]. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/25/opinion/1432564283_075923.html. Acessado em março de 2016.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A Presença do Autor e a Pós- Modernidade em Antropologia*. Novos Estudos. São Paulo. CEBRAP. n° 21: 1988.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Uma incursão pelo lado "não-respeitável" da pesquisa de campo.* Recife: Ciências Sociais Hoje , n.1, p.333-353, 1981.

CARDOSO, Hamilton. *Um pouco da história da esquerda*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, v. 1, n. 3, p. 41-49, 1984.

CARDOSO, Hamilton. *Isso é conversa de branco*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, v. 2, n. 3, p. 13-19, 1985.

CARDOSO, Hamilton. *O resgate de Zumbi*. Lua Nova, v. 2, n. 4, p. 63-67, 1986.

CARDOSO, Hamilton. *Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra no Brasil – Reflexões*. In: SADER, Emir (Org.). Movimentos sociais na transição democrática. São Paulo, Cortez, p. 82-104, 1987.

CARDOSO, Hamilton. História recente: Dez anos de movimento negro. São Paulo: Teoria & Debate, n. 2, Fundação Perseu Abramo, 1988.

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

CARDOSO, Lourenço. *Branquitude acrítica e crítica*: A supremacia racial e o branco antiracista. Revista Latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud. v. 8, p. 607-630, 2010.

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

CARDOSO, Lourenço. *O branco-objeto*: O movimento negro situando a branquitude. Instrumento-Revista de Estudo e Pesquisa em Educação, v. 13, n. 1, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Epistemicídio.* [2014] Disponível em: http://www.geledes.org.br/epistemicidio/. Acessado em maio de 2015.

CARVALHO, José Jorge de. *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Horizontes antropológicos, v. 7, n. 15, p. 107-147, 2001.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013.

CASTRO-GOMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero:* ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá, Colombia: Editorial Pontífica Universidad Javeriana, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFÓGUEL, Ramón. *El giro decolonial:* reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. *O discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem, Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. *O discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Souza, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CICOUREL, Aaron. *Teoria e método em pesquisa de campo*. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

CLEAVER, Eldridge. *Alma no Exílio*: a autobiografia espiritual e intelectual de um líder negro norte-americano. Trad. Antonio Edgatdo S. da Costa Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Ed.3, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

CONCEIÇÃO, Fernando. *Como fazer amor com um negro sem se cansar e outros textos para o debate contemporâneo da luta anti-racista no Brasil*. São Paulo: Terceira Margem, 2005.

CONCEIÇÃO, Fernando. *Em defesa de Zumbi* [2015]. Disponível em: https://fernandoconceicao.com/2015/11/21/em-defesa-de-zumbi/. Acessado em novembro de 2015.

CONCEIÇÃO, Fernando. *Nossa escravolândia – Sociedade, Cultura e Violência:* do Pitoresco ao Perverso. São Paulo: Terceira Margem, 2015.

CONTINS, Marcia. *Lideranças negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.

COSTA, Diogo Valença de Azevedo & CLEMENTE, Márcia da Silva. *"Luta de classes ou luta de raças? O protesto social no Brasil".* XI CONLAB: Bahia. 2011.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos*: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 1999.

DJOKIC, Aline. *Colorismo:* o que é, como funciona. [2015] Disponível em: http://blogueirasnegras.org/2015/01/27/colorismo-o-que-e-como-funciona/. Acessado em novembro de 2015.

DOMINGUES, Petrônio. *A negritude brasileira na era global*. Revista Antropologia, vol.48 no.1 São Paulo Jan./June 2005.

DOMINGUES, Petrônio. *A visita de um afro-americano ao paraíso racial*. Revista de História, n. 155, p. 161-181, 2006.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro*: alguns apontamentos históricos. Revista Tempo, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Tradução e notas de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999 [1903].

DUARTE, R. *Filmes, amigos e bares:* a socialização de cineastas na cidade do Rio de Janeiro. [Tese de doutorado] Departamento de Educação, PUC, Rio de Janeiro, 2000.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo.* In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 [1961].

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador-BA: EdUFBA, 2008 [1952].

FAVRET-SAADA, Jeanne. *"Ser afetado".* São Paulo: Cadernos de Campo, n.13, p.155-161, 2005.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Companhia Editora Nacional. 3ed. 2v. 1978.

FERREIRA, Fred Igor Santiago. *Sou Sem Terra, Sou Negão*: raça, racismo e política racial no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira-BA, 2015.

FERREIRA, Lígia F. "Negritude", "Negridade" , "Negrícia": história e sentidos de três conceitos viajantes. USP: Via Atlântica nº 9 jun/2006; 163 - 183. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via09/Via%209%20cap12.pdf. Acessado em fevereiro de 2015.

FIGUEIREDO, Ângela & PINHO, Osmundo de Araújo. *Idéias fora do lugar e o lugar do negro nas Ciências Sociais brasileiras.* Estudos Afro-Asiáticos, p. 189-210, 2002.

FIGUEIREDO, Angela. *Classe média negra*: trajetórias e perfis. Salvador: EDUFBA, 2012.

FIGUEIREDO, Ângela & GROSFÓGUEL, Ramón. *Por que não Guerreiro Ramos?* Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. Ciência e Cultura, v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

FIGUEIREDO, Ângela & GROSFÓGUEL, Ramón. *Racismo à brasileira ou racismo sem racistas*: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. Sociedade e Cultura, v. 12, n. 2, p. 223-234, 2009.

FIGUEIREDO, Angela; PINHO, Osmundo de Araujo; VELOSO, Angela. *Idéias fora do lugar e o lugar do negro nas ciências sociais brasileiras*. Estudos afro-asiáticos, v. 24, n. 1, p. 189-210, 2002.

FISCHER, Marcus. J. *Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica.* Rio de Janeiro/Fortaleza. Anuário Antropológico/83, Tempo Brasileiro, Edições Universidade Federal do Ceará: 1985.

FONSECA, Claudia. *O anonimato no texto antropológico*: dilemas éticos e políticos da etnografia feita em casa. Teoria e Cultura, Juiz de Fora, v.2, n.1-2, 2008.

FONSECA, Cláudia. *Quando cada caso NÃO é um caso*: pesquisa etnográfica e educação. Revista Brasileira de Educação, n.10, p.58-78, 1999.

FORNOS, José Luís Giovanoni. *Nacionalismo, revolução e pós-colonialismo*: o caso Mayombe, de Pepetela. Letras de Hoje, v. 41, n. 145, p. 47-56, 2006.

FORTIN, Sylvie. *Contribuições possíveis da etnografia e da auto-etnografia para a pesquisa na prática artística*. Trd. Helena Mello. Rio Grande do Sul: Cena, n. 7, p. 77, 2010.

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

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 13º ed., 1983.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933; Sobrados e mucambos. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1933.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro, Editora Nacional, 1936.

FRIGERIO, Alejandro & LAMBORGHINI, Eva. *Encontrarse, compartir, resistir*: uma nueva construción del candombe (afro)uruguayo em Buenos Aires. Anuário de Antropología Social y Cultural em Uruguay, v.10. Montevideo, 2012.

FRIGERIO, Alejandro. *Capoeira:* de arte negra a esporte branco. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 4, n. 10, p. 85-98, 1989.

FRY, Peter, *O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'Política Racial' no Brasil*. Revista USP, nº 28, 1995, pp. 122-135.

GAYA, Soraya Taveira. *Crime de Falsa Identidade*. Universo Jurídico, Juiz de Fora, ano XI, 16 de jul. de 2007.

GILROY, Paul. *Entre Campos*: nações, cultura e o fascínio da raça. Annablume, 2004.

GILROY, PAUL. *O atlântico negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34 e Centro de Estudos Afroasiáticos da Fundação Cândido Mendes, 2001.

GONZALEZ, Lélia. *O movimento Negro na última década.* In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRAY, Paul. *Required Reading*: Nonfiction Books. Time Magazine, June 08, 1998.

GROSFÓGUEL, Ramón. *Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas*: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. Revista

Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, v. 2, n. 2, p. 337, 2012.

GROSFÓGUEL, Ramón. *Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos*: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Ciência e cultura, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

GROSFÓGUEL, Ramón. *Pará descolonizar os Estudos de Economia Política e Os Estudos Pós-Coloniais*: transmodernidade, Pensamento de Fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p. 115-147, 2008.

GUEVARA, Ernesto. *Diarios de motocicleta: notas de un viaje por América Latina*. 3. ed. Buenos Aires: Planeta, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra.* Novos Estudos-CEBRAP, n. 81, p. 99-114, 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Democracia racial:* o ideal, o pacto e o mito. Estudos Sociológicos, 2001.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed, RJ: DP&A editora, 2005.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (Org.). Belo Horizonte: editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HANCHARD, Michael, *Cinderela Negra? Raça e Esfera Pública no Brasil.* Estudos Afro-Asiáticos, nº 30, pp. 41-60, 1996a.

HANCHARD, Michael. *Resposta a Luiza Bairros*, Afro-Ásia, nº 18, pp. 227-234, 1996b.

HANCHARD, Michel George. *Orfeu e poder:* O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

HASENBALG, Carlos Alfredo; DO VALLE SILVA, Nelson; LIMA, Marcia. Cor e estratificação social. Contra Capa Livraria, 1999.

HOFBAUER, Andreas. *Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais:* consensos e dissensos no trato das diferenças. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia, v. 2, n. 27, 2009.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Unesp, 2006.

IANNI, Octavio. *A racialização do mundo*. Tempo social, v. 8, n. 1, p. 1-23, 1996.

IANNI, Octávio. *Pensamento social no Brasil*. EDUSC, 2004.

IBGE, Censo Demográfico de 2010. *Características da população e dos domicílios*: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro, 2005.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense,1994.

LEHER, Roberto. *Tempo, autonomia, sociedade civil e esfera pública*: uma introdução ao debate a propósito dos "novos" movimentos sociais na educação. A cidadania negada: políticas de exclusão na educação e no trabalho. 3ª ed. São Paulo: Cortez, p. 145-176, 2002.

LEITÃO, Thais. Luta contra o racismo não pode ser somente da população negra, diz militante. Disponível em: http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-03-21/luta-contra-racismo-nao-pode-ser-somente-da-populacao-negra-diz-militante. Acessado em 22 de março de 2013.

LOPES, Joyce Souza. *(Não) Deu branco!* Uma declaração sobre a conveniência da branquitude. 2012. Disponível em: http://www.geledes.org.br/racismo-preconceito/racismo-no-brasil/12964-nao-deu-branco-uma-declaracao-sobre-a-conveniencia-da-branquitude. Acessado em 26 de Janeiro de 2013.

LOPES, Joyce Souza. *Branco(a)-mestiço(a)*: problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, Vol. 6, No 13, p. 47-72, 2014.

LOPES, Joyce Souza. *Pontuações e proposições ao branco/a e à luta antirracista*: ensaio político-reflexivo a partir dos Estudos Críticos da Branquitude. Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina - Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro. Londrina: GEPAL, p. 134-150, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Pensamento crítico desde a subalternidade:* os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. Salvador: Afro-ásia, n. 34, p.105-129, 2006.

MALOMALO, Bas'ilele. *Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil*: políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009). [Tese de doutorado], Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras, UNESP - Araraquara, 2010.

MANDELA, Nelson. *A luta é a minha vida*. Trad. de Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Globo, 1988.

MANDELA, Winnie. *Parte da minha alma*. Trad. Luiza Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

MAZAMA, Ama. *O paradigma Afrocentric*: Contornos e definições. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. Vol. 4. Selo Negro Edições, p. 111–128, 2009.

MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador.* 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977 [1957].

MIGNOLO, Walter. "*Un Paradigma Otro":* Colonialidad Global, Pensamiento Fronterizo Y Cosmopolitanismo Critico. Dispositio, p. 127-146, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica*: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008a.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales:* colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Ediciones Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter. *La opción de-colonial:* desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. Bogotá – Colombia: Tabula Rasa, No.8, p. 243-281, 2008b.

MIGNOLO, Walter. *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Ediciones Del Signo, 2009.

MIRANDA, Jorge Hilton de Assis. *Perspectivas de rappers brancos/as brasileiros/as sobre as relações raciais*: um olhar sobre a branquitude. [Dissertação de Mestrado], Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

MNU (Movimento Negro Unificado). *1978-1988:* 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

MNU (Movimento Negro Unificado). *XXII Congresso Nacional do Movimento Negro Unificado:* Os novos desafios de Combate ao Racismo no Século XXI. Nova Iguaçu: Caderno de Teses – MNU, 2001.

MOORE, Carlos. *O Marxismo e a questão racial*: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão. Nandyala Livros, 2010.

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

MOREIRA, Camila. *Branquitude X Branquidade:* Uma análise conceitual do ser branco. In: III Ebecult - Encontro Baiano de Estudos em Cultura, 2012, Cachoeira. Anais III Ebecult, 2012.

MOUTINHO, Laura. *Razão," cor" e desejo*: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais" inter-raciais" no Brasil e na África do Sul. Unesp, 2004.

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

NASCIMENTO, Abdias do. O negro revoltado. In: NASCIMENTO, Abdias do (org). O negro revoltado. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*. RJ: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista. Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Abdias do & SEMOG, Ele. *Abdias Nascimento*: o griot e as muralhas. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional versus identidade negra. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. 2 ed. Brasília / Rio de Janeiro: OR Produtor Editorial Independente, 2002 [1980].

NASCIMENTO, Elisa Larkin & GÁ, Luiz Carlos (orgs). *Afrocentricidade:* uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade*: uma abordagem epistemológica inovadora. Vol. 4. Selo Negro Edições, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin, ed. *A matriz africana no mundo:* Coleção Sankofa-Volume 1. Vol. 1. Selo Negro Edições, 2008.

NEACP (Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política). *Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. n. 1, Ano I, Junho de 2008. São Paulo: NEACP, 2008.

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, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de & RIOS, Flavia. *Consciência negra e socialismo:* mobilização racial e redes socialistas na trajetória de Hamilton Cardoso (1953-1999). Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 4, n. 2, jul-dez, p. 507-530, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação:* desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). Desafios da Antropologia Brasileira. Brasília: ABA, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas.* In: FLEISCHER, S.; SCHUCH, P. (Orgs.). Ética e regulamentação na pesquisa antropológica. Brasília: Letras Livres e Editora da UnB, p. 25-38, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. *O sistema classificatório de cor ou raça do IBGE*. Brasília: IPEA - texto para discussão n. 996, 2003.

PAIXÃO, Marcelo & CARVALHO, Luiz M. (orgs). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil 2007 – 2008*. LAESER, do Instituto de Economia da UFRJ – 2010.

PEIXOTO, Paulo. *A identidade como recurso metonímico dos processos de patrimonialização.* Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 70, p. 183-204, 2004.

PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e perspectivas do movimento negro brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala Africanidades e Educação, 2008.

PEREIRA, Amilcar Araújo. *O Mundo Negro*: a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

PETRUCCELLI, José Luis. *A cor denominada*: estudos sobre a classificação étnico-racial. LPP/Uerj, 2007.

PIERRE, Jemima*. Fundamentos ativistas ou fundamentos para o ativismo? O Estudo de racialização como um local de engajamento político*. Trad. Wilson Oliveira Badaró, 2008.

PINHO, Osmundo de Araújo. *Corações e Mentes do Movimento Negro Brasileiro*. Estudos Afro-Asiáticos, v. 24, n. 2, p. 415-420, 2002.

PINTO, Elisabete Aparecida. *O Serviço Social e a questão étnico-racial (um estudo de sua relação com usuários negros)*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

Pinho, Osmundo Araújo & SANSONE, Livio. *Raça*: novas perspectivas antropológicas. Associação Brasileira de Antropologia, 2008.

PINHO, Osmundo. *A Antropologia no Espelho da Raça.* Porto Seguro – BA: 26ª Reunião de Brasileira Antropologia, 2008.

PINHO, Osmundo de Araújo. *O "mundo negro":* sócio-antropologia da reafricanização em Salvador. Curitiba: Progressiva, 2010.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. Ano 1. Simp. Internacional do Adolescente. 2005. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci_arttext. Acessado em 18 de fevereiro de 2015.

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

POSSENTI, Sírio. *A linguagem politicamente correta e a análise do discurso*. Revista de estudos da linguagem, v. 3, n. 2, p. 123-140, 1995.

QUIJANO, Aníbal. *"Colonialidad y Modernidad-racionalidad"*. In: BONILLO, Heraclio (org.), Losconquistados Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449, 1992.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro, p.227-278, 2005.

RACHLEFF, Peter. *“Branquidade”:* seu lugar na historiografia da raça e da classe nos Estados Unidos. In: WARE, Vron. Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, (org.), p. 97 – 114, 2004.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *“Patologia social do ‘branco’ brasileiro”.* IN: RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RAMOS, Alberto Guerreiro*. Introdução crítica à sociologia brasileira*. Editora UFRJ, 1995.

RATTS, Alex; NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza, 2007.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo. Selo Negro/Summus, 2010.

RIBEIRO, Fernando Rosa. (1993), “*Apartheid*e democracia racial: raça e nação no Brasil e África do Sul”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, 24.

RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá*: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano. Salvador: Corrupio, 1981.

RODRIGUES, Adriana Severo. *Raça, gênero e sistema prisional*: relato de experiências com mulheres negras que cumprem penas em regime aberto ou semiaberto. Revista África e Africanidades. Ano I, n. 3, 2008.

ROEDIGER, *Sobre autobiografia e teoria*: uma introdução. In: WARE, Vron. (org.). Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. RJ: Garamond, p. 41-62, 2004.

ROSALDO, Renato. *Las Cambiantes Narrativas Chicanas*. In. Cultura y Verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social. México, D.F. Grijalbo. p. 139-155, 1989.

ROSSATO, Cesar & GESSER, Verônica. *A experiência da branquitude diante de conflitos raciais:* estudos de realidades brasileiras e estadunidenses. Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola. São Paulo: Summus, p. 11-37, 2001.

ROSSATTO, César Augusto. *A transgressão do racismo cruzando fronteiras: estudos críticos da branquitude*: Brasil e Estados Unidos na luta pela justiça racial. Revista da ABPN, v. 6, n. 13, p. 120-133, 2014.

ROSSATTO, César; GESSER, Verônica. *A experiência da branquitude diante de conflitos raciais:* estudos de realidades brasileiras e estadunidense. 2001 In: CAVALLERO, Eliane. Racismo e anti-racismos na educação: repensando a escola. São Paulo: Editora Selo Negro, p. 11-37, 2001.

RUFINO DOS SANTOS, Joel. *Movimento negro e a crise brasileira*. In Movimentos Sociais. Rio de Janeiro: Política e Administração, Fundação Escola de Serviço Público, v. 1, nº 1, mar. 1985.

SAID, Edward. *Orientalismo:* o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Entre Próspero e Caliban*: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade, p. 23-85, 2003a.

SANTOS, Boaventura Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 14ª Edição, Porto: Edições Afrontamento, 2003b.

SCHAUN, Angela. *Práticas educomunicativas*: grupos afro-descendentes, Salvador, Bahia: Ara Ketu, Ilê Aiyê, Olodum, Pracatum. Mauad Editora Ltda, 2002.

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

SCHUCMAN, Lia Vainer; COSTA, Eliane Silvia; CARDOSO, Lourenço. *Quando a identidade racial do pesquisador deve ser considerada:* Paridade e Assimetria Racial. Revista da ABPN, v. 4, n. 8, p.15-29, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCIBERRAS, Bruno. *Pensamento Pós-Colonial (primeira parte).* Conferência no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, 18'44", 2011. Disponível em: https://www.youtube.com/watch ?v=jerAb0h3R_A. Acessado em Dezembro de 2014.

SEIXAS, Thaís. *Salvador em bairros:* Liberdade e sua diversidade cultural. Disponível em: http://atarde.uol.com.br/materias/1669344. Acessado em novembro de 2015.

SILVA, Graziella Moraes Dias da. *Ações afirmativas no Brasil e na África do Sul.* Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2, p. 132, 2006.

SILVA, Jonatas da. *Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia.* In: MNU (Movimento Negro Unificado). *1978-1988:* 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988. .

SILVA, Katia Gomes da. *Tem branco no samba–a branquitude em perspectiva*: para uma maior compreensão das relações etnicorraciais no Brasil. Rio de Janeiro: Anais do Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves; REIS, Letícia Vidor da Silva (Org.). *A antropologia e seus espelhos.* São Paulo: Pós-Graduação em Antropologia, USP. 1996.

SILVEIRA, Oliveira. *Vinte de Novembro:* história e conteúdo. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves & SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs). Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Inep, p. 23-42, 2003.

SKIDMORE, Thomas E. *EUA bi-racial vs. Brasil multirracial:* O contraste ainda é válido?. Journal of Latin American Studies, v. 4, n. 1, p. 1-28, 1972.

SOUZA, Jessé; SANT'ANNA, Alayde. Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos. Paralelo 15, 1997.

SOUZAS, Raquel & ALVARENGA, Augusta Thereza de. *Direitos sexuais, direitos reprodutivos:* concepções de mulheres negras e brancas sobre liberdade. Saúde Social, 16, 2, 125-132, 2007.

SOVIK, Liv. *A Branquitude e o Estudo da Mídia Brasileira:* algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos. In: XXV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DE COMUNICAÇÃO. p. 363-386, 2002.

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

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

SPINK, Mary Jane*. Desvendando as teorias implícitas*: uma metodologia de análise das representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). Textos em Representações Sociais. 6 ed. Petrópolis: Vozes, p. 117-143, 2000.

SPINK, Mary Jane. *Pesquisando no cotidiano*: recuperando memórias de pesquisa em Psicologia Social. Psicologia & Sociedade, v. 19, n. 1, p. 7-14, 2007.

SPINK, Peter Kevin. *Pesquisa de campo em psicologia social*: uma perspectiva pós-construcionista. Psicologia & Sociedade, v. 15, n. 2, p. 18-42, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010 [1988].

TONELI, Maria Juracy Filgueiras. *Publicações feministas sediadas em ONGs*: Limites, alcances e possibilidades. Estudos Feministas, v. 11, n. 1, p. 265, 2003.

VALENTE, Ana Lúcia. A *"má vontade antropológica" e as cotas para negros nas universidades (ou usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional II:* quando os antropólogos desaprendem). InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação-UFMS, v. 12, n. 24, p. 85-103, 2013.

VARGAS, João H. *Bolsa de estudo ativista*: Limites e Possibilidades em Tempos de Genocídio do Negro. Trad. Wilson Oliveira Badaró, 2008.

VARGAS, João H. Costa. *Diáspora negra como genocídio:* Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. Revista da ABPN, v.q, n. 2 – jul-out, pp. 31-65, 2010.

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

WARE, Vron. "*Pureza e perigo: raça, gênero e histórias do turismo sexual"*. IN: WARE, Vron. (org.). Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond. p. 283-305. 2004.

WILDERSON, Frank. *Biko e a Problemática da Presença.* 19--?. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/220717147/Biko-e-a-Problema-tica-da-Presenc-a. Acessado em abril de 2016.

WRAY, Matt. *Pondo a "ralé branca" no centro: implicações*. IN: WARE, Vron. (org.). Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond. p. 283-305. 2004.

X, Malcolm. *Autobiografia de Malcolm X - Com a colaboração de Alex Haley*. Trad. A.B. Pinheiro de Lemos, 2ª. Edição, Rio de Janeiro: Record, 1992.

ZENI, Bruno. *O negro drama do rap*: entre a lei do cão e a lei da selva. Estudos avançados, v. 18, n. 50, p. 225-241, 2004.

SHAKUR, Assata. *Mensagem ao Movimento Negro (Uma declaração política do refúgio negro).* Trad. Breno Pascal. 2015 [1976/1977].

Fontes documentais

'MEU Black é Assim': Em resposta a festa sem negros, jovens compartilham fotos de seu black power. [2016] Disponível em: http://www.geledes.org.br/meu-black-e-assim-em-resposta-a-festa-sem-negros-jovens-compartilham-fotos-de-seu-black-power/. Acessado em março de 2016.

ADÚN, Guellwaar. *Cláudia Leitte e a síndrome das sinhazinhas baianas e brasileiras*. [2011] Disponível em: http://www.geledes.org.br/guellwaar-adun-claudia-leitte-e-a-sindrome-das-sinhazinhas-baianas-e-brasileiras/. Acessado em março de 2016.

ALTAFIN, Iara Guimarães. *Fraude nas cotas raciais pode se tornar crime previsto no Código Penal.* [2015] Disponível em: http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/09/14/fraude-nas-cotas-raciais-pode-se-tornar-crime-previsto-no-codigo-penal. Acessado em janeiro de 2016.

AMIN, Júlia & CARREIRO, Thais. *Farm representa Iemanjá com modelo branca e causa polêmica na web*. [2014] Disponível em: http://www.geledes.org.br/farm-representa-iemanja-com-modelo-branca-e-causa-polemica-na-web/. Acessado em março de 2016.

ASSATA Shakur torna-se 1ª mulher caçada pelo FBI como terrorista. [2013] Disponível em: http://www.vermelho.org.br/noticia/214001-7. Acessado em janeiro de 2016.

BARROS, Mabia. Síndrome de Cirilo e a solidão da mulher negra. [2013] disponível em: http://blogueirasnegras.org/2013/06/14/sindrome-de-cirilo-e-a-solidao-da-mulher-negra/. Acessado em abril de 2016.

BRASIL. A carta de Pero Vaz De Caminha. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acessado em abril de 2016.

CARTA de William Lynch – Linchamento. [2015] Disponível em: http://blackpagesbrazil.com.br/?p=5430. Acessado em abril de 2016.

ESPELHO, Programa. *Pedro Cardoso fala sobre cotas raciais*. [2012] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o-RNTUf1awM. Acessado em outubro de 2015.

TOKARNIA, Mariana. *Intelectuais negros estão fora da bibliografia, criticam especialistas*. Disponível em: http://www.geledes.org.br/intelectuais-negros-estao-fora-da-bibliografia-criticam-especialistas/#axzz3akUFIAvs. Acessado em março de 2016.

GOOGLE. *Chacina do Cabula.* Disponível em: https://www.google.com.br/#q=chacina+do+cabula. Acessado em junho de 2015.

HUMPHREY, Jeff & Luck, Melissa. *Questions raised about NAACP hate mail report*. [2015] Disponível em: http://www.kxly.com/news/spokane-news/questions-raised-about-naacp-hate-mail-report/33512308. Acessado em março de 2016.

JORDÃO, Fernando. *Inspirada em blogueira negra jovem faz tranças e é considerada musa do Lollapalooza*. [2016] Disponível em: http://www.geledes.org.br/inspirada-em-blogueira-negra-jovem-faz-trancas-e-e-considerada-musa-do-lollapalooza/. Acessado em abril de 2016.

LIMA, Luiz Roberto. *As mulheres suecas estão usando 'spray bronzeador' para ficar com a pele negra.* [2016] Disponível em: http://www.brasilpost.com.br/luiz-roberto-lima/suecas-usam-spray-para-te_b_9586166.html. Acessado em abril de 2016.

PITOMBO, João Pedro. *Regra para baianas do acarajé deixa evangélicas apreensivas em Salvador.* [2015] Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1715584-regra-para-baianas-do-acaraje-deixa-evangelicas-apreensivas.shtml. Acessado em abril de 2016.

REAJA, Campanha. *10 anos de Campanha Reaja: Caminhos que compõem a luta – OEA e Anistia Internacional*. Disponível em: http://www.reajanasruas.blogspot.com.br/2015/03/10-anos-de-campanha-reaja-caminhos-que.html. Acessado em janeiro de 2016.

REIS, Alane. *Chacina no Cabula:* a reação que vem das ruas. [2015] Disponível em: http://www.revistaafirmativa.com/#!chacina-no-cabula/c23d1. Acessado em julho de 2015.

REVISTA causa polêmica ao fazer tutorial de cabelo afro com modelo branca. [2015] Disponível em: http://www.geledes.org.br/revista-causa-polemica-ao-fazer-tutorial-de-cabelo-afro-com-modelo-branca/. Acessado em abril de 2016.

SANTOS, Caio Cesar dos. *Precisamos reconhecer nossa palmitagem.* [2015] Disponível em: http://www.geledes.org.br/precisamos-reconhecer-nossa-palmitagem/. Acessado em abril de 2016.

STEELE, Shelby. *Race and the Obama Campaign*. [2008] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=eumK6YL3jvc. Acessado em abril de 2016.

TOKARNIA, Mariana. *Intelectuais negros estão fora da bibliografia, criticam especialistas.* [2015] Disponível em: http://www.geledes.org.br/intelectuais-negros-estao-fora-da-bibliografia-criticam-especialistas/#axzz3akUFIAvs. Acessado em Maio de 2015.

ZAHIR, Igor. *B-stylers*: a nova tribo no Japão que sonha em ser negra. [2014] Disponível em: http://www.geledes.org.br/b-stylers-a-nova-tribo-no-japao-que-sonha-em-ser-negra/. Acessado em março de 2016

Apêndices

Apêndice A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
PARA PARTICIPAR DE PESQUISA

1 - Natureza da proposta
Este termo visa preservar os direitos dos entrevistados e a ética na pesquisa.
Joyce Souza Lopes, pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, sob orientação da Prof. Dr.ª Rosane Aparecida Rubert e coorientação da Prof.ª Dr.ª Vera Regina Rodrigues da Silva está desenvolvendo a pesquisa de mestrado intitulada LUGAR DE BRANCO E O "BRANCO FORA DO LUGAR": Representações sobre a desconstrução do racismo da branquitude entre o Movimento Negro em Salvador-BA[184].

2 - Participantes
Nesta pesquisa somente participam a orientadora Prof. Dr.ª Rosane Aparecida Rubert, a coorientadora Prof.ª Dr.ª Vera Regina Rodrigues da Silva e a orientanda Joyce Souza Lopes.

3 - Envolvimento na pesquisa: convite e recusa
Eu sou convidado(a) a participar deste estudo. Eu sei que a participação neste estudo é absolutamente voluntária. Eu tenho o direito de me recusar participar ou desistir em qualquer ponto deste estudo. Minha decisão em participar ou não desta pesquisa não terá influência nas atividades que desenvolvo em meus grupos de convivência.

4 - Procedimentos
Se eu concordar em participar, o seguinte ocorrerá: O pesquisador irá me entrevistar. Esta entrevista será realizada em local adequado a ambos. As entrevistas serão gravadas.

5 - Risco e desconforto
Não há nenhum efeito prejudicial antecipado em participar da pesquisa. Se alguma questão deixar-me chateado(a) ou desconfortável, eu sou livre para me recusar a qualquer momento.

[184]O título não é definitivo, no entanto, sintetiza o tema principal da Dissertação.

6 -Sigilo
Todas as informações coletadas neste estudo são confidenciais. Meus dados serão guardados e usados unicamente para pesquisa. A ficha de cadastro do entrevistado, a entrevista e dados serão sigilosos, numerado e somente acessado pelo pesquisador envolvido na investigação.

7 - Questões/Esclarecimentos
Se eu tiver alguma questão ou comentário sobre a participação neste estudo, eu posso falar com a professora Doutora Rosane Aparecida Rubert no seguinte endereço: Instituto de Ciências Humanas (ICH), PPGAnt, Rua Coronel Alberto Rosa, N. 154, Porto, CEP: 96010-770 - Pelotas, RS – Brasil. Ou através do e-mail rosru@uol.com.br.

8 – Consentimento
Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Eu entendi o que li e/ou que ouvi e tive minhas perguntas respondidas. A participação neste estudo é voluntária e não remunerada. Eu sou livre para recusar estar no estudo ou desistir a qualquer momento.
Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo o uso de minhas entrevistas e das imagens coletadas pela pesquisadora nas publicações decorrentes desta pesquisa. Caso não concorde, poderei solicitar meu anonimato e/ou recusar a reprodução das imagens, ou outras restrições.

_____

Local e Data

_____

Nome do/a participante

_____

Assinatura do/a participante

_____

Consentimento recebido por

_____

Assinatura

Apêndice B – Roteiro de Entrevista (Grupo 1)

ROTEIRO DE ENTREVISTA – GRUPO 1
– Quem é ... ?
– Como você se define racialmente?
– Como as pessoas te definem?
– Me fale um pouco sobre o seu histórico familiar (há relações interraciais?)
– Como se deram suas primeiras aproximações com discussões sobre raça?
– Quais suas principais referências e influências políticas
– Como se deu sua participação em Movimentos Sociais e/ou no Movimento Negro?
– O que significa ser branco para você?
– Qual a sua relação (política) com os brancos?
– Como você vê a participação e atuação de pessoas brancas no Movimento Negro?
– Como se dá a relação da sua entidade (atual e/ou anteriores) com os brancos? Já houve algum espaço ou momento de discussão ou formação sobre as possibilidades e tipos de relação?
– Você já leu ou teve alguma aproximação com discussões sobre branquitude, branquidade?
– Como você acha que o racismo interfere na vida dos brancos?
– É possível um branco ser antirracista? Como este se comporta?
– Como você acha que os brancos podem contribuir para luta antirracista?
– Quais são os limites da relação (política) com os brancos?
– Para você, quais são os principais desafios para atuação antirracista de um branco?
– Você tem irmãs ou irmãos (de luta) brancos?
– Você pode citar pessoas brancas de destaque na luta antirracista?

Apêndice C – Roteiro de Entrevista (Grupo 2)

ROTEIRO DE ENTREVISTA – GRUPO 2
– Quem é ... ?
– Como você se define racialmente?
– Como as pessoas te definem?
– Como é ser ... (usar o termo da autodeclaração)?
– Você teve dificuldades em se reconhecer e se declarar racialmente?
– Você acha que sofre com o racismo? De que forma?
– Me fale um pouco sobre o seu histórico familiar (há relações interraciais?)
– Em quais ocasiões e situações você tem mais contato com negra/os?
– Você tem preferencia racial para escolher sua/seu parceira/o?
– Como se deram suas primeiras aproximações com discussões sobre raça?
– Você se identifica como ativista ou militante de alguma causa ou movimento?
– Como se deu sua participação em Movimentos Sociais e/ou no MN?
– Quais suas principais referências e influências políticas?
– Você já leu ou teve alguma aproximação com discussões sobre branquitude?
– Para você, o que significa ser branca/o no Brasil?
– Você acha que existem características típicas de branca/os? Quais são elas?
– Como você acha que a pessoa branca pode contribuir para a desconstrução do racismo ou para a luta antirracista?
– Como você vê a participação de brancas e brancos no MN?
– Como é a sua relação com pessoas negras do Movimento Negro?
– O que você acha que uma pessoa branca não deve fazer estando no Movimento Negro. Por quê?
– Como você dialoga com pessoas brancas a respeito de raça e racismo?
– O que você pensa sobre pessoas brancas usarem dreads, turbantes, tranças, cantarem exclusivamente RAP, samba, reggae?
– Qual a sua opinião sobre as cotas raciais para negra/os em universidades e repartições públicas?
– Você pode citar pessoas brancas de destaque na luta antirracista?