



São Benedito é preto e a encruzilhada da pesquisa: O caminho para a crítica à branquitude

*São Benedito is black and the crossroads of research:
The path to the critique of whiteness*

*São Benedito es negro y la encrucijada de la investigación:
El camino hacia la crítica de la blancura*

Gabriela Balaguer¹

Tribunal de Justiça de São Paulo (TJSP/CCAASS)

RESUMO

Esse artigo tem como propósito trazer à tona o processo de construção do pensamento crítico da branquitude na produção de uma tese de doutorado no Instituto de Psicologia na Universidade de São Paulo, procurando registrar as encruzilhadas e caminhos que apareceram. A pesquisa de foco mais amplo procurou se valer da perspectiva etnográfica, apoiando-se em materiais diversos: observações de campo, entrevistas e análise crítica de um texto literário, tendo como tema a relação interracial em territórios culturais negros. O contato com autores da psicologia social do racismo, dos estudos culturais e de certa sociologia brasileira que tematiza o racismo brasileiro foram o caminho para se chegar ao conceito da branquitude. Entende-se por branquitude a identidade social que oferece privilégios materiais e simbólicos aos brancos nas sociedades estruturadas na desigualdade racial. Considerando a discussão sobre a invisibilidade e visibilidade dessa identidade social para os brancos, procurou-se evidenciar as estratégias racistas de sustentação dos privilégios da branquitude na análise sobre a convivência interracial em territórios culturais negros. As observações sobre o percurso vivido na pesquisa e observações de campo, mas sobretudo a partir da análise do conto de Albert Camus e a leitura feita por Alfredo Bosi sobre essa obra apontaram como a interação social e cultural dos brancos com os negros em territórios de cultura negra pode tornar ainda mais invisíveis as formas de exercício da branquitude e a sustentação dos privilégios dos brancos, não provocando necessariamente o envolvimento destes na luta antirracista. Procura indicar o quanto a dimensão das desigualdades raciais postas pelo colonialismo não compareceram na crítica literária produzida por Alfredo Bosi, ratificando assim as conclusões feitas por Priscila Silva (2015) acerca da manutenção do projeto de branqueamento e o apagamento das questões raciais, sendo a hierarquização racial traduzida em termos culturais.

Palavras-chave: Raça; Racismo; Branquitude; Cultura negra.

ABSTRACT

This article aims to bring to light the process of building critical thinking on whiteness in the production of a doctoral thesis at the Psychology Institute at the University of São Paulo, seeking to record the crossroads and paths that appeared. The research with a broader focus sought to use an ethnographic perspective, relying on various materials: field observations, interviews and critical analysis of a literary text, having as its theme the interracial relationship in black cultural territories. The contact with authors from the social psychology of racism, cultural studies and a certain Brazilian sociology that thematizes Brazilian racism was the way to arrive at the concept of whiteness. Whiteness is understood as the social identity that offers material and symbolic privileges to whites in societies structured on racial inequality. Considering the discussion about the invisibility and visibility of this social identity for whites, an attempt was made to highlight the racist strategies to support

¹ Psicóloga, doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo, treinadora do Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô - CCAASS; atualmente atua como psicóloga judiciária da Vara da Infância e Juventude do Tribunal de Justiça de São Paulo; <https://orcid.org/0000-0002-3983-9386> Endereço eletrônico: gbalaguer@tjsp.jus.br ou gabrielabalaguer2014@gmail.com



the privileges of whiteness in the analysis of interracial coexistence in black cultural territories. The observations about the path lived in the research and field observations, but especially from the analysis of the short story by Albert Camus and the reading made by Alfredo Bosi about this work, pointed out how the social and cultural interaction of whites with blacks in cultural territories Black can make even more invisible the forms of exercising whiteness and sustaining the privileges of whites, not necessarily causing their involvement in the anti-racist struggle. It seeks to indicate how the dimension of racial inequalities posed by colonialism did not appear in the literary criticism produced by Alfredo Bosi, thus ratifying the conclusions made by Priscila Silva (2015) about the maintenance of the whitening project and the erasure of racial issues, being the hierarchization racially translated into cultural terms.

Keywords: Race; Racism; Whiteness; Black culture.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo sacar a la luz el proceso de construcción del pensamiento crítico sobre la blanca en la producción de una tesis doctoral en el Instituto de Psicología de la Universidad de São Paulo, buscando registrar las encrucijadas y caminos que aparecieron. La investigación con un enfoque más amplio buscó utilizar una perspectiva etnográfica, apoyándose en diversos materiales: observaciones de campo, entrevistas y análisis crítico de un texto literario, teniendo como tema la relación interracial en territorios culturales negros. El contacto con autores de la psicología social del racismo, los estudios culturales y una cierta sociología brasileña que tematiza el racismo brasileño fue el camino para llegar al concepto de blanca. La blanca se entiende como la identidad social que ofrece privilegios materiales y simbólicos a los blancos en sociedades estructuradas sobre la desigualdad racial. Considerando la discusión sobre la invisibilidad y visibilidad de esta identidad social para los blancos, se intentó resaltar las estrategias racistas para apoyar los privilegios de la blanca en el análisis de la convivencia interracial en territorios culturales negros. Las observaciones sobre el camino vividas en la investigación y las observaciones de campo, pero especialmente a partir del análisis del relato corto de Albert Camus y la lectura realizada por Alfredo Bosi sobre esta obra, señalaron cómo la interacción social y cultural de blancos con negros en la cultura territorios los negros pueden invisibilizar las formas de ejercer la blanca y sostener los privilegios de los blancos, no necesariamente provocando su implicación en la lucha antirracista. Busca indicar cómo la dimensión de las desigualdades raciales que plantea el colonialismo no apareció en la crítica literaria producida por Alfredo Bosi, ratificando así las conclusiones de Priscila Silva (2015) sobre el mantenimiento del proyecto de blanqueamiento y el borrado de las cuestiones raciales.

Palabras llave: Raza; Racismo; Blanca; Cultura negra.

Saída de jogo para São Benedito

Esse artigo tem como propósito trazer à tona o processo de construção do pensamento crítico da branquitude na produção de uma tese de doutorado no Instituto de Psicologia na Universidade de São Paulo. Trata-se do registro desse percurso da pesquisa e seus andaimes, como tática de desvelar até que ponto o conhecimento científico produzido sobre as desigualdades raciais nas mais diversas áreas parece ser ainda pouco mencionado pelos cânones universitários. A pesquisa de foco mais amplo procurou se valer da perspectiva etnográfica, apoiando-se em materiais diversos: observações de campo, entrevistas e análise crítica de um texto literário. O contato com autores da psicologia social



do racismo, dos estudos culturais e de certa sociologia brasileira que tematiza o racismo brasileiro por meio da análise ideológica sobre o mito da democracia racial foi o caminho para se chegar ao conceito da branquitude. Mas esse caminho não teria sido alcançado do ponto de vista teórico se São Benedito não tivesse trazido consigo cruzos de pensamentos outros anteriormente. Eis o percurso para se chegar a crítica da branquitude que apresento a seguir.

1. A encruzilhada de São Benedito

Tão logo iniciei a pesquisa do doutorado fui tomada por uma sentença que reiteradamente ocupou meus pensamentos, e, por sua insistência, exigiu que os fios embolados dessa meada pudessem ser desemaranhados. Foi como uma pista, um pedaço de sonho, uma sentença indicativa de um rumo que poderia ser perseguido, que não nasceu solitariamente, mas na companhia de tantos outros e outras. As palavras que conduziram meu pensar e pesquisar vinham de um corrido², cantado durante as rodas de capoeira angola, das quais participei como praticante, no interior do grupo conhecido por Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô³.

É preto, é preto, é preto, Kalunga, e
eu também sou preto, Kalunga, É
preto, é preto, é preto, Kalunga, São
Benedito é preto, Kalunga.⁴

Não apenas o corrido foi lembrado, mas também a situação de seu uso narrativo

² Na capoeira angola, é tradição que o cantador inicie o ritual da roda com uma ladainha que narra uma história, que depois siga para a louvação, momento em que o coro de vozes entra para responder a voz principal do cantador, e que, por fim, cante o corrido, uma cantiga curta que costuma, de modo indireto, sugerir, alertar, comentar ou incentivar metaforicamente aspectos da situação do jogo e da roda.

³ Sou aluna há quinze anos do Mestre Plínio, do Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô – CCAASS. Trata-se de um costume que remete certamente às manifestações religiosas afrodescendentes, especialmente, ao candomblé, chamarmos uns aos outros de “irmãos de capoeira”, diferenciando os iguais da figura do mestre de capoeira ou do pai ou mãe de santo.

⁴ Kalunga ou calunga está relacionada à entidade espiritual ou sobrenatural associada ao mar (considerado como o grande cemitério) e à morte, portanto, território sagrado para os povos bantos. (TRINDADE, 2008) Entre esses, destacam-se especialmente os que vieram do Congo e de Angola, falando as línguas quicongo, quimbundo e umbundo (PRANDI, 2000). Segundo Houaiss (2001), *calunga* também é uma forma de se referir às pessoas negras.

durante algumas rodas de capoeira. Nessa cantiga, o cantador principal, por costume, substitui São Benedito por outros e outras pessoas negras: heróis e heroínas, mestres e mestras e irmãos e irmãs de capoeira. Contudo, o cantador que entoava a cantiga, um irmão de capoeira negro, com frequência associava a afirmação da negrura a pessoas brancas presentes, inclusive eu. A princípio, isso provocava uma alegria e gratidão enormes. Com o passar do tempo, no entanto, comecei a estranhar e a me indagar sobre o sentido disso. Seria possível que pela prática e envolvimento com aquela arte e cosmovisão nos tornássemos também negras? Comungaríamos com o destino dos negros e negras, das/os kalungas, quando juntos comungamos com a cultura negra? Podemos sentir o mundo como os negros sentem, mesmo tendo pele branca? Que transitoriedade ou experiência fronteiriça é essa permitida pelo encontro entre negras/os e brancas/os em situação de irmandade, em situação de provisória igualdade na roda de capoeira?

Deslizando por outras lembranças ligadas à cantiga, recordei-me então de uma história contada pelo meu avô materno, Nicanor, que certa vez, em Pindamonhangaba, interior de São Paulo, numa procissão de santos, contou a mim que deixaram o São Benedito para trás, sendo o último santo a desfilar no cortejo sagrado. O santo negro, sentindo-se menosprezado, dizia meu avô, castigou a todos. Enquanto não o deixaram no primeiro andor da procissão, a chuva não parou de cair, atrapalhando o desfile dos santos.

As desigualdades raciais marcam por inteiro as relações entre os homens, reproduzindo-se no universo cultural e religioso. A mensagem simbólica trazida para o mundo racializado é a de que os negros e seus santos não podem abrir a procissão; embora a relação entre negros e brancos não seja declaradamente conflituosa, forma tipicamente brasileira de um racismo cordial, que esconde em larga medida a violência do racismo estrutural presente nessa sociedade, baseia-se numa inclusão sempre silenciosa e amistosamente marginal. Ora, a formação da sociedade brasileira sempre foi mais afeita a modos de aculturação e assimilação do que propriamente a proibição e segregação, ocorridas em poucos momentos da história. O racismo brasileiro não proíbe a presença, a sacralização e a adoração dos santos negros, mas o lugar de um santo negro é o último, como que entrando pela porta dos fundos ou pelo elevador de serviço, e assim refazendo e reproduzindo



no ritual sagrado a mesma hierarquia vivida no mundo profano.

Eis que, súbito, a reprovação do santo interfere no mundo profano, alterando a ordem histórica dos acontecimentos, vingando-se e castigando aqueles que reproduzem a lógica racista na procissão. A percepção do conflito e a heroica vingança de São Benedito foram narradas pelo meu avô, um ancião negro, que a duras penas sobreviveu à opressão racial.

Olho para o santo católico na cozinha da minha casa e de tantas outras, como nos ensina o catolicismo popular e sincrético, sempre servido com uma xícara de café. Ao lado de Nossa Senhora Aparecida, de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito sempre reúne muitos devotos, embebidos num mundo em que as separações, os limites, as fronteiras da religiosidade negra, indígena e branca se embaralham, deixando marcas de formas de cruzo de concessão e luta popular.

São Benedito, bem como outros santos católicos negros, como Santo Elesbão, Santa Ifigênia e Santo Antônio de Categeró, foi muito propagado pelas ordens religiosas, com o intuito de garantir, pela identificação racial com os santos negros, a aproximação dos negros africanos e descendentes ao culto católico. A adoração e a devoção a São Benedito reuniu os negros escravizados e libertos em irmandades religiosas, que reencontraram ali um território de resistência contra a opressão dos brancos.

São Benedito é o nome do bairro popular em que venho trabalhando nos últimos anos, em Cajamar. Um bairro de migrantes empobrecidos, em grande parte negros, que vieram para São Paulo, arrancando-se de suas terras para ali refazer a vida ao lado de seus familiares. Em São Benedito, encontrei maranhenses, baianos, mineiros, cearenses e até mesmo paulistanos. E com eles me assentei à mesa, com eles fiz refeições, com eles andei pelo bairro, com eles vivi o sentimento e o desejo de tudo mudar, o sentimento de tudo acomodar, o sentimento de quem está à espreita de que algo mude sem que necessite da ação, o sentimento de iniciar algo, a interrupção e o desespero diante do futuro, sempre na corda bamba entre o destino quase que inexorável e a esperança.

Um bairro dormitório, diriam talvez os sociólogos, o que em certa medida – apenas em certa medida – é verdade. Um bairro popular nunca é apenas um bairro dormitório, porque, infelizmente, por pior que sejam as condições de vida e a ausência do Estado no bairro, há a presença contínua de seus moradores, que, por ausência de recursos financeiros,

não circulam no seu tempo livre para longe dali e que, por isso mesmo, fazem muito mais do que apenas dormir ali. Um bairro onde se dorme é um lugar onde também se sonha, mesmo que o sonho seja de partir dali, de voltar no “último pau de arara” para a terra de onde se veio: Bahia, Maranhão, Pará, Minas Gerais, Paraná ou mesmo o interior de São Paulo.

Convivo com diversos moradores do bairro do São Benedito que criaram raízes ali e que vivem sentimentos conflituosos com aquele lugar: ora acham que ali não tem nada, ora não gostam que falem mal do bairro, ora aproveitam muito bem os laços comunitários, a amizade, a convivência e o saber dos antigos que ainda resta ali, a despeito do lugar esquecido pelas políticas públicas, invisível ao poder público do município.

2. Os caminhos da encruzilhada

A sentença “São Benedito é preto” tangencia experiências diversas e heterogêneas: a capoeira, o catolicismo popular e sincrético e a atividade profissional numa comunidade popular. Em todas as minhas lembranças, há muitos fenômenos tocados pela convivência nessas coletividades e entre eles um que em especial chamou a atenção: a dimensão da desigualdade racial expressa ou vivida em situação de convívio social e cultural. De maneira sintética, a pergunta que dirigia a tese no momento inicial poderia ser assim formulada: “São Benedito é preto. E eu, branca, também sou preta, Kalunga?”

Para o exame de qualificação, formulei como hipótese, na companhia de Ecléa Bosi (1994) e Gonçalves Filho (2005), a ideia de que a passagem realizada por indivíduos brancos pela via da identificação com a cultura negra permitiria uma comunhão dos brancos com o destino dos negros.

Ecléa Bosi (1994) situa a comunhão de destino como mais do que um método do pesquisador em ciências humanas que se dedica a realizar pesquisa participante. A comunhão de destino é, sim, uma ética. Conhecer não é outra coisa senão deixar-se afetar de modo irreversível pela condição humana, outrora estrangeira. Conhecer é empreender uma viagem, uma passagem sem volta, ao mundo para o qual se foi deslocado. Trata-se de uma afetação, uma espécie de sofrimento irreversível promovido pelo contato alargado e



demorado do pesquisador universitário com os sujeitos observados.

Segundo a autora:

É preciso que se forme uma *comunidade de destino* para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana. *Comunidade de destino* já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no *locus* da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados (BOSI, 1994, p. 38).

Assim, nesse momento concebi o trabalho como uma investigação sobre a possibilidade de “comunhão de destino”⁵ entre brancos e negros, concebendo-a a partir de passagens, deslocamentos e descolamentos que permitiriam o ingresso no mundo do outro, tal como sugerido por Gonçalves Filho (2005).

Retomo aqui minhas palavras no texto do exame de qualificação... Trata-se de investigar o fenômeno do ingresso de indivíduos em coletividades marcadas pela cultura afro-brasileira, estranha e alheia, em grande medida, ao modo de vida das testemunhas eleitas, pessoas que transitaram por grupos culturais bastante diferentes e desiguais aos dessas coletividades. Que elementos podem informar sobre a estrutura do fenômeno da passagem realizada por essas testemunhas? Que narrativas são feitas em torno de tal passagem? Como os testemunhos viveram essa passagem? O que parece ter sido oferecido, encontrado ou reencontrado pelo ingresso nessa cultura?

Naquela ocasião, escolhi como testemunha desse ingresso Albert Camus e D’Arrast, personagem do conto “A pedra que cresce”, de *O exílio e o reino* (CAMUS, 1957)⁶, em que ele narra sua passagem por territórios culturais e da religiosidade negra no Brasil. Além disso, o projeto de pesquisa pretendia entrevistar testemunhas vivas, capoeiristas angoleiras/os, que compartilhavam, assim como eu, a experiência do ingresso na cultura e religiosidade negras. Entretanto, até o exame de qualificação não havia feito as entrevistas

⁵ Atualmente a própria expressão tornou-se problemática. Ora, “comungar do destino do outro” mais que experiência, epistemológica ou ética, é experiência que deve ser pensada também em termos políticos. Se a história é construída pelo jogo dos poderes das relações humanas na estrutura social, ao falar em destino, estamos certamente naturalizando aquilo que é histórico. Assim, comungar com essa naturalização significa um ato de resignação diante da história e do jogo da repartição do poder atual.

⁶ A leitura deste conto foi sugerida por Ecléa Bosi em sua disciplina de Pós-Graduação, “A memória das testemunhas”, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Foi ministrada no segundo semestre de 2013 e consistia na leitura de obras de testemunhas de diversas circunstâncias históricas, testemunhas que fizeram história pelo seu singular exemplo de ingresso em comunidades, culturas e histórias de opressão no século XX.

com essas testemunhas vivas.

A leitura e a interpretação do conto de Camus (1957) para o exame de qualificação, já com algumas diferenças, apoiava-se fortemente na compreensão de Alfredo Bosi (2002), evidenciando passo a passo o processo de ingresso do branco na “comunhão de destino” com os negros. Contudo, próximo ao exame de qualificação tomei contato com o texto seminal de Edward Said, “Camus e a experiência colonial francesa”, em *Cultura e imperialismo* (2011). A análise de Said (2011) sobre Camus em diversas obras e, sobretudo, nesse conto ia na contramão da leitura de Bosi, apontando a perspectiva imperialista da literatura camusiana, por debaixo do seu conhecido universalismo e humanismo. O texto de Said (2011) foi me sugerido por um irmão negro da capoeira, historiador, que na época realizava uma tese sobre Abdias Nascimento. A observação sobre o colonialismo e imperialismo, e seu filho pródigo, o racismo, foram objeto da análise de Said, ressitando assim a interpretação sobre o aparente olhar universalista e neutro de Camus sobre os outros: árabes, negros, brasileiros, etc. Não se trata aqui de invalidar o olhar de Camus, mas poder observar a perspectiva particular desta produção literária.

Por fim, os limites da perspectiva inicial do trabalho foram definitivamente expostos pela entrevista feita com um irmão de capoeira negro. Apesar da convivência sempre intensa no espaço de capoeira durante muitos anos, sua entrevista mostrou que qualquer ideia como passagem, ingresso ou comunhão de destino entre brancos e negros não poderia ser pensada de modo ingênuo e sem crítica. Ao transcrever a entrevista, pude notar meu esforço em aproximar-me de sua experiência, apaziguando nossas desigualdades sociais/raciais. Por outro lado, seu movimento discursivo, que apontava para as evidentes distâncias de nossas perspectivas tanto no modo de conduzir a fala quanto no conteúdo, produziu uma reviravolta subjetiva. Além dos seus inúmeros relatos, que atestavam o racismo nas suas mais diversas modalidades nos espaços externos à capoeira, foi perturbador e intrigante, perceber como, num território em que falávamos de cultura negra, das lutas de resistência negra no Brasil, da preservação das tradições culturais e da herança cultural e religiosa africana, a condição de exclusão racial dos negros permanecia invisível e, de certo modo, naturalizada por uma geografia social da raça.



Assim, o desejo de irmandade e comunhão de destino tal como colocados por Ecléa Bosi (1994) como uma direção ética não poderia se dar sem algumas passagens, de maneira imediata, mas possível diante de algumas mediações. Eu diria que o percurso teórico pela crítica à branquitude foi a mediação encontrada no caminho da tese. Assim, foi o reconhecimento primeiro das desigualdades raciais impostas pelo sistema capitalista e, colonialismo, tomando especificamente a posição dos brancos e brancas nessas relações raciais que reivindicou ser percorrida para que a irmandade e comunhão de destino fossem redimensionadas em suas limitações.

Mais que isso, houve surpresa ao percebermos que a convivência social e cultural entre brancas/os e negras/os não dava a ver o racismo estrutural na sociedade, mas, pelo contrário, parecia torná-lo mais invisível. A participação de brancas/os na cultura negra, a convivência amistosa inter-racial, a afirmação da negritude no território da capoeira pareciam estranhamente compor, conviver e compensar as desigualdades raciais nos outros territórios da cidade de modo diferente para brancas/os e negras/os.

Também o contato com o artigo “A cor do axé. Brancos e negros no candomblé em São Paulo”, de Silva e Amaral (1993), apontava a persistência do racismo na convivência inter-racial no interior das práticas e territórios da religiosidade negra, em especial, nos candomblés.

A partir de conversas com pesquisadores brancas/os e negras/os do tema e das leituras que fiz, a pesquisa ganhou um novo rumo. O contato com a psicologia social do racismo, os estudos culturais, a sociologia e a historiografia brasileira que particularmente tematizavam o racismo estrutural na sociedade brasileira, estimando a produção e os efeitos do mito da democracia racial foram fecundos na compreensão da contradição dessa convivência interracial supostamente amistosa nos territórios culturais e religiosos negros. (BENTO, 2002; MUNANGA, 2008; GUIMARÃES, 2009, 2012 ; SCHUCMAN, 2012, 2017) Como se tratava

de pensar relações interraciais em territórios culturais negros, o contato com os autores da crítica à branquitude redirecionou o olhar sobre a pergunta inicial.

3. A crítica à branquitude como caminho

Assim, passei a julgar que seria do maior interesse evidenciar os elementos que sugeriam os sentidos e contradições experimentados no exercício da branquitude nas relações inter-raciais e nos territórios culturais negros.

Desse modo, a única forma, de fato, de comunhão de brancos com os negros era poder pensar como essa operação de invisibilidade dos lugares sociais que ocupávamos, nós, as/os brancas/os, havia sido conquistada e consentida apesar de e, ao mesmo tempo, nos territórios culturais historicamente de resistência negra.

A partir daí, a concepção do trabalho mudou de rumo. Em vez de ter como hipótese a ideia de que o convívio inter-racial em territórios culturais e religiosos negros daria necessariamente no ingresso e comunhão com o mundo das/os negras/os, passei a tomar como hipótese a ideia de que só por um verdadeiro engajamento na luta antirracista o que pressupunha como ponto de partida a crítica à branquitude poderia de fato nos levar a comunhão de destino. Portanto, o objeto de investigação passou a ser a análise de como as/os brancas/os percebiam sua identidade racial na situação de convivência inter-racial nos territórios culturais e da religiosidade negra. Assim, a partir de diversas perspectivas, a tese procurou apresentar os modos de exercício da branquitude, sua aparição, desaparecimento e recomposição nesses mesmos territórios culturais negros.

Para efeito desse trabalho, compreendemos cultura em seu sentido antropológico “como atividade social que institui um campo de símbolos e signos, de valores, comportamentos e práticas” (CHAUI, 2008, p. 64). Desse modo, como atividade social, a cultura se materializa ou objetiviza em obras de pensamento e de arte – literatura, música, dança e artes visuais –, na forma de religiosidade, de habitação, no vestuário, na culinária, no lazer e nos jogos etc.

Contudo, é importante lembrar que em decorrência de vivermos numa sociedade de classes, pluriétnica e multirracial, a cultura apresenta-se de modo diferenciado, sendo, portanto, um campo estratégico para a luta pela hegemonia e contra-hegemonia política, seja ela nacional ou transnacional e globalizada. Assim, diferentes grupos e movimentos sociais podem produzir culturas periféricas e subalternas, embora não deixem de se relacionar



tanto na sua produção quanto no consumo com a cultura hegemônica, especialmente estabelecida pelas relações do Estado com a indústria cultural.⁹ Hall (2013b) insiste em dizer que a cultura negra é uma “marca de diferença dentro das formas da cultura popular – que são, por definição, contraditórias e, portanto, aparecem como impuras e ameaçadas pela cooptação ou exclusão” (p. 382, grifo do autor). Isso porque as formas como a cultura popular foi pensada tradicionalmente servem de modelo para a compreensão da cultura negra, no sentido de que permanecem sendo formas culturais que se relacionam dos mesmos modos com a cultura dominante, isto é, pelo embate e consentimento com as formas culturais hegemônicas. Mais do que isso, boa parte das práticas culturais intituladas de populares podem também ser identificadas como culturas negras, especialmente no Brasil, em que as identificações étnico-raciais facilmente transitam para identificações de classe (GUIMARÃES, 2009).

Uma vez que a branquitude é um lugar estrutural de privilégio nas sociedades marcadas pela dominação racial, vale a pena considerar de que modo os brancos circulam no seio de uma cultura negra. Considerando que a cultura negra não é um terreno independente da cultura hegemônica e que, muito pelo contrário, é um campo disputado pelos interesses das políticas culturais, vale a pena pensar como que, do ponto de vista dos sujeitos históricos brancos, se dá a aproximação com a cultura negra, que efeitos isso produz no plano subjetivo e político, no sentido de tornar possível ou não a visão crítica a respeito dos privilégios dados à sua identidade racial.

Os estudos críticos da branquitude como uma construção conceitual específica nasceram na década de 90, especialmente nos Estados Unidos. Entretanto, pode-se dizer que são devedores do terreno propício criado ao longo do século XX por intelectuais e militantes negros, pelas lutas anticolonialistas, pelos estudos culturais, pelo movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e pelo pós-colonialismo (SCHUCMAN, 2012).

Entre as produções intelectuais, destacamos as obras de Fanon (2005; 2008), os estudos posteriores de Said (2011) como fundamentais para se pensar a relação extensa e densa entre o colonialismo e o racismo. Nesses estudos, houve a problematização da construção do olhar do mundo ocidental, branco e europeu sobre aquelas etnias, culturas e raças consideradas

diferentes: os negros, os árabes, os indígenas, os aborígenes e os indianos; em suma, sempre sobre esse outro que o empreendimento do colonialismo tangencia, olha e dirige o seu poder. Bem, esses autores trataram de apontar para o modo como aquele que exerce o poder colonial não é nem neutro nem tampouco invisível. Longe disso, o poder colonial merece ser explicitado de diferentes maneiras, mas especialmente no que se refere ao modo como construiu, a partir de múltiplas formas – pela exploração econômica e política, mas também pela construção cultural de olhares e narrativas privilegiadas material e simbolicamente –, o racismo sobre o território e sobre os sujeitos colonizados que o ocupam no mundo colonial. Ora, o poder colonial assim evidenciado, posto na figura do branco europeu – uma vez que o colonialismo foi o modo que as nações europeias encontraram para avançar seu poder econômico e simbólico sobre as Américas, Ásia ou África, independente das diferentes razões históricas que as endereçaram para isso –, era dotado de raça, etnia, gênero, classe e nação (GROSFOGUEL, 2008).

Foi desse modo que os autores firmaram outras narrativas sobre a história da colonização, fazendo aquilo que Benjamin chamava de história a contrapelo (BENJAMIN, 1994). E, mais do que trazer outra narrativa, eles apontaram para o modo como aquelas narrativas oficiais e suas estratégias de intervenção não passavam de formas simbólicas de colonização do pensamento, da imaginação, da percepção e memória dos chamados colonizados.

Seja quando Fanon escreve sobre “A experiência vivida do negro” (2008), desconstruindo a naturalidade da lógica do olhar do branco sobre o negro e apontando que a constituição do ser é marcada historicamente pelo colonialismo, seja quando Said escreve sobre como a literatura colonial construiu o orientalismo, isto é, um território de saber e consequentemente de poder sobre o Oriente, fixando e reificando a experiência com esse outro pelo advento da dominação colonial, o que se põe em jogo são giros discursivos importantes, em que os sujeitos que normalmente são objeto do conhecimento do discurso colonial tornam-se produtores de uma nova narrativa, capaz de denunciar o modo como esse discurso constitui as visões que temos sobre etnia, raça e culturas não brancas.

O campo de estudos críticos da branquitude seguiu um rumo semelhante ao desses



intelectuais e ativistas, entre outros, procurando apontar para o fato de que o estudo das relações raciais não se restringe ao negro. Ao contrário, trata-se de mostrar criticamente como se construiu a ideia de que falar de raça é falar do negro, e, conseqüentemente, dirigir os olhares para a invisibilidade da categoria racial branca nos estudos das relações raciais. Ao fazer isso, obrigou-se a pensar o branco como categoria privilegiada simbólica e materialmente nas relações de desigualdade postas entre brancos e negros pelo colonialismo e sustentadas permanentemente por uma colonialidade global.

Ora, os discursos e práticas colonialistas ligados a uma geopolítica norte-europeia, branca e patriarcal não acabaram com as lutas pela emancipação nacional e com o fim da administração colonial e suas estruturas político-econômicas. Ainda que o colonialismo tenha acabado, a colonialidade global permanece, pois “continuamos a viver sob a mesma matriz de poder colonial”, isto é, “a rude exploração e dominação europeias/euro-americanas” (GLOSFOGUEL, 2008, p. 126).

Sendo assim, os estudos críticos da branquitude focaram na definição do que seria, no interior das concepções sobre raça presentes nas sociedades colonizadas ou colonialistas, o significado social e político da identidade branca. A identidade racial deve ser compreendida como:

[...] um sentimento de identidade coletiva ou grupal, baseado em uma percepção de um compartilhamento de uma herança racial comum com um grupo racial particular. Trata-se de um sistema de crenças, que se desenvolve como reação a diferenciais percebidos no pertencimento a grupos raciais (HELMS, 1990, p. 3, tradução nossa).

Já se sabe que o branco possui um lugar de privilégio material e simbólico, uma hegemonia que se dá em termos de práticas e discursos que criam a normatividade, naturalidade e invisibilidade de sua posição de dominação sobre o outro, bastante visível em categorias estereotipadas, como “o negro”, “o árabe”, “o indígena”, em suma todos os colonizados.

A produção discursiva colonial sempre se dirigiu pela definição, desvelamento, controle e manipulação do outro, utilizando-se da fixação a partir do preconceito e do estereótipo: “o negro”, “o indígena”, “o latino”, “o árabe” ou “o oriental”. A alteridade

desses outros desliza entre os significantes de raça, cor, etnia ou cultura tal como na branquitude, uma vez que os termos raciais são relativos um ao outro, necessitam um do outro para se definirem. E estão todos atados ao empreendimento da colonialidade por definição.

Assim, a identidade coletiva de brancos e não brancos é sempre posicional e relacional, pensada no jogo das relações e fronteiras sociais, culturais e históricas (SCHUCMAN, 2010). A branquitude carrega, por essa razão, “uma posição assimétrica em relação aos outros termos raciais e culturais” (FRANKENBERG, 2004, p. 311).

Porém, falar em branquitude como os sentidos dados à identidade branca significa reunir e agregar uma série de outros planos e eixos de poder à brancura da pele, especialmente, classe e nação. A hegemonia branca ou, como ficou conhecida conceitualmente, a supremacia racial branca transita entre as categorias de classe social dominante e de nação no sentido étnico. Ora, americanos são sempre imaginados como brancos, embora seja uma sociedade pluriétnica e multirracial, e quando se pensa em classes sociais dominantes ou abastadas pensa-se imediatamente em uma cor associada a ela, a cor branca (FRANKENBERG, 2004).

Portanto, a branquitude deve ser pensada como a afirmação universal histórica, política, econômica e cultural construída pelo colonialismo e pela situação de colonialidade, em que os privilégios materiais e simbólicos possuem uma identidade racial. Assim, ser branco implica reunir uma série de características visíveis e invisíveis no discurso, dando a elas um grau de distinção, poder e privilégio. Essas características foram bem definidas por Liv Sovik (2004) ao falar da experiência brasileira:

[...] ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automáticos, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não exclui ter sangue negro (p. 366).⁷

Desse modo, falar em branquitude é propiciar a aparição de uma identidade que

⁷ Guimarães (2009) menciona “aqueles que apresentam graus variados de mestiçagem podem usufruir de acordo com seu grau de brancura (tanto cromática quanto cultural, posto que “branco” é um símbolo de europeidade), alguns dos privilégios reservados aos brancos” (p.51).



funciona por subterfúgios, aparece, exerce seu poder e novamente se esconde como uma categoria não marcada, invisível, aparentemente neutra. Porém, é tão e somente na fantasia dos brancos que a branquitude só pode ser uma categoria não marcada, invisível em que a visibilidade toda é dada ao outro. E é quando esse outro pode ser chamado a produzir discursos e práticas contra- hegemônicas que se torna evidente a presença da categoria da branquitude.

Como aponta Ruth Frankenberg (2004, p. 311):

[...] não é de admirar que parte do projeto de denominar a branquitude⁸ tenha resultado numa sequência mais ou menos assim: aparecer, autodenominar-se, violar, saquear, apropriar-se e tornar-se aparentemente invisível [...] Esse sistema de denominação e evasão poderia até ter funcionado, não fosse os colonizados estarem observando de perto o tempo todo, não fosse a realidade das diferenças dentro da branquitude e das resultantes disputas de fronteira para o ingresso nessa categoria e não fosse a existência de algumas pessoas de todas as raças que têm a mente, o coração e o espírito alertas.

Por sua vez, Edith Piza (2002) compreende a branquitude como o silenciamento sobre a raça do branco e denúncia da raça no outro. E é sobre esse silenciamento da raça branca que se torna importante falar, uma vez que a aparente neutralidade deve ser problematizada para que sejam questionadas as vantagens estruturais conquistadas por esse lugar. Assim, as reflexões sobre a categoria da branquitude fazem vê-la como uma porta de vidro, em que sua presença é bem real e exerce o poder de abrir ou barrar passagens, estar presente e, ao mesmo tempo, ser aparentemente invisível (PIZA, 2002).

Tanto as considerações de Edith Piza (2002) como as de Ruth Frankenberg (2004) trazem aspectos interessantes para o esclarecimento do conceito, mas, sobretudo, para a descrição fenomênica da branquitude, que merecem ser pensados no duplo jogo e movimento da aparição e desaparecimento no interior do processo histórico. Vale a pena lembrar que a branquitude, embora possa ter uma fenomenologia que pode ser generalizada e universalizada, deve ser estudada em cada contexto específico (FRANKENBERG, 2004;

⁸ No Brasil, na importante publicação de Vron Ware (2004), que reúne os grandes autores que pesquisam branquitude, esta foi traduzida como branquidade. Neste trabalho, os dois termos estão sendo usados por nós com o mesmo sentido. Mais tarde, a pesquisadora Edith Piza procurou diferenciar branquidade e branquitude, conceituando o primeiro como a identidade branca irrefletida e racista e a segunda como o movimento de luta contra o racismo feito por brancos (PIZA, 2005). Preferimos manter o uso do termo branquitude e acrescentar a palavra crítico para apontar quando se trata de fazer uma crítica à supremacia racial branca.

SOVIK, 2004).

É dessa forma que se torna necessário marcar a branquitude em suas aparições e igualmente pensar sobre as circunstâncias de sua invisibilidade. Ruth Frankenberg (2004) propõe oito pontos que foram abstraídos a partir de descrições fenomênicas, originando a elaboração conceitual sobre a branquitude e que podem, em linhas gerais e considerando-se suas singularidades, ser encontrados nas sociedades estruturadas pela dominação. São eles:

- 1) A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial;
- 2) A branquitude é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais;
- 3) A branquitude é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas ou denominadas como nacionais ou normativas em vez de especificamente raciais;
- 4) A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe;
- 5) Muitas vezes, a inclusão na categoria *branco* é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteira da própria categoria;
- 6) Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos. Estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam;
- 7) A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais. Além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis;
- 8) O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esses e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313).

4. Da encruza de São Benedito para a encruza de Camus

Foi desde esse caminho percorrido na tese que retomamos assim a análise do conto “A pedra que cresce”, de Albert Camus, escritor, dramaturgo e crítico literário,



estabelecendo assim um diálogo entre a crítica literária de Alfredo Bosi, a ética da comunhão de destino sugerida por Ecléa Bosi e a crítica da branquitude. Nossa releitura do conto partiu, no princípio, do ensaio crítico realizado por Alfredo Bosi “Camus na festa de Bom Jesus”, em seu livro *Literatura e Resistência* (2002). A partir da leitura esmiuçada do texto, Bosi sugere que Camus e seu personagem D’Arrast alcançaram, na convivência permeada pela cultura popular, uma ética da existência fortemente apoiada na solidariedade e na amizade entre os diferentes e desiguais: de um lado, o estrangeiro, francês, branco, e de outro, o cozinheiro, negro e todos os outros negros, os mais pobres da vila. A gravidade da existência humana encontra trajeto e possibilidade de superação e, portanto, de sentido e resistência ao absurdo na solidariedade.

Escreve Bosi (2002, p. 161, grifo do autor):

Entre o ato gratuito, tal como pensara Gide (uma obsessão do primeiro Camus), e o estoicismo sem Deus, que não pode, contudo, ignorar a irrupção do *ethos* cristão, é possível definir a perspectiva que rege este conto como *a busca de uma nova forma de vida na qual o sentido resulte da pura solidariedade*.

Assim, Bosi (2002) retoma os conceitos de gravidade e graça de Simone Weil (BOSI, 1996), entendendo gravidade como a condição humana de sofrimento político-existencial e a graça como a possibilidade de que o milagre e o alívio ao sofrimento não nasça de relações hierárquicas e verticais entre o divino e o humano, mas que brote do calor e da solidariedade das relações humanas horizontais, isto é, entre iguais. Ele completa, dizendo:

No mulato penitente a graça levava à gratidão, pois era uma relação vertical com a divindade benfazeja. No estrangeiro, a graça se cumpre horizontalmente: é a hora de abertura à transcendência do outro, semelhante e próximo, apesar de tantas diferenças: de nação, de raça, de classe, de profissão, de cultura enfim (BOSI, 2002, p. 161).

Como já dissemos anteriormente, a análise do conto tomou outro rumo no caminho da tese. Naquele momento, tínhamos impressões e perguntas sugeridas pela leitura minuciosa do conto, suas relações com a passagem de Camus pelo Brasil e com sua obra *Diário de viagem* e a interpretação de Bosi, que só encontraram um caminho para sua afirmação pelos passos definitivamente abertos e sugeridos por Said (2011), em *Cultura e imperialismo*. Nessa obra, Said dedica-se a explorar as relações entre a produção literária de Camus e o

modo como elas refletem, exercem e consolidam o imperialismo francês e suas relações coloniais. Ele diz:

Camus é de particular importância na tremenda turbulência colonial do esforço de descolonização francesa no século XX. É uma figura imperial bastante tardia, que não só sobreviveu ao auge do império, mas permanece ainda hoje como escritor “universalista” com raízes num colonialismo agora esquecido (SAID, 2011, p. 275).

Said (2011) denuncia com sua análise o modo como Camus persiste sendo considerado um autor que apesar – e pelo fato mesmo – de ser argelino, foi vastamente considerado pela crítica como um escritor de renome mundial, dotado de um humanismo universal, por tratar de experiências e de angústias existenciais, descrevendo o drama interior provocado pela “consciência ocidental do mundo não ocidental” (p. 277).

De nosso lado, procuramos apontar, a partir da análise minuciosa de certos aspectos do conto, o modo como Camus constrói a relação de D’Arrast em especial com os negros da cidade provinciana de Iguape, em São Paulo. Mas não só isso, como dissemos, o encontro com os estudos críticos da branquitude a partir dos estudos culturais, da psicologia social do racismo, da sociologia e historiografia brasileiras nos permitiram observar a própria branquitude presente entre parte dos intelectuais uspeanos. Mesmo autores como Alfredo Bosi e Ecléa Bosi de larga perspectiva fenomenológica, materialista histórica e humanista pode se notar a invisibilidade da tematização das desigualdades raciais como tal, sendo estas nomeadas como sociais ou culturais, mas, mais do que isso, uma compreensão que invisibiliza a violência do racismo na compreensão inferiorizada dos corpos e existências negras e suas epistemes.

A interpretação de Bosi (2002) termina por considerar apenas como libertação o gesto de D’Arrast, ao fundar com a pedra uma pura solidariedade entre os homens, não mais apoiada na hierarquia da graça divina e sim na amizade. Bosi (2002) termina sua análise do conto, dizendo: “Descruzar os braços. Enfrentar o peso da necessidade. Ajudar livremente o outro. Sentar-se com a gente. Que mais bela experiência poderia ter vivido em nossa vila caiçara e colonial o estrangeiro inventado pelo escritor resistente Camus?” (p. 162).

Todo o nosso empenho foi em mostrar como esse lugar social está presente, até



mesmo nos momentos de sua pretensa invisibilidade. Ora, como não deixar de ver o racismo cultural se reproduzir novamente no momento derradeiro do conto, quando D'Arrast decide pelo destino da promessa do cozinheiro? Aquilo que aparece como libertação não sugere novamente a forma usual do colonialismo e da colonialidade exercerem seu poder sobre as formas de conhecimento, cultura e religiosidade negras e periféricas? D'Arrast, nesse sentido, exerce sua branquitude pondo uma pedra, recalçando, afundando, escondendo, interrompendo outras epistemes. Contudo, a iniciativa libertadora do gesto pode facilmente se esvaír em novos sentidos aprisionantes. O negro sofre a opressão. O branco salva da opressão. A reunião de D'Arrast ao sofrimento negro, carregando em seus ombros a pedra, pode vir como uma redenção, com a qual o conto de Camus permite que leitor se identifique. O redentor, ao libertar o cozinheiro e todos os que estão ao seu lado, pode criar uma nova idolatria e assumir franca postura de soberba pela sua liderança. Uma imagem deveras comum que os sentidos libertadores estejam marcados de identidades sociais tão associadas à branquitude e ao discurso colonial: uma nacionalidade, um gênero e uma raça.

De certo modo, a continuidade do conto acirra essa ideia pelo modo como o gesto enche D'Arrast de poder, a ponto de decidir o destino da pedra, “dando uma guinada para a esquerda” (grifo nosso). A branquitude resvala nesse gesto. Somente desse lugar social de homem, francês, europeu e branco alguém poderia invadir com tamanha violência a habitação dos negros, atirando ao chão a pedra no meio do cômodo. A narrativa de Camus sugere novamente a “natureza” racial na complacência, no consentimento e na subalternidade dos negros, mesmo debaixo de tamanho gesto violento. Eles até mesmo o convidam a partilhar. Seria no mínimo curioso imaginar quais outros sentidos poderíamos apreender caso tal gesto “libertador” e “solidário” fosse feito por um negro numa moradia branca?

A compreensão bosiana forjada no seio do catolicismo e altamente elogiosa da dimensão da cultura popular não deixa de apresentar uma visão hierarquizada e favorável ao processo da colonização. Ao ver graça e solidariedade ali onde houve violência colonial e exercício da branquitude, sua visão contribui para refundar ou atualizar o mesmo esconderijo da branquitude paulistana no pensamento universitário.

Chama a atenção como na universidade durante o exame de qualificação a dimensão do racismo estrutural não fosse trazida como ponto de partida para se pensar a possibilidade de comunhão entre brancos e negros. Segundo as investigações de Priscila Elisabete da Silva (2015), a Universidade de São Paulo forjada como projeto de elite político-econômica e cultural branca no início do século XX tinha como preocupação a formação da nação brasileira, a partir da discussão sobre a constituição do seu povo e cultura. Os intelectuais que construíram a Universidade tinham como ideal o branqueamento da população brasileira, como saída e possibilidade da construção da nação; contudo em razão do tema raça ter sido banida do vocabulário pela invalidade da sua existência científica, passou a constar de maneira escamoteada por uma certa visão de classe, elite ou cultura, sendo nomeada de maneira metafórica em termos de doença, saúde ou cultura. A hierarquização social/racial assim foi exercida na produção de conhecimento na USP, não aprofundando ou difundindo a produção crítica da sociologia brasileira às desigualdades sociais/raciais. (p.335-336)

Que os espaços e territórios culturais e religiosos negros pouco tematizem a dimensão da desigualdade racial possa ser compreendido como o efeito da ideologia da democracia racial brasileira como estratégia para a apropriação da cultura negra por brancos, ou dizendo de maneira mais evidente, a presença do racismo estrutural também no acesso aos bens culturais existentes pode se compreender as razões visto que não tem como objetivo a produção de conhecimento científico e crítico e já exercem sua resistência grande em relação ao epistemicídio produzido pelo advento da colonização. (SANTOS, 2009)

A encruzilhada posta em meu percurso de pesquisa por São Benedito trouxe à tona os caminhos que se pode seguir e as consequências político-éticas dessas escolhas. Mas essas escolhas se dão num território de possibilidades históricas constituídas. O cruzo entre academia e capoeira angola me fez rever as hipóteses e perspectivas de análise iniciais, não de modo a inteiramente descartá-las, mas as mediando por outras perspectivas. A encruzilhada de São Benedito nos colocou diante desses tensionamentos também.

Assim, notamos que é por meio de muitos subterfúgios que a branquitude se sustenta como lugar racial de privilégios. Portanto, a postura crítica à branquitude, de tornar visível suas formas de exercício, não tem fim e se baseia numa autocrítica, exame e vigilância



permanentes. Diz Ruth Frankenberg (2004): “Embora a transformação inicial tenha tido as proporções de um terremoto, há sempre espaço para outro temor subsequente ao abalo principal, há sempre necessidade de um novo despertar. O antirracismo branco talvez seja uma postura que requer vigilância pela vida afora” (p. 314).

Sendo assim, nenhuma prova de ingresso é definitiva e decisiva para se constituir uma comunhão de destino definitiva e inquestionável. As provas de ingresso e de participação na luta contra a desigualdade racial nunca terminam. Elas são continuamente renovadas a partir das relações atuais entre brancas/os e negras/os, fazendo com que a crítica à branquitude seja uma atitude que deva ser perseguida ao longo da vida, pois as formas de seu exercício são diversas e no mesmo número direto que as expressões do racismo (FRANKENBERG, 2004).

Por outro lado, isso abre novas interrogações. Como nos colocarmos nesse território ao lado das/os negras/os na luta antirracista, sem com isso recair novamente na soberba da supremacia racial branca, determinando o que, como e quando deve ser a luta das/os negras/os nesses territórios?

Pôr a pedra sobre os ombros, como D'Arrast o fez, eis a imagem que talvez sirva, ao menos, para pensarmos o peso e a responsabilidade da crítica à branquitude, sem, porém, decidirmos qual será o seu destino.

Referências

- BALAGUER, Gabriela. **Exercícios da branquitude: o estrangeiro, os brasileiros e os angoleiros**. Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas vol. I. Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENTO, Maria Aparecida S. Branqueamento e Branquitude no Brasil. *In*: CARONE, I; BENTO, M. A. S. **Psicologia Social do racismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p.25-58.
- BENTO, Maria Aparecida S. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. *In*: CARONE, I; BENTO, M. A. S. **Psicologia Social do racismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 147-162.
- BHABHA, Homi. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BOSI, Alfredo. **Literatura e Resistência**. São Paulo: Companhia das letras, 2002.



BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMUS, Albert. **Diário de viagem**. 2 ed Rio de Janeiro, Record, 1978.

CAMUS, Albert. **O exílio e o reino**. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 1957.

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. Crítica y emancipación. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**. Ano 1, n. 1, jun. 2008, p. 53-76. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

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

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

FRANKENBERG, Ruth **White women, race matters: the social construction of whiteness**. Minneapolis: University of Minesota Press, 2005.

GONÇALVES FILHO, José. M. Problemas de método em Psicologia Social: algumas notas sobre a humilhação política e o pesquisador participante. In: Bock, A. M. B. **Psicologia e Compromisso Social**. 2º edição. São Paulo: Cortez, 2005. p.193-240.

GROSFOGUEL, Ramón. Para 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, março, p. 115-147, 2008. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/697>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

GUIMARÃES, Antonio Sergio. A. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra? In: **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013b.

HELMS, Janet. **Black and White racial identity: theory, research and practice**. Westport: Greenwood press, 1990.

MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil. In: SCHWARCZ, L. M. (org) **Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: EDUSP; Estação Ciência, 1996. p.179-193.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3 ed Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PIZA, E. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, I; BENTO, M. A. S. **Psicologia Social do racismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 59-90.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



SANTOS, Boaventura de S.; MENEZES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, B. de S.; MENEZES, M. P. (orgs) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHUCMAN, Lia. V. Racismo e antirracismo. **Psicologia Política**. São Paulo, Vol. 10. n° 19, jan.-jun, p.41-55, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2010000100005>. Acesso em: 22 jun. 2017.

SCHUCMAN, Lia. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia e Sociedade**. Vol. 26, n. 1, 2014, p.83-94. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n1/10.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

SCHUCMAN, Lia. **Entre o “encardido”, o branco e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012 . 160 f. Tese (doutorado em Programa de Pós- Graduação em Psicologia. Ará de concentração: Psicologia Social) Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Priscila Elisabete da. **Um projeto civilizatório e regenerador: análise sobre raça no projeto da Universidade de São Paulo**. (1900-1940) (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo: s/n, 2015.

SILVA, Vagner. G. da ; AMARAL, Rita. de C. A cor do axé. Brancos e negros no candomblé em São Paulo. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, vol. 25, p.99-124, 1993

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

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



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 30 de outubro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 01 de novembro de 2021.