

Branquitude e Negritude: variações identitárias

João Pedro Monteiro

Saiu recentemente da nossa produção aqui da casa o novo livro da Lilia Schwarcz, *Imagens da branquitude*. O livro procura escavar das representações visuais da nossa arte as formas de ver que contribuíram para a naturalização da estrutura racista de privilégio branco da sociedade brasileira. É um impressionante compêndio que mobiliza e articula um arsenal histórico, sociológico, antropológico, filosófico e estético com o objetivo de revelar a produção dos sentidos de superioridade racial branca das formas de representações visuais brasileiras, suas consequências e permanências, principalmente a partir dos efeitos de significação normativos produzidos por meio do projeto estético de construção do nacional. Trata-se, em suma, de (mais) um esforço para demonstrar a existência de um projeto imaginário-discursivo branco como parte de uma estratégia mais geral de manutenção de privilégios de um certo grupo social, a branquitude.

Mas o que é a branquitude? — conceito que não devemos tomar nada ingenuamente, ainda mais tendo em vista como circulam os discursos ao redor da raça por aí. Segundo a autora, a branquitude se define por ser “um sistema internalizado de privilégios materiais e simbólicos que se ancora no passado mas exerce suas prerrogativas no presente” e que “tem como consequência social a manutenção de monopólios sociais e a perpetuação no poder”. Este processo é internalizado pelos sujeitos brancos através da concepção do mérito, o que apaga a possibilidade de autorrepresentação pelo sujeito branco da sua condição social, porque a reduz ao seu indivíduo. Nesse sentido, “enquanto representação social, conforma uma sorte de ‘invisibilidade’ que não gera reflexão sobre si. Transforma-se, pois, na norma que não precisa ser nomeada, que classifica e estuda os ‘outros’, e que, não obstante, não é classificada — uma forma confortável de ser e estar na sociedade.” Esta norma que não se nomeia e que garante o conforto ontológico deste grupo social depende não apenas de uma invisibilização externa desta forma de controle — que, segundo a autora, é a marca central de todo poder — mas também uma autoinvisibilização da sua posição social, confundindo-se com a posição do *humano em geral*, negando até o absoluto sua condição de ser determinado por uma particularidade histórica e social. É de se notar que, para a autora, aquela estratégia

de manutenção de privilégios não ocorre de modo [necessariamente] consciente aos membros deste grupo. Pelo menos não *enquanto dominação racial*, posto que os membros desse grupo não se identificam, segundo a autora, por meio desta categoria. O crime é tão perfeito que nem mesmo seus próprios perpetradores são capazes de percebê-lo, dada a extensão de seu processo de invisibilização. Assim, “é possível dizer, pois, que subsiste uma sorte de pacto social implícito, produzido e reproduzido por uma série de registros visuais. — Espécie de contrato pautado numa ‘amnésia social’, que faz com que confiemos nas imagens, mais do que na própria realidade.” *Amnésia social*, isto é, a produção de “‘ignorância epistêmica’ sobre o racismo, na forma de uma linguagem abstrata e pretensamente universal”, linguagem que visa justificar teoricamente o racismo e que está presente nas formas de ver pressupostas nas representações visuais que a professora analisará extensamente demonstrando que são elas que lhes darão a chave de seu sentido.

O objetivo de Lilia é o de demonstrar que a branquitude é mais um lugar social e para isso a autora faz referência ao caráter *relacional* da categoria: trata-se de repor este sujeito que se pretende universal como mais um dos particulares no tecido das relações sociais e, portanto, de reconhecer que ele se define por meio da sua relação com os outros participantes da rede. Mas *como* é que ele se relaciona? A recuperação pela autora do argumento histórico do colonialismo visa demonstrar que esta relação se configura necessariamente como uma relação de dominação total do Outro que, por sua vez, se apresenta formalmente ao pensamento branco enquanto uma relação entre sujeito absoluto — cuja hierarquia é meramente pressuposta e é efeito do egocentrismo particular de sua cultura — e o seu objeto de dominação. Contudo, o seu Outro não se apresenta historicamente como mero objeto, mas como outro sujeito. A operação da branquitude consiste em se colocar numa relação de negação prática, que busca ser absoluta, da subjetividade deste Outro, para então produzi-lo enquanto um objeto dominado. Dominação de dupla face: tanto no pensamento, como objeto de análise, quanto na prática, como objeto da violência colonial. Então, como fórmula geral, pode-se compreender que é na medida em que a branquitude é capaz de objetificar o outro é que ela pode afirmar sua identidade enquanto sujeito absoluto, se reconhecendo enquanto sujeito único por meio da posição do seu Outro como Objeto *para si*. O Outro é, nesta medida, “simultaneamente invisível como sujeito e exposto como objeto”¹.

A amnésia social a que a autora alude se refere ao esquecimento do conteúdo histórico violento que dá o sentido real desta relação, o esquecimento de que foi a escravidão e o

¹ Mombaça, Jota. Redistribuição da violência

colonialismo como processos de dominação que, por sua vez, dependeram de múltiplas práticas de violência constantes e brutalizantes com vistas à obliteração subjetiva do Outro que produziu o lugar social do qual o branco faz parte enquanto branquitude. Esquecimento que, por sua vez, dependeu de inverter o ato de dominação do outro em uma submissão natural ou essencial daqueles a que a ela foram submetidos, apagando a violência a posteriori, porque reconstrói a submissão como um pressuposto natural de seu Outro, o que constitui um dos axiomas da racialidade. Esse esquecimento é atualizado no pensamento da branquitude por meio da construção de uma imagem da história enquanto uma evolução natural em direção à perfeição, o que, por sua vez, justifica todos os fatos históricos como expressões desse desenvolvimento “humano” — ou, o que se revela pelo ponto de vista articulado pela autora: trata-se de reconhecer como “históricos” apenas aqueles fatos que expressam o desenvolvimento da branquitude em direção à dominação total dos seus Outros. Por conseguinte, a dominação dos seus outros expressa ora integração deles ao processo da evolução humana, na sua versão menos violenta, ora a limpeza de caminho necessária para garantir esta evolução, na sua versão mais violenta. Seja como for, o correlato imagético disso são as representações estratégicas que visam apresenta a beleza da harmonia natural alcançada a cada novo passo evolutivo dado pelo branco em direção à submissão de seus Outros. Revela-se então o sentido pelo qual se diz que o branco não pode se confundir com os racializados por ele: isso se dá porque, para o branco, estes são determinados por natureza a serem seus objetos. O sujeito branco é então aquele que imagina ser o Outro de seu Outro, se reconhecendo apenas por meio desta relação infinita de negação (ou violência) que faz desaparecer a si mesmo enquanto uma parte da dinâmica ao naturalizá-la, dado que o seu olhar e suas imagens são desde já identificadas como o olhar essencial sobre o mundo.

Se o projeto da branquitude é o de construir e manter a amnésia social por meio da ignorância epistêmica sobre o racismo — que funciona por meio da promoção da confusão entre a realidade da dominação e as imagens de naturalização da superioridade racial — de que maneira é possível resistir a esta estratégia de dominação uma vez que as imagens e suas lógicas se tornam hegemônicas? A resposta que Lilia encontra está na emergência da negritude, que se define pelas estratégias de autoafirmação do negro no interior da dominação da branquitude. Ao que nos parece, a autora compreende esta auto-afirmação negra como expressão da insurreição dos saberes sujeitados pela branquitude. Relembremos que, para Foucault, este conceito visa descrever aqueles saberes cuja validação não mais dependem de metanarrativas centralizadoras mas que, pelo contrário, surgem já em tensão com a possibilidade de redução à unidade conceitual, críticas particulares cuja particularidade (pelo

menos na aposta do autor) possibilitam as reviravoltas do saber constituído e legitimado pelas instituições. Assim, o fundamental não é determinar o que é a branquitude, como para reduzi-la a um corolário do qual se deriva a fonte central de seu poder se desdobrando em um sistema unificado, mas sim determinar quais são os dispositivos de poder que ela exerce na sociedade, destrinchar desses dispositivos seus mecanismos e efeitos, isto é, suas *funcionalidades* enquanto dispositivos de dominação. Vemos dessa forma que a ‘branquitude’ não é tomada por Lilia propriamente como uma identidade social, porque carece justamente do autorreconhecimento do grupo a esta identidade, mas se configura em seu texto como uma *posição social marcada*: “um fenômeno histórico vivido, subjetiva e internamente, de maneira mais ou menos consciente, pelo grupo social que **é assim externamente definido**”. Essa externalidade do ato de definição é precisamente aquilo no que essa categoria de marcação se distingue da negritude porque, nas palavras da autora, “a negritude se refere a um movimento social de autoafirmação; já a branquitude reluta em aceitar essa titulação que remete à especificidade de seu lugar social.” Assim, a branquitude é para autora uma categoria analítica: “uma *ferramenta teórica* que permite *racializar* as subjetividades brancas, revelando estratégias, hábitos, costumes, representações que resultam não só numa sorte de identidade ‘neutra’ como na naturalização de um lugar social.” A insurreição da negritude se define, então, pela negação da pretensa universalidade, através da repetição simbólica do gesto violento da objetificação do outro cometido uma vez pelo branco mas agora agenciado simbolicamente pelo negro. Essa marcação funciona, como vimos, como um dispositivo de auto-afirmação identitária dos particulares, neste caso, agora, como auto-afirmação do negro em relação ao branco: desse modo é o gesto passado do branco que volta-se agora contra o branco, que é objetificado pelo negro enquanto participante de mais um locus social a ser investigado, o locus social da branquitude². Vê-se como dessa forma já caímos no discurso foucaultiano da guerra das raças como contra-história, nos cercando, é claro, contra a possibilidade da sua reversão biologizante, mas reservando para nós uma “maneira (...) de estabelecer *apenas* os usos do discurso num certo período” o que nos possibilita,

² “Finalmente, cumpre responder às críticas que denunciam os ativismos do lugar de fala como violentos por reproduzirem as ferramentas de marcação dos sujeitos conforme suas posições no diagrama socialmente estabelecido pelas lógicas do mundo como o conhecemos. Não me interessa nesse ponto afirmar a não-violência desses ativismos, *mas situá-la em relação à violência primordial à qual eles confrontam*. Com isso quero dizer que os ativismos do lugar de fala estão operando *um movimento denso de redistribuição da violência, o que significa que, ao marcar o não marcado, estamos fazendo com que o modo como a violência foi socialmente distribuída seja bagunçado, projetando sobre as posições até então isentas dessas marcas e, portanto, desigualmente inscritas como parte privilegiada do mundo como o conhecemos, a responsabilidade de confrontar a violência que dá forma a seu conforto ontológico*” (Mombaça, 2017).

reversamente, empunhá-los como armas epistemológicas para redistribuir simbolicamente a violência, na expressão de Jota Mombaça.

A aposta de Lilia é no reconhecimento por parte do branco de que, por um lado, a participação dele e do negro na história se deram por meio da posição de cada um em seu locus social, o que pode produzir *nele* a consciência da violência que condicionou a assimetria da relação atual entre estes particulares. Por outro lado, instaura-se uma tensão intencional por meio da violência que envolve o próprio ato de marcação, porque, além de tomar do branco a posse absoluta em relação ao discurso histórico, revela que sua pretensão de universalidade é um efeito da violência por ele cometida no passado, violência que agora, simbolicamente volta-se contra ele no presente e por ele é sentida no ato de ser marcado, ato que inverte e inverte a potência da polarização de poder normalizada. Daí, é claro, a resistência do branco para a qual Lilia chama tanta atenção: ela se dá justamente porque se representa simbolicamente a violência da marcação que, ao revelar à consciência branca o lugar social da violência do qual a branquitude se origina, tende ao questionamento dos privilégios sociais e ao reconhecimento das necessidades de seu outro. Trata-se, então de uma aposta na *conscientização do branco*, aposta parecida com a de Djamila Ribeiro em seu *Pequeno Manual Antirracista*, que termina seu último capítulo não apenas convidando todas as pessoas a serem antirracistas mas também distribuindo as tarefas: “Pessoas brancas *devem* se responsabilizar criticamente pelo sistema de opressão que as privilegia historicamente, produzindo desigualdades, e pessoas negras podem se conscientizar dos processos históricos para *não* reproduzi-los.” O esforço de Lilia em escrever este livro é para mostrar a possibilidade e extensão do lugar social da branquitude em produzir essa conscientização, na medida em que se trata exatamente de uma reflexão branca sobre as estratégias simbólicas da própria branquitude para construir o seu lugar de privilégio.

Essa versão do lugar de fala construída por Djamila Ribeiro e agora magistralmente realizada por Lilia Schwarcz é a versão mais bem comportada e academicamente palatável daquela que foi construída por Jota Mombaça a partir de Walter Mignolo. Até aqui os desenvolvimentos são os mesmos, mas a pretensão de Mombaça excede ambas em radicalidade porque aposta numa redistribuição da violência não apenas simbólica, mas prática. Ao invés da denúncia da violência branca por meio de sua interpelação simbólica, a autora visa adensar a compreensão dos mecanismos de performance da violência (cis/hetero/)branca em direção à possibilidade de sua performance por aqueles que são compreendidos como os outros aos quais a violência é apontada. Para a autora, esse movimento imaginário desregula a gramática normativa da violência e permite a construção

de fantasias e imagens de violência *próprias* destes Outros que, para ser efetiva, conduz à reflexão sobre “os processos de reapropriação subalterna da violência, [para] saber reconhecer os modos como cada corpo elabora sua capacidade de autodefesa”. A aposta é fazer desdobrar a insurreição dos saberes sujeitados em *corpo-política*, conceito criado por Mignolo que visa descrever “as tecnologias decoloniais aplicadas a corpos que se dão conta que foram considerados menos humanos, no momento em que tomam consciência de que o ato mesmo de serem descritos como menos humanos era uma consideração inumana”. A mudança de paradigma proposta pela autora conduz então menos a uma denúncia da violência branca e mais à percepção de que esta violência é a condição de normalidade de um mundo cujas regras de funcionamento social foram historicamente construídas em função das lógicas coloniais. A negritude nesse sentido, não pode ser compreendida meramente como oposta à branquitude, mas é contra a própria lógica de inscrição e marcação dos corpos enquanto racializados ou racializáveis que se voltam as suas armas.

— *PARA CORRIGIR O PONTO: na verdade, neste momento ainda não se trata de se colocar meramente contra a lógica da inscrição. embora ela seja anunciada ao final como uma espécie de projeto utópico resta ainda uma aposta radical na (re)marcação dos corpos como ‘barricada’, maneira, me parece, talvez de apontar a distância entre a idealidade utópica e a dominação real. para que se alcançasse uma crítica propriamente dita da marcação racial precisaria fazer mais do que apontar sua violência constitutiva, seus mecanismos e efeitos de dominação, mas uma maneira (pelo menos abstrata) de produzir sua reversão interna. trataria-se de, como faz Fanon (e Clóvis Moura), — autor que, apesar de mobilizado, é invocado no momento mais abstrato do texto apenas para afirmar a grandiosidade do trabalho de crítica à colonialidade — negar a estrutura mesma da racialidade. aliás, deve-se apontar ainda, o argumento de que a destruição do colonial levaria a uma mera desorganização total dos códigos etc. move Fanon para uma posição anarquista que, me parece, casa muito pouco com os usos do marxismo e da psicanálise pelo autor.}*

A autora parafraseia a primeira parte dos Condenados da Terra de Fanon afirmando que “a descolonização é um projeto de desordem total, uma vez que tem como horizonte radical a destruição de todos os regimes, estruturas e efeitos políticos instaurados pela colonização”

porque, segundo ela, “a luta da descolonização é sempre uma luta pela *abolição do ponto de vista do colonizador* e, conseqüentemente, é uma luta pelo fim do mundo como o conhecemos”. Sob esta perspectiva, entendemos que a busca pela conscientização do branco através do ato de marcação ou interpelação que, como vimos, alcança tão-somente a redistribuição da violência simbólica, se configura como nada mais nada menos que uma forma comportada das barricadas possíveis de autodefesa contra a violência colonial — ou, na sua expressão, tratam-se de “uma das maneiras de lidar com o problema sem neutralizá-lo” — que, contudo, não têm a capacidade de transformação radical exigida para a superação do colonialismo (sua neutralização) porque se atém à mesma lógica definicional opositiva em variação identitária que é própria da textura do racial. Me parece que é justamente nesta linha de distinção que Clóvis Moura trabalha ao operar a diferenciação crítica entre *quilombismo* e *quilombagem* antes de desenvolver, afinal, a sua teoria da consciência radical negra mas que, como eu havia avisado no início, infelizmente não terei tempo de desenvolver. Muito obrigado (e desculpem).