



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Ângela Della Flora

A branquitude e seus atravessamentos no ethos de ítalos e teuto-brasileiros:
uma análise do fenômeno racial no Oeste Catarinense

Florianópolis
2024

Ângela Della Flora

**A branquitude e seus atravessamentos no ethos de ítalos e teuto-brasileiros:
uma análise do fenômeno racial no Oeste Catarinense**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Educação da Universidade Federal de Santa Catarina
como requisito parcial para a obtenção do título de
Doutora em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Joana Célia dos Passos
Coorientadora: Profa. Dra. Lia Vainer Schucman

Florianópolis
2024

DELLA FLORA, Ângela

A branquitude e seus atravessamentos no ethos de ítalos e teuto-brasileiros: uma análise do fenômeno racial no Oeste Catarinense / Ângela DELLA FLORA ; orientador, Joana Célia DOS PASSOS, coorientador, Lia V. SCHUCMAN, 2024.

141 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Branquitude. 3. Desigualdades raciais. 4. Memória social. 5. Oeste catarinense. I. DOS PASSOS, Joana Célia. II. SCHUCMAN, Lia V.. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.

Ângela Della Flora

**A branquitude e seus atravessamentos no ethos de ítalos e teuto-brasileiros:
uma análise do fenômeno racial no Oeste Catarinense**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 08 de maio de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Elison Antonio Paim, Dr.
UFSC

Prof^ª. Claudete Gomes Soares, Dra.
UFFS

Prof^ª. Renata Walesca de Sousa Pimenta, Dr^ª.
IFSC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Educação.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Dra. Joana Célia dos Passos
Orientadora

Florianópolis, 2024.

À minha mãe Maria e a meu pai Eusébio, que insistiram na vida, na gente, nas gentes, se fizeram resistência, coragem, amor, horizonte.

AGRADECIMENTOS

É hora de me despedir desta intensa travessia na qual mergulhei nos últimos anos. Fora longa, prazerosa, dolorosa, medrosa, de luta e de lutos. Um tempo de distopia onde precisamos parir a utopia para voltar a sonhar e esperar. E assim continua sendo...

Ao meu lado estiveram preciosas, valiosas pessoas que me acolheram, deram a mão e me ensinaram a caminhar e ler o mundo sob o prisma da raça, e, foi desta caminhada que nasceu esta tese. Tenho em mim, naquela que por hora sou, porque me tornei, um bocado delas, a grande maioria mulheres negras por quem tenho e nutro um valoroso apreço:

À minha orientadora professora Joana Célia Dos Passos, pessoa de muitos fazeres e lugares, a quem devo as primeiras provocações a este estudo, o convite a participar do Alteritas e, logo depois, viria a ser minha orientadora nesta jornada. Seu incentivo, comprometimento com a produção do conhecimento e expectativa no desenvolvimento deste trabalho foram sem igual, desde os primeiras conversas e orientações sugeriu o distanciamento sociológico necessário para análise da região que me era tão familiar. Caminhamos juntas para além do espaço acadêmico, nas lutas, nos movimentos da cidade em campanhas políticas. Obrigada por me ensinar a ler o mundo pelo viés do fenômeno racial.

À minha (segunda) orientadora e nem por isso menos importante, professora Lia Vainer Schucman que de amiga, contemporânea na graduação da UFSC virou minha orientadora. Neste caminhar revisitamos pessoas, lugares, histórias. E eu jamais imaginaria, naquele tempo de graduação, que ela orientaria meu trabalho de tese e se tornaria a psicóloga mais socióloga que eu conheci. Obrigada pela doação em meio aos tantos corres do trabalho na universidade aceitou ser a minha coorientadora dedicada, cuidadosa e comprometida com a produção do conhecimento.

Ao grupo de estudos e Pesquisas Alteritas que forneceu as bases ... e me ensinou a aprender com pessoas negras, professoras Maristela Campos, Jeane Santos Silva, Lindberge Junior, Carlos, Eduarda Gaudio, Larisse Picinin, Tatiane Bernardes, Jéssica Lins, Zâmbia Osório, Maria Zanela, Jô Capoeira, Fabiene Cunha, Ivanilde Ferreira que ouviram atentas e apontaram caminhos em nossos encontros de estudos e trocas, momentos primorosos de construção coletiva do conhecimento referenciado na prática dos feminismos negros insurgentes.

Aos professores da banca que generosamente me apontaram caminhos na qualificação do projeto e, agora, acolheram o convite para serem banca de avaliação, agradeço a agradável parceria.

Ao Programa de Pós-graduação em educação da UFSC, seus professores, aos TAEs da secretaria do PPGE.

Aos entrevistados que aceitaram participar desta pesquisa.

Aos amigos Gabriel Della Flora Morari, Larissa e Rafael pelo apoio técnico necessário na produção da tese

À Luciamarta, amiga que dedicou leitura atenta, cuidadosa fazendo as correções necessárias que imprimiram qualidade ao texto;

À amiga Heloísa que com seu conhecimento de bibliotecária fez as correções das referências e demais normas necessárias ao trabalho acadêmico;

À Tanise que chegou na UFSC e foi sendo grande companheira de trabalho e amizade;

À Lili, vinda de terras distantes se fez encontro e amizade no primeiro olhar.

Aos orientandos da Lia com quem também compartilhei dilemas, dúvidas, alegrias, encontros, inseguranças, risos;

Ao meu companheiro de vida Ivandro, pelo amor, presença, cuidado, trocas e reflexões sociológicas;

Ao meu amado filho Ernesto pela sua existência radical e bela que tanto me faz aprender e sonhar um outro mundo possível;

Aos meus pais Maria e Eusébio (*in memoriam*) que foram habitar outros mundos deixando saudades e um vazio imenso, mas orgulhosos da filha que me tornei.

Aos amigos, amigas e amigos que torceram por mim;

Aos irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas queridas que me acompanharam com sensibilidade e carinho.

À Maristela, Moacir, Murilo, Gabriel, Fauston, Ricardo e Luigi pela presença amorosa.

Por fim, digo que “fazer doutorado” é muito mais do que o documento que hora se apresenta, é sobre a pessoa que me transformei.

Quando lhe perguntam que significado a palavra “racismo” tem para ela, a intelectual americana Ruth Gilmore responde que racismo é a exposição de algumas populações a uma morte prematura. Essa definição funciona também para o machismo, a homofobia ou a transfobia, a dominação de classe e para todos os fenômenos de opressão social e política. Se considerarmos a política como governo de seres vivos por outros seres vivos e a existência de indivíduos dentro de uma comunidade que não escolheram, então política é a distinção entre populações com a vida sustentada, encorajada, protegida, e populações expostas à morte, à perseguição, ao assassinato (Édouard Louis, 2023, p. 9).

RESUMO

A branquitude se caracteriza como uma ideologia que assume e sustenta a superioridade de grupos brancos em face de populações racializadas. Em Santa Catarina um dos mitos que perpassa essa ideologia é a ideia de europeidade – um estado que se pretende branco e faz autoelogio à “Europa Brasileira”. Num recorte mais específico observamos uma situação sintomática no oeste catarinense, região interiorana onde tem relevo a economia agrícola baseada na pequena propriedade da terra: lá os povos originários e a população negra são definidos com o uso de termos como “caboclos”, “bugres”, “brasileiros”, amiúde com carga valorativa negativa, ao passo que os descendentes de europeus colonizadores do território se autodenominam positivamente como os “de origem”. Essa classificação é constitutiva da memória social da região e não é objeto de uma crítica sistemática quanto aos aspectos racistas que traz implícita e explicitamente. A partir dessa problemática o objetivo geral deste estudo foi compreender os elementos que produzem e sustentam a branquitude no Oeste de Santa Catarina, enquanto os específicos almejam a) situar como a ideologia da branquitude impacta na produção da memória social em contraste com outras identidades étnico-raciais da região; b) analisar como a raça é construída e quais elementos a modulam regionalmente; c) compreender de que forma as identidades brancas são representadas pela branquitude, suas hierarquias e possíveis fronteiras no interior de grupos brancos; d) identificar a construção da raça e do racismo no ethos ítalo e teuto brasileiros. A abordagem teórica articula o aporte da formação racial, a teoria crítica da raça e branquitude e a noção de campo-tema. Como estratégia de coleta de dados foram realizadas entrevistas semiestruturadas. Os resultados indicam que o ethos de ítalos e teuto-brasileiros oestinos é permeado por memórias e concepções acerca de etnia, cultura, família, trabalho e propriedade como recursos de sustentação da branquitude. Há predomínio sistemático das narrativas branco-centradas no que diz respeito à memória social regional, com especial ancoragem nos relatos a respeito dos feitos dos pioneiros no período da colonização. Também se percebeu que as noções de origem, sobrenome, cultura e etnia são mobilizadas de forma intercambiável e servem como sucedâneas de raça, que é tida como uma definição publicamente menos aceitável; neste ponto, entende-se que no lócus estudado acaba por ocorrer um escamoteamento que serve à interdição da crítica e autocrítica a respeito do racismo.

Palavras-chave: Branquitude; Desigualdades raciais; Memória social; Oeste catarinense;

ABSTRACT

The whiteness is characterized as an ideology that assumes and sustains the superiority of white groups in the face of racialized populations. In Santa Catarina, one of the myths that permeates this ideology is the idea of Europeanness – a state that claims to be white and praises “Brazilian Europe”. In a more specific perspective, we observe a symptomatic situation in the west of Santa Catarina, a region in the countryside where the agricultural economy based on small land ownership is prominent: there the original peoples and the black population are defined using terms such as “caboclos”, “bugres”, “Brazilians”, often with a negative value, while the descendants of Europeans who colonized the territory positively define themselves as those “of origin”. This classification is constitutive of the region’s social memory and is not the object of systematic criticism regarding the racist aspects it implicitly and explicitly brings. Based on this problem, the general objective of this study was to understand the elements that produce and sustain the whiteness in the West of Santa Catarina, while the specific ones aimed to: a) to situate how the ideology of whiteness impacts on the production of social memory in contrast to other ethnic-racial background of the region; b) to analyze how race is constructed and which elements regionally modulate it; c) to understand how white identities are represented by the whiteness, their hierarchies and possible borders within white groups; d) to identify the construction of race and racism in the Brazilian Italian and German ethos. The theoretical approach articulates the contribution of racial formation, the critical theory of race and whiteness and the notion of theme-field. As a data collection strategy, semi-structured interviews were conducted. The results indicate that the ethos of Western Italians and German Brazilians is permeated by memories and conceptions about ethnicity, culture, family, work, and property as resources to support the concept of whiteness. There is a systematic predominance of white-centered narratives regarding regional social memory, with special anchoring in reports concerning the deeds of pioneers during the period of colonization. It was also noticed that the notions of origin, surname, culture and ethnicity are mobilized interchangeably and serve as substitutes for race, which is considered a less publicly acceptable definition; at this point, it is understood that in the locus studied, a concealment ends up occurring that serves to prohibit criticism and self-criticism regarding racism.

Keywords: Whiteness; Racial inequalities; Social memory; West Santa Catarina.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISA	13
1.1 DELINEAMENTO DO PROBLEMA DE PESQUISA.....	13
1.2 OBJETIVO GERAL.....	15
1.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS	15
1.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	19
1.4.1 Os entrevistados.....	19
1.4.2 O trabalho de campo	22
1.4.3 As entrevistas	23
1.4.4 O exercício do estranhamento	27
2 MEMÓRIA SOCIAL DA COLONIZAÇÃO: UM MARCADOR DE HIERARQUIAS RACIAIS	30
2.1 BREVE HISTÓRICO DO OESTE CATARINENSE.....	30
2.2 MEMÓRIAS HEGEMÔNICAS: DA COLONIZAÇÃO À COLONIALIDADE QUE REVERBERA.....	36
2.3 SOFRIMENTO, TRIUNFO E ORGULHO	44
2.4 AS VOZES DA BRANQUITUDE: QUEM PODE FALAR?	49
3 BRANQUITUDE NOS RINCÕES CATARINENSES	58
3.1 ABORDANDO A BRANQUITUDE.....	58
3.2 “TU É CABOCLA E EU SOU ITALIANO PURO”	63
3.3 ORIGEM / SOBRENOME / RAÇA / CULTURA / ETNIA: INDIFERENCIAÇÕES	73
3.4 EDUCAÇÃO BRANCOCENTRADA E ESCOLA REPRODUTORA.....	80
3.5 INDÍCIOS DE SUPREMACISMO RACIAL NAS APRECIÇÕES ESTÉTICAS: QUEM É BELO?.....	85
4 LUGAR DE NEGRO E DE IMIGRANTE RACIALIZADO NAS RELAÇÕES DE TRABALHO	91
4.1 “SE A GENTE NÃO ADMITIU É PORQUE NÃO ACONTECE”: ARTIMANHAS DO NEGACIONISMO SOBRE A DISCRIMINAÇÃO RACIAL.....	101
5 DESIGUALDADES RACIAIS EM FACE DO TRABALHO, PROPRIEDADE E FAMÍLIA.....	112
2.1 RACISMO DE CONVÍVIO E RACISMO DE AFASTAMENTO: DIFERENTES PERPECTIVAS SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS	117
2.2 HIERARQUIAS E FRONTEIRAS RACIAIS HOJE: SISTEMAS FAMILIARES,	

ACesso À PROPRIEDADE E AO CRÉDITO BANCÁRIO.....	124
6 O QUE É POSSÍVEL CONCLUIR SOBRE A BRANQUITUDE NO OESTE CATARINENSE?	131
REFERÊNCIAS	137

1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

Eu sabia tudo e nada sobre a região e as gentes do lócus desta pesquisa. Existia um Oeste que carregava comigo há quase trinta anos, desde que partira, e existia um Oeste desconhecido, novo, que era preciso apreender analiticamente - um oeste experiência de vida e um oeste para ser dissecado sociologicamente. Era premente distinguir essas percepções para tornar o fenômeno inteligível; sintomaticamente, o cerne da pesquisa, as relações raciais, nunca haviam sido vislumbradas.

Assim iniciei essa jornada. Embora ciente das desigualdades sociais diversas, imagens como “brasileiros”, “bugre”, “caboclo”, “italiano”, “alemão” “de origem”, “preto”, “índio” transitavam pelo meu cotidiano sem serem questionadas, o que assinala a necessidade de examinar-se as hierarquias raciais da região e suas implicações. De analisar a existência de uma noção, subjacente no uso destes vocábulos, que obstaculiza o potencial analítico explicativo ao ocupar o lugar da raça, repercutindo na ausência de estudos que investiguem a região pela perspectiva dos estudos raciais.

O desenho da pesquisa e o caminho percorrido para seu desenvolvimento são apresentados neste capítulo. Far-se-á o delineamento do estudo, a definição do problema, os objetivos, os critérios e como chegou-se aos entrevistados, assim como um breve perfil destes e uma reflexão sobre a metodologia de entrevistas na pesquisa científica, evidenciando-se a concepção de trabalho de campo em que me pautei. Por último, são esclarecidos os métodos basilares utilizados para a análise, o exercício do estranhamento e da desnaturalização dos fenômenos sociais familiar à pesquisadora.

1.1 DELINEAMENTO DO PROBLEMA DE PESQUISA

É relevante analisar a realidade social da região Oeste de Santa Catarina pelo prisma dos estudos da branquitude, verificando a sua singularidade, a configuração de um jeito de ser, agir e pensar próprio do grupo racial branco do Oeste catarinense. Pesquisas anteriores não salientaram este aspecto, embora tenham apontado a existência de conflitos raciais entre agricultores e indígenas, colonos e indígenas, caboclos e colonizadores gaúchos autodefinidos como “descendentes de italianos”, “de origem”, elas não partiram dos estudos do campo das relações raciais e ou da branquitude, nem averiguaram como

tal ideologia contribui para construir subjetividades vulneráveis às hierarquias raciais e marcar as fronteiras das desigualdades.

O celebrado Sul do Brasil branco e escravocrata perpetrou o genocídio de indígenas no expansionismo gaúcho, que colonizou o Extremo Oeste catarinense, onde ainda hoje há quem reivindique com orgulho a separação dos três Estados do Sul no que ficou conhecido como Movimento Separatista. Tais narrativas contribuem para “uma relação distanciada desse estado com a escravidão, racismo, branquitude e, portanto, com a herança africana” (SOARES, 2019, p. 3)¹, levando a população a ignorar práticas violentas como o racismo, a homofobia, o machismo. Questionando tais convicções busco com esta pesquisa contextualizá-las e analisá-las focando na branquitude, conforme definida por Schucman. É deste lugar que me posiciono em deslocamentos para estabelecer intensos diálogos entre os estudos das relações raciais, branquitude entendendo, como esclarece Mills (2009, p. 54), “Não se pode divorciar o que se pensa de como escreve. Tem de se mover para trás e para frente entre esses dois contextos, e sempre que se move convém que saiba para onde pode estar indo”.

Mas o Sul não é monolítico. Nele pululam contradições, resistências, afirmações positivadas das populações negras² (pretos e pardos) e indígenas que reafirmam suas existências e expressividades reivindicando visibilidade construindo uma sociedade na qual suas presenças sejam plenas do direito de existir. A população sulina é composta por expressivo percentual de população negra e um atuante movimento negro.

Os negros e negras da Região Sul tiveram e têm uma participação relevante no desenvolvimento econômico, cultural e social das cidades. Atualmente, a população negra representa 23,70% dos que residem nesse espaço geográfico do Brasil: no Paraná, 27,7%; Santa Catarina, 15,60% e no Rio grande do Sul, 18,50%. (PASSOS; DEBUS, 2018, p. 10).

Assim, embora tendo um lócus analítico regional com suas particularidades, buscarei situar a problemática desta pesquisa num quadro analítico amplo não como fenômenos regionalizados e descolados de fenômenos que estruturaram a modernidade e mantém a colonialidade, mas incluídos num sistema de pensamento que estrutura o nosso modo de produzir a vida na sociedade brasileira capitalista definindo e constituindo diretamente o nosso padrão de convivência interétnica e inter-racial na modernidade/colonialidade.

¹ As referências em negrito indicam a identidade racial negra ou indígena de autores e autoras.

² Quando usamos a categoria, “negro”, “negros”, “negra” “negras” estamos seguindo a classificação definida pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - que agrupa na categoria “Negro” O conjunto da população Preta e Parda.

Nesta região interiorana do Sul do Brasil produzem-se formas peculiares de construção da raça e da racialidade e da branquitude que apresentam contornos próprios quando confrontadas com as definições de raça amplamente aceitas e identificadas no campo de estudos das relações raciais no Brasil.

Por lá encontramos conceitos “nativos” de raça a exemplo de categorias como “brasileiros”, “bugre”, “caboclo”, “italiano”, “alemão” “de origem”, “preto”, “índio”³ incrustadas no tecido social regional dando sentido a raça e a racialidade naquele contexto discursivo indicando que raça é um conceito multifacetado que precisa ser analisado à luz de processos históricos. Isso exige distinção entre as categorias “analíticas” retiradas de um corpus teórico e categorias “nativas” que compõem o próprio universo discursivo dos sujeitos analisados, sendo vantajoso ao pesquisador o domínio da linguagem nativa para decifrar os códigos cotidianos (Guimarães, 2003).

Por conseguinte, havia outra camada a ser deslindada: como o fenômeno da branquitude impactaria a produção da memória social naquele contexto, no cotejo com outras identidades étnico-raciais da região. Com os seguintes objetivos:

1.2 OBJETIVO GERAL

Compreender os elementos que produzem e sustentam a branquitude no Oeste de Santa Catarina

1.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- a) Situar como a ideologia da branquitude impacta na produção da memória social em contraste com outras identidades étnico-raciais da região;
- b) Analisar como a raça é construída e quais elementos a modulam regionalmente;
- c) Compreender de que forma as identidades brancas são construídas pela branquitude, suas hierarquias e possíveis fronteiras no interior de grupos brancos;
- d) Identificar a construção da raça e do racismo no ethos ítalo e teuto brasileiros.

³ O significado dessas categorias nativas será abordado mais adiante no desenvolvimento do trabalho.

O trabalho foi iniciado sobre a premissa da existência de desigualdades étnico-raciais na sociedade brasileira⁴, autenticada por muitas e reconhecidas pesquisas sociológicas. No lócus deste estudo, cabe demonstrar a caracterização específica que confere nuances *sui generis* à manifestação do fenômeno racial entre populações marcadas pelo processo de colonização tardia em área interiorana do sul do país. Por colonização tardia estamos entendendo a colonização que ocorreu no Oeste de Santa Catarina ao longo do século XX e que integrou as terras à expansão capitalista.

Ethos vem do grego e significa modo de ser, caráter. Max Weber, em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* definiu como visão de mundo, valores que se referem à ética, costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento e da cultura de uma coletividade, afazeres, valores, motivações, ideais, crenças de um povo numa determinada época ou região (Weber, Max. 1996). Interessado em compreender as motivações que impulsionavam as doutrinas religiosas protestante de cunho ascético nos EUA a determinados comportamentos racionais relacionados aos bens materiais, Weber percebeu que os grupos que seguiam essas doutrinas estavam impregnados eticamente por valores religiosos e que coincidiram com fatores materiais de ordem econômica naquele país alavancando o “espírito” do capitalismo.

A hipótese de trabalho assumiu que o Oeste catarinense se pretende branco no discurso oficial do poder público, nas representações de si construídas pelo empresariado e nas agendas do complexo agroindustrial que integra tanto o agronegócio quanto a agricultura familiar. As narrativas históricas articuladas pelos campos educacional, artístico-cultural, e político não reconhecem os aportes de negros e indígenas como sujeitos no desenvolvimento regional.

Prepondera uma cultura da verticalidade cujo ethos fortemente racialista organiza e reproduz o poder contra os negros e indígenas em todas as esferas da vida social, subtraindo das populações racializadas até mesmo o reconhecimento (tênue e problemático) existente em outros locais do país de que negros e indígenas integram matrizes constitutivas da cultura nacional e, portanto, são sujeitos na formação do povo brasileiro (Ribeiro, 1995). Ao serem difundidas ideias acríticas em relação à herança da

⁴Maria Aparecida Bento (2002); Lourenço Cardoso (2010); Antônio Sérgio Guimarães (1999); Lia Vainer Schucman (2014); Liv Sovik (2009); Guerreiro Ramos (1955).

colonização e louvados valores associados ao trabalho dos brancos, obliteram-se as iniqüidades que impedem negros e indígenas de prosperar.

A atividade agrícola organizou-se através da submissão dos colonos a um sistema exploratório e predatório que alcança não apenas os pequenos proprietários inseridos nos regimes do agronegócio e na produção integrada, imposição da agroindústria na criação de aves e suínos, mas também aqueles que buscam uma produção independente e ou alternativa experienciam uma relativa independência. Relativa porque também são submetidos aos jogos do mercado, aos desafios de alcançar linhas de créditos acessíveis e condizentes com as suas possibilidades para o financiamento de suas produções de hortaliças, pomares, carnes e demais produtos.

É importante notar que o processo da expansão tardia do capitalismo iniciou-se na região através da colonização, e envolveu dois momentos: 1) o projeto de ocupação territorial empreendidos pelo estado em parceria com as empresas colonizadoras e 2) a modernização da agropecuária, com a chamada “Revolução Verde”⁵. As populações negra e indígenas foram expulsas de suas terras para que a colonização fosse implementada, tendo o Estado concedido às empresas o direito de comercializar as terras por eles ocupadas historicamente, ocasionando a desestruturação do seu modo de vida. Paralelamente, colonos itálos e teuto-brasileiros foram de modo oficial; em nome da autoridade ou do Governo: “incentivados” a adquirir das Companhias Colonizadoras as terras usurpadas.

Estavam lançados os elementos basilares da branquitude, um projeto de colonização racista onde as Companhias obtiveram vultosos ganhos econômicos ao usufruírem os ignominiosos privilégios concedidos pelo Estado. Neste processo, deu-se a imposição do branco migrante e imigrante, em sua maioria pobre, pela apropriação da terra retirada das populações até então estabelecidas, englobando o território ao sistema de produção capitalista.

Essa branquitude não se inicia como força, mas como debilidade, já que se tratava de colonos pobres, muitos dos quais não dominavam a língua portuguesa, e embora as terras fossem baratas, foi necessário comprá-las, não foram doadas pelo Estado. Com a colonização a pleno vapor, estabeleceu-se a disputa pelo território: de um lado os colonos brancos, as colonizadoras e o Estado; de outro, a população negra e indígena, “posseiros”

⁵ Sobre a chegada da “Revolução Verde” no interior de Santa Catarina é interessante recorrer a bibliografias como Paulilo (1998). Também abordei o assunto em minha dissertação de mestrado (Della Flora, 2007).

que ocupavam parte significativa do território, muitos deles oriundos da “Guerra do Contestado”⁶, 1912-1914, quando se deslocaram ao oeste para fugir do conflito.

Os colonos recém-chegados trataram de constituir juntos comunidades com fortes laços de solidariedade, cultivar a pertença a esta comunidade, inclusive compartilhando seus sofrimentos, infortúnios, de modo que ao falarem desse período os entrevistados reproduzem uma narrativa de sofrimento vivido e, nela, é possível reconhecer que isso os faz possuir um certo orgulho de seus antepassados. Conforme mostraremos mais adiante.

Os colonos recém-chegados trataram de constituir juntos comunidades com fortes laços de solidariedade, cultivar a pertença a esta comunidade, inclusive compartilhando seus sofrimentos, infortúnios, de modo que ao falarem desse período os entrevistados reproduzem uma narrativa de sofrimento vivido e, nela, é possível reconhecer que isso os faz possuir um certo orgulho de seus antepassados. Conforme mostraremos mais adiante.

Um dos mitos que estruturam a ideologia da branquitude em Santa Catarina é a ideia de europeidade – o estado se pretende branco e se autorreferência como a “Europa Brasileira”. No Oeste catarinense, região interiorana onde tem relevo a economia agrícola baseada na pequena propriedade da terra, os povos originários e a população negra são definidos como “caboclos”, “bugres”, “brasileiros”, amiúde com carga valorativa negativa, ao passo de que os descendentes dos colonizadores do território de ascendência europeia se autodenominam positivamente como sendo “de origem”. Tal narrativa classificatória é constitutiva da memória social da região, e ainda que os embates ocorridos no interior da sociedade brasileira tenham, ao longo das gerações, se refletido nas mentalidades, ela - embora matizada - não foi objeto de uma crítica sistemática quanto aos aspectos racistas que traz implícita e explicitamente.

Estamos lidando com diferenças estruturalmente construídas na sociedade brasileira que produzem desvantagem para os nomeados como “brasileiros” ou “sem origem” e concede poder aos brancos descendentes de imigrantes europeus, ou “de

⁶ A Guerra do Contestado foi um conflito que ocorreu entre 1912 à 1916 motivado pela disputa de território e definição de fronteiras entre os estados do Paraná e de Santa Catarina. Era uma região rica em erva-mate e nela seria construída uma estrada de ferro, ligando São Paulo ao Rio Grande do Sul feita pela empresa norte-americana Brazil Railway Company, para quem o governo cedeu o uso e exploração das terras numa extensão de 15 km à margem direita e 15 km à margem esquerda da estrada de ferro. A população que vivia nesta extensão territorial foi desrespeitada e resistiu à sua maneira à violência do governo com um levante armado para contestar. Após longos anos de luta sangrenta do governo contra os sertanejos, os dois estados fizeram um acordo, estabelecendo os limites fronteiriços. Para saber mais leia: MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Editora Unicamp, Campinas, 2004.

origem”. São truques produzidos pela colonialidade (Krenak, 2021) e branquitude, uma vez que a colonização na região em foco instaurou uma ordem social em que negros e indígenas são subjugados e racializados constantemente.

A problemática desta tese situa-se em um quadro analítico amplo tratando-se de um esforço de compreender o processo local da colonialidade como parte estrutural da modernidade, entendendo-o além da condição de fenômenos regionalizados que pudessem ser descolados da conjuntura.

Importa, sobretudo, colocar o branco em foco, perscrutar sua gênese, analisar como opera o sistema que o engendra. Observar a branquitude enquanto fenômeno que produz e reproduz relações de poder, estabelecendo, através de sua perspectiva, fronteiras e hierarquias com as populações negras e indígenas. Assim, pude contar com alguns facilitadores: a) nasci e cresci na região, em família ali estabelecida na década de 1950; b) entreti-me desde sempre com exercícios de análises sociológicas desinteressadas sobre o jeito de ser do oestino; c) desenvolvi pesquisa de mestrado sobre aspectos da região extremo Oeste catarinense, c) o fato de ser branca e do mesmo universo cultural dos entrevistados facilitou o contato, a conversa e a abordagem nas entrevistas. Isso se evidenciou quando após eu me apresentar como estudante de doutorado na UFSC, em seguida explicava que também era dessa região e então estimulava a curiosidade em saber em qual cidade ou município nasci e onde vivem meus familiares.

Procedi, então, ao mapeamento de possíveis entrevistados, agendando entrevistas com pessoas que se enquadravam no perfil anteriormente definido, dando início à coleta de dados.

1.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS

1.4.1 Os entrevistados

Cheguei aos entrevistados por contato telefônico, inicialmente mapeando-se pequenos museus ou casas de memórias de municípios porque eu pretendia explorar a memória coletiva da região. Contatados os primeiros cinco, eles próprios foram indicando pessoas e eu verificava se se encaixavam no perfil a ser explorado. Essa estratégia metodológica é definida como Bola de Neve e ocorre da seguinte maneira: inicialmente lança-se mão de informantes-chaves, nomeados como sementes com o objetivo de localizar as pessoas que possuem o perfil buscado. As sementes colaboram

com o pesquisador indicando novos contatos com as características pretendidas que surgem a partir da rede das sementes, e, assim, sucessivamente ao quadro da amostragem cresce a cada indicação de cada informante, em caso de interesse do pesquisador. Ocasionalmente essa amostragem torna-se saturado à medida que os nomes indicados não trazem novas informações pertinentes ao quadro de análise, (Vinuto, 2014).

Foi preciso adequar o tempo e o espaço – virtual - das entrevistas às condições dos entrevistados, que aconteceram em seus locais de trabalho através da plataforma google meet, com duração de 40 minutos até duas horas, de acordo com o tempo disponibilizado por cada um.

Possibilidades antes impensadas nos permitem, por meio de tecnologias da informática e da comunicação a partir da rede mundial de computadores (*W.W.W.*), entrevistar alguém em Manaus, na cabine de seu caminhão, a beira do Rio Negro, acessando-o do escritório de nossa própria casa - e foi assim que se deu com um dos interlocutores. Puderam, então, ser realizadas treze entrevistas online, uma delas em dupla e as demais individualmente.

Não bordei a região Oeste seguindo os termos definidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em sua acepção de Oeste e ou Grande Oeste catarinense; tomei o município de Chapecó e a sua área de abrangência até os limites da fronteira com a Argentina como referência. Esta escolha em não definir a priori um recorte regional decorreu da priorização por mapear os entrevistados que fossem surgindo e, posteriormente, verificar sua representatividade, o que foi confirmado em relação aos quatorze entrevistados.

Quanto ao perfil profissional dos entrevistados, a maior parte trabalha com educação e cultura e apenas um não possui formação superior. Neste universo, encontramos quatro indivíduos que atuam diretamente com a memória, sendo um deles como historiador; sete atuam na docência, sendo dois doutores da rede federal e um deles é também sacerdote luterano; um é administrador na área de cultura e turismo. O único que não desempenha atividade laborativa intelectual é caminhoneiro.

Todos apresentam fenótipo que em nosso país é entendido como branco, entretanto um declarou-se pardo e outro, cujos ancestrais são italianos e indígenas, se considera branco e na cidade da região onde atualmente reside, é classificado por “brasileiro” e ou “caboclo”.

Abaixo, apresenta-se um quadro com dados individuais dos entrevistados.

Quadro 1 – Perfil dos Entrevistados⁷

Nome fictício	Idade/ estado civil	Profissão	“ Autodefinição racial	Cor/Raça / Origem” mencionada pelo entrevistado
Carla	62	Artista plástica/ Administradora Museal	Branca	Italiana
Clarice	43 casada	Administradora/ diretora de cultura e turismo	Branca	Alemã
Cecília	28 solteira	Gestora de Acervo de Museu	Branca	Alemã
Laura	42 casada	Professora de história	Branca	Alemã
Martim	49 Casado	Servidor público	Branca	Negra/alemã e italiana
Patrícia	36 casada	Professora de história / Educadora Museal	Branca	Alemã
Elenir	59 casada	Professora	Branca	Italiana
Carolina	40 casada	Educadora	Branca	Brasileira/espanhola
Cíntia	49 casada	Professora	Branca	Italiana
Gabriel	38	Professor	Branca	Branca
Gilson	37 solteiro	Assistente Cultural de Museu	Branca	Mestiço (alemão e italiano)
Carlos	36 solteiro	Caminhoneiro	Pardo	Italiano
Túlio	Não informada	Historiador da Casa da Memória,	Branca	Italiana/indígena Foi classificado como caboclo em São Carlos
Tadeu	66 casado	Sacerdote luterano e professor	Branca	Teuto-brasileiro

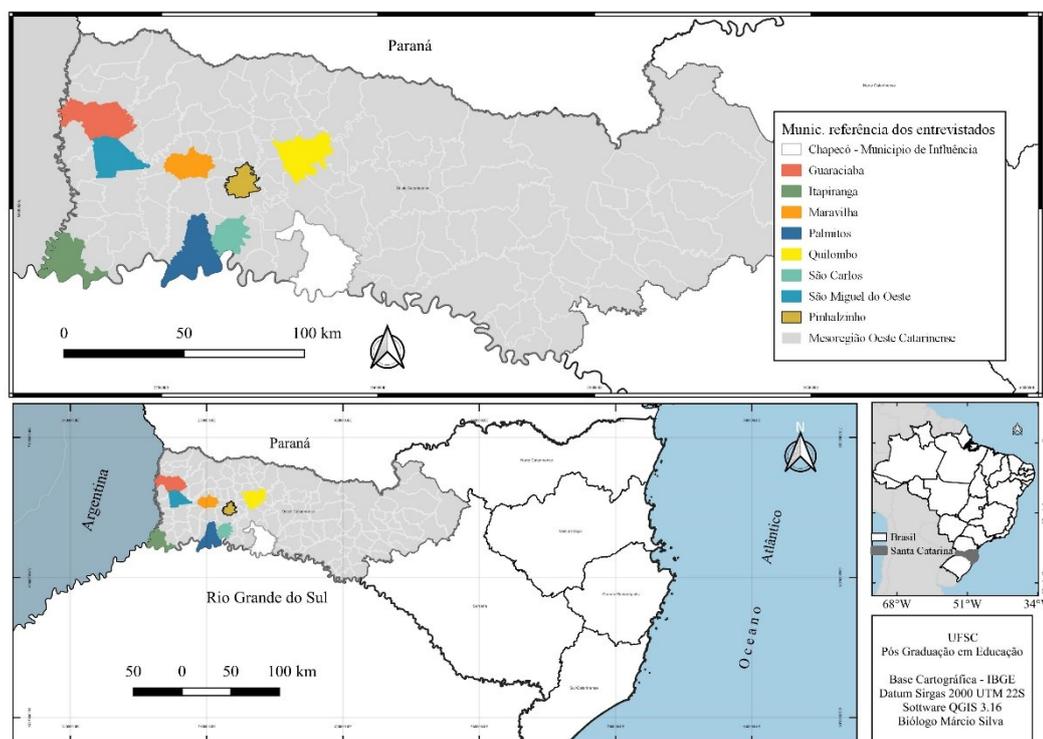
Fonte: elaboração própria.

Também apresento mapa da região Oeste com destaque aos municípios referenciados pelos entrevistados quando mobilizam suas memórias e ou relatos do tempo

⁷ Optei por omitir o município de origem / residência dos entrevistados para evitar sua identificação, principalmente nos casos em que pertencem a comunidades pequenas.

presente. São eles: Guaraciaba, Itapiranga, Maravilha, Quilombo Palmitos, Pinhalzinho, Quilombo, São Carlos, e São Miguel do Oeste.

Figura 1 – Município referenciados pelos entrevistados



Fonte: Silva, Márcio (2023)

1.4.2 O trabalho de campo

O trabalho de campo foi ancorado na noção de Campo-tema advinda da psicologia social de Peter Spink (2003), que compreende campo “não como lugar específico, mas como situação atual de um assunto, a justaposição de sua materialidade e socialidade [...]”. Nessa ótica, não é o campo que tem o assunto, mas — seguindo Bourdieu — “[...] é o assunto que tem um campo” (Spink, 2003, p. 22). Esta concepção difere da compreensão tradicional da antropologia da materialidade e de relações cotidianas concretas e outras ciências sociais, que circunscrevem campo como um lugar físico, geograficamente delimitado, territorialmente definido, para onde o pesquisador precisa deslocar-se para a coleta de dados e observação empírica.

O campo, na psicologia social, é um conjunto de acontecimentos vinculados à noção de *cotidiano* e de *microlugares* onde nos situamos e experienciamos a

materialidade das relações cotidianas concretas e subjetivas, de forma processual, onde ocorre o fluxo de fragmentos corriqueiros de nossas vidas.

Vinculo-me ao campo na fila da padaria, acompanhando as notícias relativas ao meu problema de pesquisa, nas conversas com os amigos, família, nos instantes de trabalho e lazer, momentos em que me conecto psicologicamente, moralmente e subjetivamente ao meu tema. Assim, estou em campo (campo-tema) desde o momento em que defino o meu tema de pesquisa, desde minhas primeiras leituras, disciplinas cursadas, grupos de estudos nos quais passei a encharcar-me das noções de raça, racismo, branquitude, modernidade/colonialidade, decolonial, pós-colonial, refletindo cotidianamente em lugares diferentes. Não que seja um espaço arbitrado que possa ser voluntariamente demarcado, mas se define conjunturalmente e será interpelado pela época e pelo ambiente social e material onde se insere.

1.4.3 As entrevistas

A estratégia metodológica utilizada nesta investigação inclui entrevistas individuais meticulosas, onde afloram minúcias que revelam as concepções dos atores a partir de uma realidade mais ampla, permitindo que sejam analisados indivíduos, grupos e momentos históricos, expandindo as possibilidades de investigação à medida que o diálogo se torna mais sistematizado. Tais entrevistas permitem adentrar as leituras de mundo dos entrevistados, favorecendo a captura de subjetividades, sistemas simbólicos, ideologias, reveladores do universo social e do sistema cultural em que se inserem.

Não se lida, aqui, com dados naturais previamente disponíveis esperando para serem compilados; compreendo que a situação de um indivíduo ou grupo num momento e contexto determinados é o resultado da história social maior, exigindo que o pesquisador acione esquemas interpretativos que lhe permitam entender determinado fenômeno em contextos sociais específicos, partindo-se dos valores, das motivações e do comportamento das pessoas. A entrevista qualitativa, conforme Gaskell (2004) ao colocar em foco o respondente, permite que o cientista social construa esquemas interpretativos, consistindo em uma abordagem capaz de captar como o mundo social vai sendo constituído por vivências e realidades diversas, tornando possível a abstração e a utilização de conceitos fundamentais.

O problema de pesquisa, os objetivos e a hipótese em questão devem estar sempre presentes no decorrer das entrevistas, estimulando de forma respeitosa e ética o entrevistado a falar não de suas compreensões individuais, mas sobre um ethos social, um modo de ser no mundo que estrutura um conjunto de valores a partir dos quais o comportamento humano é orientado em relação a vida social, as noções acerca de um fenômeno específico representativo de uma comunidade regional. Neste caso, pretendi capturar as hierarquias raciais a partir da branquitude, ou seja, o modo como os membros brancos possuidores de privilégios simbólicos e materiais, germinados numa pretensa superioridade racial, vivenciam e atuam em seus espaços sociais, atentando para a percepção de possíveis tensões nas hierarquias raciais e sociais.

O que está no âmago da discussão é a branquitude e o racismo estrutural presentes na sociedade brasileira. As entrevistas, tomadas como “elemento empírico a ser narrado, interpretado e elaborado” (Schucman, 2018, p. 25), propiciam a imersão nos aspectos raciais e permitem uma abordagem de perto e de dentro do universo dos entrevistados. Sobretudo, permitem a captura do modo como estereótipos e hierarquias de raça operam na dinâmica das relações sociais, revelando suas estruturações e as experiências que mobilizam e são mobilizadas na arena social.

Detenho-me acuradamente na análise dos aspectos relacionais, a partir da perspectiva da branquitude e do modo como ela estabelece múltiplas conexões e mobiliza estratégias de dominação racial de grupos e identidades sociais racializadas, contudo, é importante reconhecer os desafios de abordar temas como branquitude, raça e racismo. Existem, em todas as sociedades, temas que são tabus, como, via de regra, acontece com aqueles cuja discussão é urgente. Cabe-nos, como orienta Schucman (2018), abordá-los com clareza e rigor, produzindo um diálogo franco que torne inteligível o porquê de a escuta acontecer ou não, revelando como os sujeitos interagem com a estrutura social e de que forma ocorre a dinâmica que reproduz, atenua ou radicaliza a percepção hegemônica.

Em sua experiência com entrevistas, Schucman (2018) observa que um dos maiores desafios “foi o de dedicar a atenção para o jogo de silêncio e não ditos [...] ‘quem fala o quê’, ‘como é falado’, ‘o que é silenciado’”. O que se busca é assimilar como os sujeitos se conformam ao convencional, corporificam as estruturas sociais, reproduzindo-as. Identificar os subterfúgios, talvez involuntários, usados para calar, para si e para os outros, aquilo que aprendeu a não dizer, rompendo o silêncio.

Para que as entrevistas concedessem tudo o que delas se espera, elaborei um planejamento minucioso, fundamental; um tópico guia é, portanto, parte vital deste processo. Tendo em vista que “Por detrás de uma conversação aparentemente natural e quase casual encontrada na entrevista bem-sucedida está um entrevistador muito bem preparado” (Gaskel, 2004, p. 66), minha abordagem arquitetou um planejamento com roteiro e “tópico guia” (Gaskel, 2004, p. 66) que, embora rigoroso, fosse flexível, respeitando os entrevistados, ensejando que estivessem confortáveis e a conversa pudesse fluir com o mínimo ou sem nenhum constrangimento e desconforto, fornecendo as respostas que quisessem

Desde o princípio busquei lançar mão da noção de “comunicação não violenta” de Bourdieu (2012) os parâmetros para que violências, mais ou menos sutis, não aflorassem, possibilidade sempre presente quando o interrogador está socialmente muito próximo do interrogado, era o meu caso, prezei por levar a conversa de modo horizontal. Colocando-me no lugar do entrevistado, busquei compreender o seu ponto de vista, executando intelectualmente um incansável exercício mental de averiguar se, em circunstância análoga, pensaria como ele: “O sociólogo deve sim “transportar-se em pensamento ao lugar onde se encontra o seu objeto (...) e tomar assim seu ponto de vista, isto é, compreender que se estivesse, como se diz, no seu lugar, ele seria e pensaria, sem dúvida, como ele” (Bourdieu, 2012, 699).

Envidei ouvir dos interlocutores como percebem a si mesmos e como entendem sua construção enquanto brancos, que sentido dão a seus lugares na hierarquia socio-racial, que elementos mobilizam e que indicam a reprodução das desigualdades raciais. A intenção era trazer à tona marcadores que pudessem dar pistas de desequilíbrios, desigualdades, conflitos, como o microcosmo em análise se constitui a partir da raça, a partir da pretensa superioridade racial branca e, portanto, da branquitude.

Na condição de pesquisadora branca com o domínio da linguagem nativa, regional, nascida na região lócus da análise e dela estudiosa desde a pesquisa de mestrado, tive facilidade para a imersão no campo de estudo, o que facilitou o estabelecimento de relações de confiança, iniciadas já nos primeiros contatos e consolidadas ao longo das entrevistas. Guimarães (2003) aponta a importância do “domínio da linguagem nativa” como elemento metodológico e de análise: “Precisamos, pois, trabalhar com o senso comum, traduzir conceitos analíticos em categorias nativas” (Guimarães, 2003, p. 104). Trabalhando com estas estratégias, foi possível realizar um mergulho profundo que tornou possível produzir conhecimento sobre a branquitude no Oeste de Santa Catarina,

contribuindo, conseqüentemente, para a elaboração do conhecimento científico coletivo. Inclusive em muitos momentos mobilizando as minhas próprias memórias e vivências para contribuir na análise e compreensão do fenômeno em tela.

O caráter artesanal do método da pesquisa social não pode ser olvidado. Por mais que se esteja ancorado em aspectos tecnológicos, métodos e técnicas cientificamente reconhecidas, o perfil comunicacional termina se inserindo na atividade e ganhando corpo na construção das teorias e das teses, na produção do texto. Assim sendo, o modo como os pesquisadores organizam e dão sentido aos elementos, articulam hipóteses, dados e ideias, é sempre, ao fim e ao cabo, uma escolha pessoal.

Foi nessa perspectiva, que após a realização das entrevistas, suas transcrições na íntegra, passei a organizá-las em categorias que pudessem, em consonância com o problema de pesquisa e com os objetivos darem elementos para estruturar os capítulos da tese, atentando para mobilizar possíveis categorias analíticas, identificando categorias nativas que fizessem sentido para a totalidade da análise.

Outra perspectiva teórica que me acompanhou neste percurso foi a *Racial Formation theory* produzida pelos sociólogos estadunidenses Michael Omi & Howard Winant. Esses autores argumentam que a sociedade está repleta de projetos raciais que atuam sistematicamente e simultaneamente produzindo e atualizando processos de racialização de grupos e entre os diferentes grupos sociais. Para que esses projetos sejam bem-sucedidos implica numa forma societária específica na qual a sociedade é organizada e governada a partir da ideia de raça. Isto posto, fundamental

[...] é pensar nos processos de formação racial como ocorrendo através de uma ligação entre estrutura e representação. Projetos raciais fazem o “trabalho” ideológico de fazer esses links. Um projeto racial é simultaneamente uma interpretação, representação ou explicação da dinâmica racial, e um esforço para reorganizar e redistribuir recursos ao longo de linhas raciais particulares. Projetos raciais conectam o que raça significa em uma determinada prática discursiva e as maneiras pelas quais as estruturas sociais e as experiências cotidianas são organizadas racialmente, baseadas nesse significado. (Omi; Winant, 1994, p. 56).

O fenômeno raça é definido e compreendido pelos autores como processo sócio-histórico pelo qual as identidades raciais são criadas, vividas, transformadas e destruídas. Ao mesmo tempo que carrega em si a possibilidade da resistência, da organização para a luta política, o enfrentamento ao racismo, a produção do antirracismo às opressões multifacetadas produzidas pela racialização.

1.4.4 O exercício do estranhamento

A branquitude se caracteriza como ideologia que assume e sustenta a superioridade racial branca, exigindo de quem a estuda um esforço mental e intelectual na busca pela compreensão de quem é o “outro”. Como pesquisadora branca, foi preciso tomar distância da branquitude evocando-a como um fenômeno “longínquo”, “estranho” e histórico, um fato a ser analisado, mobilizando-se os instrumentos metodológicos e a pertinácia ética necessários para alcançar o entendimento. Schucman, (2014), concebe a branquitude como um modo de ser, agir e pensar no mundo, decorrente da disponibilização a recursos “materiais e simbólicos” oriundos do percurso que a sociedade trilhou desde o colonialismo até o imperialismo, condição enraizada e reproduzida no interior das estruturas concretas do poder, mantidas na contemporaneidade através das desigualdades sociais.

Para transcendê-la, acionei dois recursos metodológicos fundamentais para as Ciências Sociais: o *estranhamento* e a *desnaturalização* do mundo social. O estranhamento (Da Matta, 1981) é um exercício intelectual que exige que o pesquisador se desloque para adentrar e compreender cientificamente o seu mundo, tornando distante o que outrora era familiar. A desnaturalização “nos permite fazer esta descoberta: aquilo que tomávamos por natural em nós mesmos é, de fato, cultural; aquilo que era evidente é infinitamente problemático” (Laplantine 2000, p. 21) - é a compreensão de que o mundo social é historicamente construído, surgindo da experiência humana, e que cada época e lugar produzem determinadas condições. Desta forma, supera-se a velha máxima do senso comum de que “sempre foi assim, sempre será assim”.

Foi preciso estranhar muitas falas, expressões e posturas naturalizadas pelo convívio com meu grupo familiar extenso, enquanto identificava concepções que demarcavam características da branquitude recorrentes naquelas plagas. Quando interrogados acerca da existência de racismo ou da ocorrência de conflitos raciais em suas localidades, os interlocutores categoricamente identificavam como algo do passado, de outras gerações, ou ainda de outros lugares do Brasil, nunca algo que permeasse o presente e, conseqüentemente, os implicasse. Pareceria, ao ouvi-los, que o racismo fora superado.

Quando as armadilhas surgiam, uma análise mais profunda das inúmeras conexões das falas do entrevistado se fazia pertinente. Sempre que isso acontecia, recorria ao esforço de me reposicionar para manter a centralidade do problema focando a atenção no

objeto estudado e nos objetivos perseguidos. Foi um aprendizado forjado no processo de execução e de análise das entrevistas, não estava dado a priori.

Condensando, trata-se de pesquisa sociológica e de abordagem qualitativa que considera a temática estudada, o problema de pesquisa, as motivações e escolhas teórico-metodológicas, os quais envolvem análise e interpretação dos dados no afim de alcançar os objetivos anteriormente apresentados.

A tese ficou organizada da seguinte maneira:

A primeira seção é detalha o caminho percorrido para a execução da tese: o surgimento do problema de pesquisa, a minha relação com a região que parte do afeto, da experiência de vida onde mobilizo as minhas próprias memórias para o crítico científico, de afastamento e desnaturalização necessários para apreender e analisar com criticidade o fenômeno em questão. Falo das perspectivas teóricas que embasaram a escolha pelo método, as estratégias e procedimentos metodológicos, a concepção de campo, as entrevistas, como cheguei aos entrevistados, o recorte de campo, e as escolhas pelos locais/municípios que eu exploro nas entrevistas.

Na Segunda, seção eu trato da(s) memória(s) social(is) da região, mais especificamente como a ideologia da branquitude opera sobre este fenômeno produzindo uma narrativa hegemônica da população branca, especialmente aquela vinculada a colonização. Neste processo ocorrem os apagamentos das populações indígenas, negras e migrantes racializados. Mais do que a memória social que está salvaguardada nos pequenos museus, casas de memórias e outras instituições municipais, importa aqui perceber a memória social espontânea que está presente no imaginário das pessoas, e é a memória branco-centrada que se faz dominante, relegando aos povos originários um lugar estático no passado construindo uma distância equivocada com as existências desta população que resiste e se faz presente na região. O etnocentrismo da branquitude produz efeitos deletérios na cena pública da memória social, uma vez que interdita a alteridade e se esforça no impedimento de um modo de ser plural e democrático e de respeito com as populações outras. Apoio-me teoricamente em autores clássicos nos estudos da memória social, quanto autores contemporâneos que lançam perspectivas a partir dos grupos subalternizados e marginalizados ao mesmo tempo produzem memórias contra hegemônicas como resistências e enfrentamentos às opressões impostas e vividas.

Na terceira parte da tese me debruço sobre a experiência de ser branco, as estratégias utilizadas para manutenção do poderio da branquitude, as concepções de raça que são construídas e reproduzidas naquelas terras. É a partir do entrelaçamento dos

constructos *origem/sobrenome, raça e cultura* que a concepção de raça é elaborada regionalmente e tem como fundamento a ideologia da pureza racial. Também se constrói regionalmente a noção de raça como determinismo biológico ao essencializar, fixar e tornar inatas características sociais de um grupo, a raça aqui seria a responsável por conduzir estes atributos, reforçando o determinismo biológico. Essa é uma concepção que deriva da biologia escamoteada, muitas vezes em conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural.

Na quarta seção adentro a ideia de desvantagens raciais no mundo do trabalho para a população negra, indígena e imigrante racializada ao passo que os brancos desfrutam de vantagens, tanto aqueles que são trabalhadores quanto para os que são empregadores.

Na quinta parte apresentamos o entendimento dos brancos em torno do trabalho, os sistemas familiares e a propriedade como elementos que estabelecem relações hierarquizadas entre brancos e de brancos para não brancos. O racismo de convívio e racismo de afastamento no ethos ítalo-brasileiro e teuto-brasileiro respectivamente operam na produção da raça compondo a cena da branquitude interiorana.

Na sexta e última seção apresento as conclusões às quais cheguei sobre o fenômeno, fenômeno racial na região estudada. É também a parte em que a tese deste estudo fica evidenciada e apresenta provocações para estudos futuros.

2 MEMÓRIA SOCIAL DA COLONIZAÇÃO: UM MARCADOR DE HIERARQUIAS RACIAIS

Neste capítulo analisa-se, a partir das narrativas dos entrevistados, como a ideologia da branquitude impacta na produção da memória social do grupo racial branco no oeste catarinense, os significados e representações que atribuem à colonização, quais as suas concepções e como contrastam com a memória social de outras identidades étnico-raciais daquele contexto, perscrutando que contornos ela ganha a partir do tempo presente na relação com memórias outras. Partindo de uma breve contextualização histórica da região, aborda-se o processo de colonização a partir do qual a região mudou profundamente para, posteriormente, explorar como essas noções são mobilizadas e compreendidas e o que revelam sobre o Oeste atual, sob a égide da branquitude.

2.1 BREVE HISTÓRICO DO OESTE CATARINENSE

Nas primeiras décadas do século XX, exuberantes florestas praticamente intocadas vicejavam ao oeste do vale do rio do Peixe e à margem direita do rio Uruguai, alcançando a atual fronteira com a Argentina - e mesmo além, adentrando a atual província de Misiones e o sudoeste do Paraná. Sob o ponto de vista dos governos e do poder econômico, no período compreendido entre a Guerra do Paraguai (1864-1870) e a Guerra do Contestado (1912-1916), quando as fronteiras nacionais e interestaduais ainda não estavam bem estabelecidas, ali era “terra de ninguém”.

A partir do Acordo de Limites entre os estados do Paraná e de Santa Catarina, 1916, seguindo-se à criação do município de Chapecó em 1917, conforme observam Silva & Rosa (2010), o governo catarinense organizou uma política de colonização que jogou para escanteio a população autóctone e crioula (conforme denominação utilizada por entidade civil de promoção de direitos “para a construção de uma sociedade com justiça, equidade e solidariedade, essenciais para o Bem Viver.” de ativismo antirracista, que se apropria criticamente do vocábulo “crioula”, utilizado pejorativamente) e atraiu descendentes de europeus que não dispunham de espaço para se instalarem com suas famílias nas colônias anteriormente estabelecidas no Rio Grande do Sul, transfigurando a região Oeste nos decênios posteriores.

Esta vasta porção de terras não estava vazia do elemento humano, era habitada por grupos indígenas Kaingang e Guaranis e por uma população negra que vivia do

extrativismo vegetal de pequeno impacto — especialmente da coleta da erva-mate — e da produção agrícola de subsistência. Quando empresas de grande porte, inclusive estrangeiras, passaram a explorar a madeira nobre e a promover a colonização, criou-se o mercado de terras por concessão do Estado, expulsando e marginalizando os habitantes ali estabelecidos, alterando drasticamente o panorama.

O início da colonização do Oeste catarinense, que se deu com a migração de descendentes de europeus vindos de regiões saturadas, principalmente do Rio Grande do Sul, liga-se historicamente à Guerra do Contestado, quando o Estado “limpara” a região dos elementos que não se conciliavam com o capitalismo, ampliando os limites para a atuação do Capital.

Silva e Rosa (2010) demonstram, através da análise de inventários e outros documentos, que durante o século XIX esta região era significativamente povoada por grupos não indígenas e miscigenados, vindos das redondezas, da vizinha Argentina e até de lugares bem distantes, buscando sustento na extração da erva-mate e no comércio de madeiras; muitos queriam, apenas, um pedaço de chão onde pudessem assentar sem serem assombrados pelos tentáculos do Estado.

Mesmo que os limites entre Santa Catarina e Paraná tenham sido estabelecidos através do acordo de 1916, a população demorou a se reconhecer catarinense, estando a identidade do Estado intrinsecamente identificada com a litoraneidade. Segundo Silva & Rosa (2010), a região possivelmente passou a ser reconhecida pela elite política e intelectual da capital como Oeste Catarinense depois que o governador Adolfo Konder Reis por ela viajou em comitiva, em 1929, mas não se sabe como as pessoas que lá viviam se consideravam antes que o processo de colonização tenha sido implementado: “Quem era ele ou ela? Catarinense? Paranaense? Morador dos Campos de Palmas ou de outra localidade específica?” (Silva; Rosa, 2010, p.143).

Silva e Rosa (2010) frisam que a indicação, presente nos estudos regionais, de que a história dessa região se iniciou a partir de 1916/1917, precisa ser problematizada. Compreender dessa forma o processo de colonização, segundo os autores, é um equívoco que deve ser esclarecido pois conduz ao mito criado pela historiografia oficial, alicerçado nas recordações dos agricultores realocados das ‘velhas colônias’, fortalecendo a visão unidimensional que invisibiliza outras populações e relativiza a violência a que foram submetidas.

A criação do município de Chapecó frustrou o sonho daqueles que haviam se interiorizado para viver à margem da institucionalidade, pois modificações consideráveis

foram introduzidas no período posterior, direcionando a sociedade nas décadas seguintes. Conforme narram Silva e Rosa (2010), as posses da terra necessitavam, agora, de regularização; casamentos, mortes e nascimentos exigiam registros públicos; heranças tinham de ser oficializadas; desavenças civis e criminais passaram a ser judicializadas. A chegada das famílias introduzidas por intermédio das empresas colonizadoras gerou disputas com a população tradicional. Na nova mentalidade que foi sendo imposta, o trabalho adquiriu outra feição, sintonizada com o projeto do governo, e, em meio a negociações e conflitos entre os diferentes grupos étnicos, a integração foi se estabelecendo.

A colonização implantada no grande Oeste catarinense iniciou-se na década de 1920 e transcorreu até os anos de 1970. Foi uma colonização interna, com realocação de brasileiros natos, patrocinada pelo Estado brasileiro, diferindo daquela subsidiada pelo governo imperial, desencadeada após a instituição da Lei de Terras de 1850, “Carta de lei, pela qual Vossa Majestade Imperial Manda executar o Decreto da Assembleia Geral, que Houve por bem Sancionar sobre terras devolutas, sesmarias, posses e colonização”. A lei definiu, estabeleceu e regulamentou a propriedade privada da terra de maneira que a compra era a única maneira de adquiri-la, legalizando-a através da escrituração. No que hoje conhecemos como oeste catarinense, havia uma grande extensão de terras consideradas devolutas, ocupadas por inúmeros posseiros majoritariamente luso-brasileiros, que jamais tiveram a preocupação de legalizá-las. Para eles eram “terras de Deus”, portanto de quem tomasse posse. Praticavam ali uma agricultura de subsistência (Werlang, 2006, p. 32).

A partir do início do século XX, o território foi sendo constituído na lógica das fronteiras agrícolas, com significativo aporte de famílias de descendentes europeus oriundas das chamadas “colônias velhas” do Rio Grande do Sul, movimento que perdurou significativamente até os anos de 1970, segundo Werlang, 2006.

Foram mensurados e mapeados os loteamentos agrícolas e estabelecidos alguns agrupamentos habitacionais que se tornaram as futuras vilas e cidadezinhas, onde despontou uma incipiente estrutura de comércio. Num primeiro momento, essa fronteira agrícola permitia a estratégia de expansão interna, uma vez que parte das terras destinadas às famílias de colonos tinha uma reserva de matas nativas que serviam como reserva de capital, sendo acionada quando os filhos dos agricultores se casavam - esta vegetação era então derrubada e vendida, criavam-se as chamadas “roças novas”, e as jovens famílias eram assentadas.

No início da década de 1970, o ciclo de expansão interna deixou de ser possível já que as glebas não suportavam subdivisões; a lógica da fronteira agrícola passou a cobrar novos espaços para migração. Nos anos seguintes, o processo de deslocamento humano foi retomado, com levas de pessoas indo residir no Centro-Oeste do país e mesmo no Norte, onde há registros muito bem documentados da reincidência de ações violentas contra posseiros e indígenas, violência tutelada pelo Estado Brasileiro durante a ditadura civil-militar (1964-1985).

Segundo Werlang (2006, p. 35), “a política governamental de ocupação do oeste catarinense estava voltada para a pequena e média propriedade”. Ele assinala os recursos naturais que estavam na mira dos interesses da colonização e expõe algumas das estratégias adotadas.

A aplicação do capital financeiro por empresários gaúchos no oeste catarinense deve-se ao fato de vislumbrarem neste empreendimento fabulosos lucros, tanto na comercialização de madeiras como das terras. Poucos tinham experiência no setor. Para entrarem em tal ramo, geralmente contratavam um diretor com experiência na área para dirigir a colonização (WERLANG, 2006, p. 52).

A população local não constituiu óbices. Werlang (2006) relata que havia em São Carlos um acampamento com mais de 100 indígenas quando os colonizadores chegaram, em 1929. Eles não representaram ameaça ao empreendimento, estavam apenas de passagem e a população branca avançou sobre este espaço. Segundo o autor, a catequização e a destruição desses povos antecederam à colonização, havendo ocorrido quando as fazendas foram instaladas nos campos de Palmas na segunda metade do século XIX e durante a construção da estrada unindo Guarapuava aos campos de Vacaria, no Rio Grande do Sul.

Já a população luso-brasileira, ou “cabocla”, chegou na região a partir da Ocupação dos campos de Palmas, onde cuidava do gado e extraía a abundante erva-mate, vindo a miscigenar-se com a população indígena. Aqueles que moravam nas cercanias do rio Uruguai trabalhavam na extração da madeira e, com a chegada das companhias colonizadoras, tornaram-se empregados das empresas, executando serviços como roçar, subir nas árvores, apanhar cipó para fabricação das balsas. (Werlang, 2006).

Alguns dos poucos posseiros com poder aquisitivo suficiente para acessar as informações necessárias para regularizar suas posses se dispuseram a encarar a burocracia - mas suas pretensões foram recusadas pelo governo estadual sob o pretexto de que tais terras não eram devolutas. Informações disponibilizadas por Werlang, 2006, evidenciam os obstáculos antepostos à aquisição de terras pela população posseira, de forma que

apenas as grandes fazendas mantiveram-se fora do alcance das empresas colonizadoras. Citando D'Angelis, ele esclarece como os privilégios foram direcionados para os grupos dominantes da região:

Favoreciam apenas os setores dominantes da sociedade, com acesso à informação e aos círculos de poder, que acabaram titulando para si enormes extensões de terras (que nem sempre chegavam a conhecer) com o fim único de lucrar com a revenda da terra à empresa colonizadora ou diretamente a colonos (D'Angelis, 1989 apud WERLANG, 2006, p. 75).

O fato histórico apontado na citação acima exhibe o que Schucman (2014) demonstrou cabalmente em sua tese: o acesso à informação constitui-se um atributo da branquitude, privilégio material que garante vantagens e condições de manejar os mecanismos da hipoteca e habitação, conforme sequentemente explanado na subseção Branquitude.

Werlang (2006) citando Poli (1991), descreve o processo de expulsão-migração, onde os posseiros formavam a “frente da frente”, abrindo os caminhos para as colonizadoras se implantarem na região. Antes posseiros, aquelas pessoas perderam a fruição da terra, só conseguiam se inserir vendendo sua força de trabalho para a colonizadora e para os colonos, situação que se verifica ainda hoje, com a manutenção da dependência de famílias luso-brasileiras aos advindos pela colonização, conforme o autor.

O entendimento de que não possuíam documentos da terra que habitavam somava-se à memória das brutalidades da polícia particular da Brazil Railway por ocasião da expulsão dos posseiros da região do Contestado, induzindo aquela população a tentar escapar penetrando na mata, onde faziam derrubadas para plantações de milho que seus porcos percorriam livremente, prática impossível de conciliar com a agricultura praticada pelos colonos “de origem”. Werlang (2006), observa que isto facilitou a expropriação. Posto em perspectiva, não é possível ignorar a íntima imbricação do desenvolvimento econômico do oeste catarinense com a violência. Quando o mercado de terras na região gaúcha onde havia sido estabelecido o excedente populacional de países europeus se esgotou, as propriedades pequenas não lograram absorver a nova geração advinda das famílias numerosas, situação condizente com a abertura de uma nova fronteira agrícola no “nascente” território oeste de Santa Catarina, através da atuação de companhias colonizadoras.

A propriedade privada fora estabelecida como a única forma legal de acesso à terra, justificando a expulsão ou dizimação das populações de posseiros e nativos. Esse

violento processo promoveu, décadas mais tarde (1980), a formação dos primeiros contingentes de sem-terra no Sul do Brasil; os filhos e netos de famílias brancas colonizadoras, pequenos agricultores que não tinham terra para passar às suas novas gerações fomentaram a criação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra.

Em minha infância no meio rural do extremo Oeste, transcorrida entre a segunda metade da década de 1970 e a década de 1980, existiam comunidades predominantemente negras e pobres, que serviam de mão-de-obra altamente explorada nas lavouras de grandes, médios e pequenos produtores rurais brancos. Chamados de peões, homens, mulheres e crianças, em não raras ocasiões, recebiam cachaça ou comida como pagamento pelo seu trabalho, revelando como os empregadores se aproveitavam de suas vulnerabilidades sociais para exacerbar a exploração. Também comum, era uma, duas ou três famílias de agregados “caboclos” viverem nos grotões de propriedades de proprietários grandes, médios e até pequenos, em condição semelhante ao regime de servidão, habitando barracos feitos de bambu e capim onde havia apenas um fogo de chão e cama de tábuas; plantavam, cultivavam e colhiam, devendo passar a “meia” de sua produção para o dono da terra. Suas crianças raramente frequentavam as escolas e quando o faziam eram invisibilizadas pela cultura escolar, o que as impedia de aprender e as levava a desistir de frequentar; as expectativas mundiais com a implementação do ensino gratuito foram frustradas porque a escola, como percebeu Bourdieu, (2001), não é uma instituição neutra, ela pressupõe como legítima a cultura da classe dominante e desvaloriza os saberes dissonantes, atribuindo aos que dela divergem a peja de indigência intelectual ou preguiça.

A literatura, como sublinha Renk, (2000), louva o trabalho que os colonos realizaram na terra como resultado de pretensa “virtude”, decorrente da nobreza de caráter advinda de sua origem étnica, fruto de uma capacidade que contrasta com a dos “brasileiros”. Em seu labor estaria inscrito o apreço pela liberdade, seu pioneirismo e a sua peculiar capacidade. Conta-se a história das famílias sublinhando-se que partiram do nada e, apenas com o valoroso trabalho que só quem é “de origem” poderia empreender, produziram progresso.

No ethos das famílias ítalo-brasileiras, é inadmissível que o filho ou a filha não alcance sucesso pois o trabalho é um valor muito celebrado, fundamenta a crença de aquele que trabalha enriquecerá e terá reconhecimento e prestígio social, demarcando a diferença entre “Nós”, brancos, e “Eles”, negros e indígenas; não ter terra para a reprodução social da família, fracassar nesse quesito, é um infortúnio.

A fragilidade da branquitude é exposta nestas circunstâncias, quando se questiona a crença de que a propriedade é assentada no mérito do trabalho - não ser capaz de obtê-la é como uma mácula a sugerir pouco empenho e eventual preguiça. A asseveração de que “Não fez por merecer”, “Não se tem por que não se trabalhou o suficiente”, reiteradamente dirigida aos negros e indígenas, é posta em xeque, assim como o mito do trabalho na cultura dos colonos brancos.

2.2 MEMÓRIAS HEGEMÔNICAS: DA COLONIZAÇÃO À COLONIALIDADE QUE REVERBERA

O Oeste catarinense é aqui identificado como a região onde ocorreu a Guerra do Contestado; logo após o conflito, o Estado brasileiro e o Estado de Santa promoveram a marcha da colonização, atraindo descendentes de imigrantes italianos, alemães e poloneses das colônias estressadas do Rio Grande do Sul que, a exemplo de seus familiares quando vieram da Europa, miravam melhores condições de vida. Entende-se a colonização como processo violento, permanente e contínuo que se refaz cotidianamente e implica, conforme explicita Sartre, (1961), em menosprezar outras culturas, não apenas submetendo, mas desumanizando os indivíduos através de mecanismos estratégicos para a manutenção da colonialidade.

No Estado brasileiro, constituído pela violência e pelo genocídio, o racismo cumpre o papel fundamental de delimitar quem faz jus ao epíteto de humano, legitimando o massacre de pessoas excluídas desta noção. O Oeste catarinense foi constituído no processo de colonização que definiu a maneira como o grupo racial branco vê os povos antes estabelecidos no território e a si mesmos, sendo procedente não circunscrever o colono oestino ao trabalho agrícola ou, como dizem Renk & Winkler (2017, p. 315) a um ethos de agricultor mas estabelecer alguns paralelos com a acepção fanoniana de colono (Fanon, 1961), onde o colono é o agente da colonização (Estado, empresas colonizadoras, população que se instala), um opressor que, sistematicamente, põe em marcha, pelo uso das violências, os princípios da colonização/colonialidade, garantindo sua continuidade.

Faz-se necessário problematizar sobre os efeitos raciais produzidos pela colonização no Oeste, como este processo reverberou em todas as populações, nas identidades brancas, pretas, pardas, indígenas e outras minorias periféricas, como ainda continua agindo, entender a colonização para além de um período histórico com início, meio e fim, compreendê-la como um processo contínuo de violências que se atualiza e se

refaz pela colonialidade, produzindo efeitos.

Um dos eixos explorados com os entrevistados foi a percepção sobre a colonização na região Oeste: que memórias são cultivadas, registradas, oralizadas, instituídas, compartilhadas pela população do grupo racial branco, atentando para o modo como esse processo amplo se deu em diferentes momentos nos pequenos municípios ou localidades onde os interlocutores residem ou residiram em algum tempo de suas vidas.

A memória social não reproduz a realidade, ela passa pelo filtro da mentalidade presente, é atravessada pelas relações de poder operantes, não se trata de algo neutro, da reprodução factual e verídica das experiências é uma construção social atravessada por relações de poder em função da realidade presente (Halbwachs, 2006).

Enfatizamos a importância do debate das desigualdades raciais na produção da memória social, pois a branquitude e suas tecnologias invisibilizam outras existências e modos de ser e estar no mundo, em detrimento da construção de uma memória pública plural. Nas falas dos entrevistados, é perceptível a ênfase da memória da colonização, como a população branca enaltece o modo de vida advindo nos anos que se seguiram à implantação. Como escreveu Pollak (1992), partindo dos estudos realizados por Maurice Halbwachs ainda na segunda e terceira décadas do século passado, a memória, embora aparentemente seja algo pessoal, é construída coletivamente, sendo permanentemente refeita e readaptada à medida que os eventos são compartilhados e mantidos no imaginário do grupo de modo a produzir o pertencimento àquela coletividade que se mantém coesa por vínculos de afeto.

Acontecimentos vividos *pessoalmente* e acontecimentos “vividos por tabela” são elementos da memória individual ou coletiva, inclusive quando o indivíduo não participou diretamente de um determinado evento ocorrido no passado. Nesse sentido, os grupos lançam mão de estratégias para a transmissão da memória, dando origem ao que Pollak (1992) chama de “memória herdada”: “É perfeitamente possível que por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada” (Pollak, 1992, p. 2). Esse mecanismo é essencial para compreender como a memória branca-centrada no ambiente social local e regional reverbera, sendo fomentada e reproduzida ao longo das gerações.

Cíntia: A história do município, oficialmente, para a maioria das pessoas começa quando os colonos vieram do Rio Grande do Sul que começaram, compraram terra da Bertaso, e assim esconde, não existe a prática anterior, né. Família tal e tal e tal, com sobrenomes italianos e alemães, e aí eu critico

isso da minha dissertação, sobrenomes italianos e alemães, e que começaram a construir[...]. E aí construir era o quê? Aquela madeira que era retirada feita na serraria, começa ali. O anterior não existe. [...] Porque oficialmente o que contam até hoje é a família tal, e a família tal. Teve recentemente esse ano uma entrevista na rádio [...] lá [...] aí eu quis desconstruir isso, assim. Eu queria que aparecesse mais outros sobrenomes. Daí fiz uma lista de sobrenome não italianos, sobrenomes não-alemães, né. Chamando atenção para isso, né. Inclusive Trindade, Ferreira [...]. (Grifo meu)⁸

A narrativa de Cíntia é emblemática, expressa uma face objetiva da branquitude da região Oeste, onde o marcador de identidade racial branca se dá através da identificação dos sobrenomes que revelariam quem “tem origem”. Para Renk (2006), brasileiro é a autodenominação e caboclo é o apelido estigmatizador dado pelos colonos “de origem”.

Os detentores de sobrenomes alemães e italianos são considerados os legítimos representantes da comunidade regional, “os que começaram a construir” e “quem não tem”, aqueles como os Trindade e Ferreira, grupos familiares identificados como “brasileiros” ou “caboclos”, são estigmatizadas por um marcador racial de menor prestígio: os “sem origem”. No sentido cunhado por Fanon, 1925-1961, os condenados da terra, despossuídos de história, memórias, presenças.

Deste jeito os componentes constitutivos da memória social no contexto analisado produzem personagens e enaltecem como fundadores os brancos, de sobrenomes de descendência europeia, que adquiriram propriedades, desta forma estabelecendo-se em um lugar de privilégios. Por “transferência de herança” (Pollak, 1992, p. 3), as memórias brancas são entronizadas e unilateralmente estabelecidas.

Gabriel responde à mesma interrogação destacando que a memória do município onde reside está salvaguardada no museu da cidade. Segundo ele, a história contada e cultivada pelo museu é a história do “empreendedor”, considerando os pioneiros como aqueles que verdadeiramente trabalharam na criação da principal vila da qual originou o atual município, apontando que nas comunidades rurais do interior cultivam-se os aspectos mais religiosos da memória local, sublinhada a importância da religião católica no processo.

Gabriel: A memória do município, pelo que é colocado assim, que é o Museu ali, eles contam um pouco da história, é a ideia do empreendedor, da construção por exemplo, eles contam a história da criação da Vila Oeste, que foi um empreendimento, que as pessoas se organizaram (...). Tem os outros municípios do entorno. Que eles foram atrás de construir a cidade, ela foi

⁸ Nos fragmentos longos de entrevistas, optei por negritar os pontos em análise a fim de facilitar ao leitor e a leitora a sua localização.

crescendo. Se você for mais pro interior você vai encontrar a questão da construção das comunidades, a importância da religiosidade (católica) por detrás, né? Que acho que é bastante importante pra construção dessas comunidades, a ponto de hoje ainda as comunidades serem um elemento importante nos interiores. (Grifo meu).

Em Joana e Patrícia, destaca-se a primazia do acervo “colonização”, em detrimento dos precários indícios das populações indígenas, dos povos originários guaranis e kaingang, e das ausentes memórias negras da região. Ao dizer que os objetos de origem indígena que estão no acervo do museu “São para mera ilustração”, indica que eles não possuem história. Quanto às populações negras, essas nem sequer são citadas nas falas das entrevistadas:

*Joana: **Sim! Tem muito da história da colonização, tem um acervo bem grande de fotos, né, da colonização e tem a história dela desde o início, né, que dá pra contar através de objetos, não só das fotos, dos objetos também. Eu tenho uma ala aqui, onde tem objetos bem mais antigos da época, inclusive peles de animais, armas que eram usadas na época, artefatos de agricultura, de marcenaria, tem até uma jardineira aqui, que era o veículo de transporte da época, né. (Grifo meu).***

*Joana: **Ele (o museu) prima pelo recorte justamente dos colonizadores e não fala quase nada, não mostra e não tem quase nada de artefato indígena, por isso que eu até comentei, o que tem aqui foram coisas encontradas em localidades rurais que daí imaginaram tipo ponta de lança, pedra lascada, algum artefato que era usada como machadinho, coisas assim, entendeu? **Eu até tenho alguma coisa de artefato indígena, mas é um artesanato que foi doado pra mera ilustração (Grifo meu).*****

Ângela: Basicamente, (...) o que prepondera é a memória da colonização e dos seus descendentes (...) dos colonizadores? (Grifo meu).

Patrícia: É!

Ângela: Sim, e onde que você acha que se está registrada a memória da população cabocla e indígena? Existe algum, alguns locais ou não há esse registro?

*Patrícia: **Aqui (...), eu desconheço. A não ser esses documentos que eu mencionei que estão aqui né, fora esses, assim um espaço para a preservação da história deles aqui (...) eu desconheço. (Grifo meu).***

Miranda e Marques Araújo (2019) denominam museus hegemônicos às unidades informacionais que possuem um acervo estruturado com recorte de elogio ao sistema colonial, pois fazem a escolha de uma memória que subalterniza populações outras que, na colonização, foram naturalizadas como diferentes e alienados de sua humanidade, o que se evidencia quando se interroga sobre o porquê de o acervo relativo à “história da colonização” ter primazia sobre as experiências das demais populações:

Joana: *É... as pessoas não queriam contato, sempre tiveram aquela impressão ou aquela opinião que eles não tinham, que eles eram selvagens ou agressivos, né?!*

O Lugar atribuído aos povos originários pela população do município de Joana é o lugar do não-civilizado, uma forma clássica de racializar e hierarquizar povos, pessoas ou populações, desenvolvida pelo colonialismo ao longo de seu desenvolvimento que associou populações aborígenes à selvageria. O “Outro” é o incógnito, representa o perigo, a ameaça ao triunfo e ao sucesso dos brancos, necessita ser desumanizado e apagado. Desta forma, memórias que não constroem afetos e identidades com quem foi e é oprimido são engendradas.

No excerto seguinte, transparece a percepção do município como lugar onde, um dia, os povos originários passaram, deixando durante sua passagem marcas e artefatos que indicam sua presença longínqua, levando à reflexão sobre a concepção de passado ali implícita: um elemento perdido, desvinculado do tempo presente, impossível de ser apreendido. No entanto, para a ciência historiográfica, o passado está em nós e nos constitui continuamente, é uma experiência que não passa. Também é um fato significativo não haver nenhum reconhecimento de que presentemente populações indígenas e caboclas fazem parte daquela municipalidade. “São algo do passado e lá devem permanecer”, uma representação do passado, cuja presença nada implica nas nossas questões atuais sobre justiça social e racial, em contextos locais e nacionais. Se as justificativas as colocam pelo parâmetro “passagem”, não acarretam compromisso nenhum com sua identificação, qualquer reconhecimento de que integram o universo cultural da região.

Joana: *[...] infelizmente o que tem aqui é muito pouco em relação à passagem deles, porque mesmo que tenham passado antes por aqui, eu acho que foi encontrado sim artefatos numa maior quantidade, mas não foi dado a importância que se deveria.*

Joana: *Porque aqui no museu tem alguns artefatos, poucos, mas alguns artefatos de uso indígena, que marcam essa passagem deles por aqui.*

Joana: *Então, aqui mesmo na cidade, [...] foi inaugurada a casa indígena, porque tem ainda muitos caboclos e descendentes de indígenas que passam por aqui e ficavam acampados em alguns pontos da cidade, ou no terminal rodoviário ou na praça municipal e diante disso houve a necessidade dessa construção, né, que eles ficassem ali. Ali tem o básico, porque eles podem pelo menos dormir sob um teto, né, tem uma cozinha. [...] e como eles são um povo nômade, eles têm onde ficar, né. [...] É, como se fosse uma casa de apoio, como se fosse isso. Ela é habitada esporadicamente por eles porque eles sempre estão de passagem, a gente percebe quando eles estão em trânsito aqui na cidade porque eles vendem os artefatos deles, o artesanato. (Grifo meu).*

É interessante observar que a fala de Joana traz, pelo menos, três aspectos importantes para a nossa reflexão acerca das desigualdades das memórias: primeiro, denota um valor maior à memória da colonização branca, enquanto a dos povos indígenas não recebeu atenção dos poderes locais e estaduais; segundo, nos remete à seletividade da memória, que, segundo Pollak (1992) é palco de disputas acerca do que fica gravado e registrado, constituindo objeto de disputas; terceiro, demonstra uma estrutura hierárquica para as memórias das diferentes populações, demonstração de escolhas e práticas políticas racializadoras, realizadas sem que nem mesmo sejam mencionadas explicitamente raça ou cor.

O discurso de Joana é uma fotografia que flagra e registra como ocorrem essas seleções. São escolhas definidas por fatores pessoais e políticos que envolvem disputas de poder e revelam a cara e a identidade que se quer dar a determinada comunidade. Memórias hegemônicas constituem sistemas que fortalecem poderes estabelecidos, comunidades brancas, sistema social e econômico vigente. E isto, como dizem Miranda & Marques, 2019, p.382, acontece “Em toda a região definida como América Latina, (onde) sofremos de um apagamento garantido pela violência colonial multifacetada, que gerou lacunas incomensuráveis, além de facilitar a autorreferência dos grupos herdeiros das vantagens coloniais”.

As observações de Gilson são importantes para a reflexão e o debate da reprodução da memória pela branquitude. Nos faz refletir sobre a atuação de grupos locais que se dedicam à sua sustentação, como os chamados “grupos folclóricos”, italianos e alemães, além do Centro de Tradições Gaúchas (CTG). Ativos nas sociedades locais, tais grupos constituem espaços de socialização para pessoas de todas as idades, oferecendo cursos de “danças típicas” e “tradicionais”, realizando apresentações nas datas comemorativas dos municípios, representando-os em competições regionais. Quase sempre são mantidos pelo apoio das Secretarias de Educação, Cultura e Esportes, indicando como a branquitude conta com um emaranhado de tecnologias e mecanismos de manutenção dos quais lança mão.

Outro ponto a ser destacado na fala de Gilson é como o engajamento do grupo racial branco em manter o que ele define como “cultura branca”, do “colono branco”, assemelha-se a práxis que remete ao pacto narcísico da branquitude (Bento, 2002) - que, conforme já dito, será oportunamente discutido - pois esses grupos e organizações constroem narrativas sobre eles mesmos, entre seus pares, enaltecendo e elogiando a própria identidade, julgam-se virtuosos.

Gilson: Noventa por cento do acervo é colonizador, então não é porque não foram buscadas peças desses períodos, um pouco é pela dificuldade de se conseguir esse material. O museu tem boa parte desse acervo do período colonizador pela facilidade de conseguir, e as pessoas buscam muito também a questão de manter a cultura branca, do colono branco, com esses grupos tradicionais, tradicionalistas, e mesmo grupos folclóricos, em Guaraciaba aqui mesmo a gente tem o grupo folclórico italiano, grupo folclórico alemão, tem CTG, internada artística, então essa cultura do colono branco acaba registrada dessa forma, com a expansão desses grupos também. (Grifo meu).

É importante frisar que a “dificuldade”, levantada por Gilson, de conseguir para o acervo do museu material de outras populações locais, no caso indígenas, sugere uma escolha, definindo-se o que se quer reforçar e o que não se quer destacar. Cabe interrogar: que processos de coerção estão operando nesse fenômeno? Quem são os atores principais? Quais agentes são ativos na construção de identidades raciais hierarquizadas? No âmbito de uma sociedade construída pela ideologia da branquitude, ausências e apagamentos na memória afetam o tecido social, relegando pessoas, mundos e existências ao esquecimento.

Gabriel conta que o município onde reside cresceu muito nos últimos anos, tornando-se um polo regional, acarretando, entre outras coisas, a perda de boa parte da “memória original”, aquela que versa sobre a construção das primeiras comunidades e vilas na colonização. O que ele relata indica que, nesse movimento crescente, a população definiu novos sentidos e significados para a sua cidade. Atualmente, segundo ele, novas formas de identificação parecem emergir, definindo e constituindo outros contornos para a memória social. As chaves acionadas aqui, entretanto, não significam um rompimento com os valores da construção “original”. São, antes, formas atuais de significar e legitimar, com orgulho de si, aquilo que o trabalho dos pioneiros construiu. Ainda que o município tenha crescido significativamente, ocorre a continuidade da identificação com o projeto que prosperou, onde se reafirma a proeza da colonização bem-sucedida.

Gabriel: O município [Sic] cresceu bastante, assim, então já uma boa parte da população não tem mais essa memória original, assim, da construção da sua origem. São pessoas que vieram de fora, muitas pessoas daqui saíram, então acho que também tem um pouco desse perda dessa memória coletiva, assim. E hoje há uma memória mais construída em torno de "não, somos uma cidade, polo regional que produz, que transforma... então acho que tem um pouco disso, né! (Grifo meu).

Gabriel: Uma coisa é o que a gente ouve as pessoas falar. Se a gente for pelo que é ouvido das pessoas: “eles chegaram em uma região que não tinha pessoas”. Mas a história mostra que sim, tinha populações locais, né? Digamos assim, como eu vindo uma pessoa de fora, se fosse ouvir o que as pessoas dizem, eles vieram pra cá e não tinha ninguém aqui, né? Chegaram, pegaram áreas isolada, que era tudo mato e tal, né? É o discurso, né? Porém,

quando a gente vai estudar a história e ver, a gente sabe que tinha comunidades as comunidades caboclas explorando a erva-mate, com todo um processo que depois vai ter o conflito que a Arlene Renk explora muito bem [...] Mas eu acho que se para perguntar pra ampla maioria das pessoas, elas vão dizer que não tinha gente. (Grifo meu).

Elemento importante para a reflexão é o caráter instável da memória social. Por não ser algo fixo e estanque, está sujeita às flutuações das mudanças sociais, sejam elas de ruptura ou continuidade. E Gabriel fala sobre continuidade, do apagamento para legitimar a imagem da região como terra de branco, onde memórias outras são suprimidas pelas narrativas hegemônicas dos colonos “de origem”. A branquitude utiliza a sua representação de passado para perpetuar e expandir seu poder.

Gabriel: Eu acho que ela é apropriada, na verdade, quando várias coisas que são das culturas caboclas, indígenas, elas são compradas como se fossem cultura não dos indígenas e dos caboclos. Pega por exemplo o próprio chimarrão, se for perguntar pra maioria das pessoas, o chimarrão que era a base, a erva mate, das populações caboclas e indígenas anteriores, o pessoal não vai associar, vai associar com o gaúcho, não vai associar com a população nativo local, né? Então acho que a gente tem esse, essa desconexão assim, sabe? O próprio nome de algumas cidades, você vai pegar por exemplo, tem essa desconexão.

O grupo racial branco utiliza a sua representação de passado para perpetuar e expandir seu poder; a memória social de indígenas e afrodescendentes é usurpada e apropriada pelos discursos hegemônicos, como aponta Gabriel, exemplificando com o chimarrão, reconhecido como um hábito gaúcho e associado aos colonos trazidos do Rio Grande do Sul. Suas raízes, entretanto, fundam-se na cultura dos indígenas guaranis, e o cultivo, assim como a produção da erva-mate, era realizado pela população negra.

Afinal, onde estaria então a memória das populações marginalizadas no contexto estudado? Para Cíntia, ela reside na oralidade.

Cíntia: É muito história oral, né. Além dos escritos. Eu sempre digo "além dos escritos". É muito "ah, família tal". Vai ver a história de Quilombo, tem dois parágrafos, três parágrafos escrito, assim... não. É muito na oralidade. Museu é a Casa do Colono. Tinha uma casinha de madeira, tal, com os instrumentos, aquela coisa assim... isso, é a casa do Colono, o colono italiano. Os demais não... é isso de memória que tem. No caso, pouco escrito, não sei se tem, imagino que tem mas não tenho acessado.

É por isso que se faz necessário produzir acervo com as memórias oralizadas dos grupos marginalizados, dando relevo às memórias subterrâneas (Pollak, 1989) das culturas excluídas e minoritárias, reconstruindo a história local com a suas perspectivas, que contrastam com a versão imposta pelo grupo hegemônico. Rompendo, desta forma,

o silêncio imposto, trazendo à tona a pilhagem que sofreram para que terras pudessem ser disponibilizadas aos colonos trazidos do Rio Grande do Sul, de modo que a exploração a que foram submetidos pelos “de origem” ganhe o espaço público e que suas pautas possam ser introduzidas no orçamento municipal e estadual, vindo a ter participação na construção de uma memória social pública e plural, aberta às diferenças.

2.3 SOFRIMENTO, TRIUNFO E ORGULHO

A análise a seguir explora alguns aspectos da memória hegemônica que são mobilizados pela branquitude como forma de legitimação de seu poder simbólico, social e político. As falas de nossos entrevistados nos remetem à construção, verificada na região, como mito fundador (Chauí 2000), que estabelece vínculos com o passado, imputam sentidos e busca por identidade a partir de uma narração pública da colonização do grupo racial branco, evoca-se o pioneirismo e desbravamento dos colonos fazendo prevalecer sua representação de passado, numa perspectiva branco-centrada que se opõe à pluralidade de vozes. Marilena Chauí afirma que os brasileiros construíram, sobre si mesmos, formas de mitificação das representações que têm de si “[...] O mito fundador é, dessa forma, compreendido como aquele que explica a origem ou a fundação de determinado povo e este é eternizado pela sua constante ressignificação a cada momento da história de um povo (Chauí, 2000, p. 8).

Questiono os entrevistados sobre os motivos da memória e da história da colonização serem tão valorizadas na região, inclusive sugerindo implicitamente que a região passa a existir a partir da colonização. Vejamos os seus entendimentos.

Gabriel: (...) em partes faz parte de uma estratégia de defesa. Primeiro tem a ideia de que a região é o que é porque ela foi construída pelas pessoas que chegaram. Primeiro tem essa ideia de que antes não existia algo, a gente ouve no discurso geral "antes era tudo mato, não tinha nada". Como se ter mato fosse ter nada, matas né? Então pra eles o que existe é resultado do que foi feito por eles. E por um certo ponto, digamos assim, se a gente for analisar, há um esforço muito grande pra essa transformação que foi feita por eles para se chegar ao que é hoje. Então eu acho que eles valorizam, há uma valorização muito grande desse esforço que foi feito, por isso se a gente for pegar o que tá por trás do discurso é que eles que construíram, eles que se dedicaram, eles fizeram, né? Então eu acho que há esse forte caráter por trás, que a região é o que é, é rica porque foi feita por essas pessoas, elas trabalharam, elas batalharam... então acho que tem essa questão de valorização. Não é só uma questão de proteção, mas também é uma questão de dizer "olha, fomos nós que fizemos"(...)? Era uma colonização oficial. Então eu acho que não era tanto disso, eu acho que mais por essa questão de

dizer “olha, fomos nós que fizemos, nós que construímos”. eu acho que **o principal motor é isso, essa valorização.**

Gabriel: Sim, eles se sentirem responsáveis pela região ser o que é hoje. Porque era bem diferente do que é hoje, né? Essa transformação, **tudo que tem, é entendida como algo do colonizador, do cara que veio batalhar pra fazer isso, né.** (Grifo meu).

O argumento de Gabriel nos convida a pensar em vários traços da branquitude no Brasil que estão presentes no lócus que analiso. A partir deles, é possível perceber como a ideia de mérito se apresenta enquanto esforço e autovalorização, empreendidos visando feitos materiais, pela população branca pioneira através das gerações. São memórias que evidenciam os aspectos da chegada dos colonizadores “em terra de ninguém”, a partir de uma espécie de marco zero da região. Talvez aqui esteja uma das chaves que explica a ideia da superioridade racial que permeia aquela população, que se apega às condições materiais que os colonos encontraram ao chegarem na região, como a pobreza e as dificuldades, agora supervalorizadas. A fala de Cecília, complementa a de Gabriel, nos leva a ponderar.

Cecília [...], os relatos que eu tenho assim dos meus avós, né, E, enfim. É que foram tempos muito difíceis, né! Que eles vinham do Rio Grande do Sul pra cá para conseguir terras melhores, né? Com promessas de uma vida melhor e tudo mais. **O que eles sempre falaram muito que foram épocas difíceis, de muita pobreza, né, e de muitas dificuldades,** porque chegavam aqui, eles tinham que eles tinham um “lotezinho” de terra, o qual eles tinham que pagar. Eles não tinham casa, tinham que construir as suas casas ou às vezes moravam de favor na casa de uma família que já tinha, né. Um galpão ou uma casa construída até que eles conseguissem se estruturar[...] para morar e também depois a própria lavoura, porque aqui a base é agricultura familiar, então tinha muita essa questão da agricultura, né. Então, **o que eles relatam muito derrubar árvores pra conseguir fazer uma roça né para conseguir plantar os alimentos primeiro para consumir depois para a venda, a casa, as famílias numerosas, né. Então a questão de você conseguir lidar, né com uma família de 11, 12, 15 pessoas por vezes [...]** do papel da mulher, né! Eu lembro que a vó sempre comentava muito essa questão da mulher de ajudar tanto na roça. Então, praticamente cada ano um filho, né, essa questão de dar conta de tudo. [...] O serviço na lavoura, com o serviço em casa, não é, então é basicamente isso que eles passavam que foram tempos muito difíceis. É a vinda dele justamente para cá, como eu falei em busca de uma vida melhor, de terras melhores. (Grifo meu).

Na continuidade da análise, a observação de Gilson ajuda a desfiar o elemento confiança naqueles tempos de construção das moradias, lotes de terras, das comunidades e vilas. Ao ressaltar que o crédito “era tudo no fio do bigode”, nos faz pensar que a confiança só poderia estar presente em uma comunidade de iguais, e que o compartilhamento de elementos de várias ordens e natureza só poderia existir em uma comunidade que busca o que pode ser vantajoso para si.

Sentirem-se unidos em uma “comunidade de iguais” provavelmente levou o grupo racial branco a lidar melhor com as adversidades que estavam postas. E é desse lugar que pode ter nascido o orgulho e o mérito presente nos discursos que reverberam presentemente sobre a colonização.

Gilson: Minha vó, [...] contava que quando eles vieram morar na comunidade [...] que é onde eu atualmente resido, os primeiros anos foram muito difíceis, primeiro que o pouco dinheiro que eles tinham trazido junto foi se escasseando aos poucos, segundo que as primeiras plantações não davam tudo aquilo que eles imaginavam, o trigo que eles levavam pra fazer farinha, a farinha vinha uma faria escura, o pão ficava solado, não crescia, então era muito difícil conseguir proventos industrializados, no caso a comida pronta, não tinha aqui, era o que eles podiam produzir, a ponto de muitas vezes eles serem obrigado a ir armar uma arapuca no meio do mato pra poder ter um pedaço de carne, de uma anta que pegassem no rio, ou mesmo uma saracura que pudessem caçar com uma arapuca no meio do mato, era o que tinha pra eles poderem ter, muitas vezes, o alimento na mesa. [...] era tudo na questão do fio do bigode, né, não tinha, o crédito era dado um determinado crédito pra esses colonos pra que pudessem se virar no início. (Grifo meu).

Quando questionado sobre o motivo do grupo racial branco se sentir superior às populações que residiam no local, Gilson imediatamente ressalta: “uma visão de mundo diferente”, o que nos induz a pensar que os brancos recém-chegados afagaram, em seu imaginário, uma representação de que seriam mais civilizados do que aquelas populações que lá já residiam.

Gilson: Sim, as pessoas que chegam aqui se sentem superiores pelo fato de terem uma visão de mundo diferente, na visão de mundo deles eles acreditam ser superiores sim.

Percebe-se através das falas de Gabriel, Cecília e Gilson que os valores da branquitude como mérito, orgulho, confiança só fazem sentido se entre "iguais"; o grupo racial branco cultiva e enaltece esses valores construindo uma branquitude a partir da fragilidade material. A escassez e carência de várias ordens, que segundo as narrativas dos entrevistados faziam-se presentes “no tempo da colônia”, produziram a ideia de que esforço e trabalho superaram em curto prazo as condições adversas, sendo que, no primeiro momento, a situação desses brancos pobres não teria sido muito diferente da dos negros. Contudo, o apelo às expectativas de futuro e o privilégio simbólico da cor não lhes permitiu que se vissem iguais ou que desenvolvessem solidariedade aos negros - pelo contrário, viram as populações estabelecidas pela lente da raça, associando-as à ideia de atraso, de primitivismo, irracionalidade, incivilizados e, portanto, como não humanos.

Podemos pensar que em uma sociedade classista e racista como a brasileira - particularmente no lócus desse estudo, em suas origens - os padrões de identidade dos brancos pobres ligam-se aos padrões da identidade racial branca das classes dominantes. Pela perspectiva da branquitude, não são iguais aos negros ou aos indígenas, pois esses não exibem valores relacionados à competitividade econômica, não têm inclinação ao acúmulo material, nem inteligência condizente com a raça superior.

Essas questões me levam a destacar como o imaginário da colonização e a representação do passado que cultivam assentam-se ao mesmo tempo no orgulho e na nostalgia de seu suposto passado de sofrimento, agora positivado. Para ser merecedor de ganhos e vantagens, necessitam reiterar regularmente o caráter meritocrático de suas conquistas: a branquitude busca firmar-se, obter legitimidade e consagrar seus interesses por meio de suas narrativas e de suas memórias.

Para entender “o lugar que a violência colonial ocupa na memória e na experiência social de Portugal”, **Martins** (2015, p.106) investiga as vivências de ex-soldados que, pela violência da guerra, se tornaram pessoas com deficiências (PCDs), suas lutas e organização para incluírem suas memórias na memória da nação, rejeitando o silenciamento que a sociedade Portuguesa produz omitindo e não reconhecendo essa memória. Para isso, o autor mobiliza dois sistemas de significados, a *memória abissal* e a *memória pós-abissal*, assumindo um mundo cindido entre o Norte e o Sul global.

A primeira constitui um sistema de significado que abarca as violências coloniais que foram sistematicamente apagadas, silenciadas, empurradas ao esquecimento e que forja a partir de uma representação mítica uma identidade portuguesa caracterizada como um país não violento e de brandos costumes. “São os mitos fundadores que a um tempo expurgam o sofrimento produzido pela senda colonial, renegam a permanência das suas lógicas e produzem a não existência dos sujeitos que a testemunham” (**Martins**, 2015, p.121-122).

A segunda, é compreendida a partir de um sistema de significados sociais subalternos, onde as violências da Guerra Colonial afloram na história recente daquele país “desalojando o lugar ocupado por ‘excesso mítico de interpretação’ (Santos, 1999: 49), mas como um fator que persiste marcando uma paisagem social no presente” (**Martins**, 2015, p. 107).

Racialização, elisão e desqualificação são elementos sob os quais opera a violência colonial e que a memória pós-abissal procura colocar no centro das narrativas históricas, superando a interdição do espaço, trazendo-a ao debate público, na busca pela

reconstituição “dos estilhaços de uma violência que está longe de ter cessado” (Martins, 2015, p. 123). Isso implica o comprometimento com as memórias invisibilizadas e violentadas, em considerar experiências com as memórias contra hegemônicas que incorporam a pluralidade das histórias e de existências diferentes das branco-centradas, evitando a construção de estereótipos

Ngozi Adichie (2019) alerta que, por conta de narrativas invisibilizadoras, constroem-se estereótipos danosos à compreensão da totalidade da realidade, que os estereótipos comumente são rasos, incompletos e incapazes de incorporar a multiplicidade das existências de pessoas ou grupos.

Na medida em que pessoas ou grupos não são representados, a cena pública da memória é atravessada por estereótipos, sendo importante identificar como a memória social produzida e mantida por grupos hegemônicos sobre si próprio e sobre os “Outros” neles se alicerçam, o que nos remete à discussão sobre memória e identidade, elementos inseparáveis. A memória constrói a identidade pessoal e estabelece um fio que entrelaça e dá continuidade e coerência ao grupo, permitindo que se reconstrua, segundo Pollak, que sinaliza: “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, admissibilidade, de credulidade e que se faz por meio da negociação direta com os outros”. (Pollak, 1992, p.5).

Nesse processo, o silêncio é um dos elementos que compõem a análise da memória social; o pesquisador precisa problematizá-lo, pois calar sobre determinados acontecimentos não decorre de esquecimento, é uma estratégia para subtrair seu significado, o que implica no agenciamento da cumplicidade dos sujeitos e grupos para a manutenção desse *modus vivendi*. Segundo Pollak, 1989, para alterar a realidade é preciso que as memórias venham a público, e uma pessoa só consegue relatar seus sofrimentos quando outras estão dispostas a ouvi-la.

A memória branco-centrada da colonização é um disparador da colonialidade, é ela que atualiza os feitos e os efeitos da colonização. É necessário que se compreenda que seus efeitos não se circunscrevem a um período histórico, que, conforme já observado, ela se caracteriza como um processo contínuo de violências materiais e simbólicas que se atualizam e se refazem pela colonialidade. É esse aspecto que produz as vantagens coloniais do grupo racial branco, perpetuando o racismo e reproduzindo pela memória social o que Omi e Winant, (1994) definiram como a teoria da *Formação Racial*. Esta abordagem propõe que a sociedade está repleta de projetos raciais grandes e pequenos, aos quais todos estamos sujeitos, criadores e reprodutores da noção de raça

continuamente: as elites, as classes dominantes, os movimentos populares, os órgãos estatais, as religiões e os intelectuais de todos os tipos desenvolvem e aprendem alguma combinação, alguma versão, das regras de classificação racial e de sua própria identidade racial, muitas vezes sem ensino óbvio ou inculcação consciente. Ao fazermos isso, estamos classificando pessoas pela lente da raça, a qual torna-se um princípio organizador fundamental da estratificação social.

Averiguamos, portanto, que no *locus* deste estudo a formação racial está ancorada na memória coletiva branco-centrada, onde identidades raciais são criadas e vividas através de um processo sócio-histórico pautado na raça - uma maneira de compreender, explicar e agir no mundo a partir de estruturas de dominação.

2.4 AS VOZES DA BRANQUITUDE: QUEM PODE FALAR?

Essa seção analisa o que as falas dos entrevistados trazem a partir do eixo “Quem contou essa história?”. Nele, explora-se a concepção difundida de que a história da região se inicia com a colonização, desconsiderando existências outras, anteriores à chegada dos descendentes dos colonos europeus. Desta crença decorre que os sujeitos produzidos pela experiência colonial empreendem a colonização e tomam eles mesmos o lugar de enunciação, construído a partir da experiência única do branco-centrismo, passando a ser sujeitos colonizados impondo seus valores aos “Outros” do lugar.

Os grupos, sujeitos, organizações, coletivos e instituições marginalizadas são mais passíveis ao silenciamento e ao esquecimento social e político, sendo imprescindível que a memória seja compreendida como um instrumento em disputa, permeado por relações de poder. Pollak (1989, p. 2) ressalta: “Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados”.

Por meio de seu domínio da classificação racial, a ideologia da branquitude molda fundamentalmente o status social de uma pessoa, restringindo seu acesso a oportunidades, direitos sociais, políticos e, de fato, à sua própria identidade. A partir da explicação de Elenir, percebemos como os significados raciais são incorporados nas estruturas e nos sujeitos que definem e estabelecem o lugar de enunciação dominante da história regional, e como reverberam na ordem social. O domínio da história regional foi entrelaçado aos pressupostos da raça branca, fazendo com que o itinerário percorrido pelos povos

originários e negros tenha sido e continue sendo renegado. Essa história renegada é fruto de elementos materiais em torno da terra e dos conflitos empreendidos a partir de sua posse. O acesso à propriedade da terra demarca a fronteira racial, estabelece o lugar de enunciação: que história será contada, quem pode e quem não pode contá-la, impondo o silenciamento, a marginalização e o apagamento social aos grupos despossuídos.

*Elenir: Quem contou a história foram pessoas hã, oriundas de italianos e alemães né, prevalecendo a raça branca, né, e daí é uma história que foi ignorada. Eles não tiveram voz nesse momento né, para contar a sua história, para ficar prevalecendo e também o meu entendimento é **a própria disputa pelas terras**, né. Então eu acredito que as pessoas de mais poder aquisitivo e que não fossem da origem indígena e cabocla é que foram tendo acesso mais às terras, e eles ficaram encurralados e não tiveram a oportunidade de contar a sua história. Então ela é parte da história que fica ignorada né, que fica esquecida. (Grifo meu)*

O que Cíntia introduz nos remete a pensar que o lugar de enunciação é estabelecido desconsiderando-se grupos raciais e, também, as posições inferiores na escala hierárquica vigente entre os brancos. Ela remete à narrativa realizada por cidadãos, que ignora os brancos pobres do meio rural. Quando diz “a gente tava lá embaixo”, remete-nos à sua própria história, ao seu lugar social, de uma família branca, que se identifica como descendente de italianos, Sem-Terra, que migrou do Rio Grande do Sul para Santa Catarina nos anos de 1980 e veio a adquirir uma pequena propriedade.

A conversa com Cíntia é reveladora, mais uma vez, do valor que se atribui aos sobrenomes das famílias bem-posicionadas na região. Neste caso, ela cita o sobrenome Bertaso, uma família de classe alta de Chapecó, escrito em frontão de hotel e na fachada de escola pública. É importante ressaltar que os Bertaso de Chapecó descendem de um dos pioneiros da colonização da antiga Xaçupé; o Coronel Ernesto Bertaso era dono de uma empresa que comercializava terras e foi o principal idealizador da localidade que se ergueu no processo. Cíntia aponta para a proeminência da representação dos brancos detentores de propriedades, sublinhando a desigualdade social entre os brancos - não raras vezes, o domínio de uma área de terra é o marcador dessa desigualdade.

Fica nítido, no que nos relata, que o lugar de enunciação surge a partir de privilégios materiais e como silenciar ou produzir o esquecimento social é parte do jogo ideológico que mobiliza os silenciados em favor das prerrogativas de quem ocupa o lugar de dominação. Para os setores dominantes, é crucial abafar as dores e as mazelas de quem foi usurpado durante o estabelecimento da propriedade privada da terra, do atual modelo

de concentração fundiária da região, que criou hierarquia brancos ricos e pobres, indígenas e negros.

Cíntia: Então eu acho que assim, as narrativas que vão aparecendo vão falar de quem está falando, de onde está falando. Todo o processo histórico que carrega consigo, faz ou não necessariamente aparecer. Mas que deveria fazer parte desse recontar, diferente, né! (...) Fica lá escondido, (...). Mas, o que eu vi muito era isso. (...) Quem é que escreveu essa história (...)? Foi escrita, primeiro, da cidade, que não era do campo, e contando desse mundo onde eles estavam da forma como viam, de cima pra baixo, né. (...) e a gente tava lá embaixo. Então quando a gente olha e vê, assim, eu me vejo muito nisso. Percebo não só ali como todo o Oeste catarinense, até ali mesmo Chapecó, quando fala Bertaso, Bertaso... grande coisa Bertaso. Então assim, justamente isso. É como eu vejo o porquê disso. Quem está falando, de onde está falando, e a gente vai entender muito de como foi escrito. Inclusive como eu falei anteriormente, (...) quando não dá visibilidade, é como se não existisse. E é interessante que não exista, porque senão você vai ter que falar da concentração de terra, você vai ter que falar da exclusão, do genocídio e tudo mais, (...). São problemas, então é melhor não falar, como se não existisse. Eu vejo muito isso. A nossa história como foi contada, não só escrita, mas também depois nas escolas, parte da nossa história... por que a gente não estuda? Eu não aprendi Contestado. Só fui ver Contestado depois, na Universidade. (Grifo meu)

Gabriel introduz uma ponderação muito pertinente acerca da intencionalidade dos grupos hegemônicos em registrar e obter veracidade para suas narrativas, buscando garantir a perpetuação do capital social de privilégios aos seus herdeiros. Isso envolve a elaboração de um discurso que acusa os indígenas de tentarem se apropriar do patrimônio dos colonos brancos, como no conhecido conflito envolvendo a disputa por terra entre colonos e indígenas, estabelecido no lócus desta pesquisa, caso citado por Gabriel. No ano 2000, indígenas da nação Guaraní iniciaram o processo de reivindicação e demarcação de suas terras tradicionais, a Terra Indígena Guaraní de Araçá'í, no Extremo Oeste, uma vez que ocupam a região desde o século XVI. Entretanto, a partir da política de colonização promovida pelo estado de Santa Catarina, a Companhia Territorial Sul Brasil parcelou aquele solo em lotes e vendeu para colonos brancos, ainda em 1932. São 2.721 hectares definidos como terras tradicionais dos Guaranis, dos quais o Governo do Estado comprou 800 hectares, no município de Bandeirante, território que foi demarcado e atualmente abriga 30 famílias da nação Guaranis que moravam com os Kaingang, em Chapecó, até se instalarem em suas terras.

Gabriel: Eu acho que assim: ninguém quer contar uma história que não faz parte da sua ou que poderia implicar em algo que possa lhe causar algum prejuízo. Então a melhor forma de você ter é vocês esconder, né? O que eu vou falar dos indígenas que existiam aqui na região? Há pouco tempo atrás teve uma tentativa dos indígenas em querer uma área aqui em Bandeirantes e

a população foi contra, porque "nunca teve índio na região", pra eles né? Então eles estariam se apropriando de uma área que não era deles. Inclusive era uma área que o Estado ia comprar, o cara queria vender e o Estado ia fazer um assentamento indígena, mas a população daqui não admite isso, né? A população tem essa que se deixa entrar, depois vai ocorrer outros conflitos. O pessoal tem um pouco desse receio, eu acho. Por que que eu vou dizer que aqui existiu os Guaranis? Por que eu vou dizer que aqui existiu os Jê em algum momento, pra depois eu ter que conflitar lá por questão de área de terra... então acho que tem essa tentativa de esconder o passado porque é vantajoso pra quem está na condição da posse dos recursos, né? (Grifo meu)

Esse conflito entre agricultores brancos e indígenas Guarani nos sinaliza como o componente importante da constituição de nossa identidade, a multirraciedade de nossa população, é dissimulado pela alegação de que "nunca teve índio na região", e que, por ironia, nos remete à insistência com que a mídia local repete que Santa Catarina é "o Estado mais branco do país". Configura um exemplo emblemático que assinala o histórico confisco das terras tradicionais pelo Estado instrumentalizado pela elite, identificado com as empresas colonizadoras e os agricultores, revelando como o poderio branco mobilizou-se para a aquisição dos elementos materiais adequados à introdução da população branca na região lócus da pesquisa. Bento (2002) assinala o quanto este silenciamento está introjetado na subjetividade dos brasileiros, particularmente dos brancos, ainda que boa parcela deles usufrua apenas de privilégios simbólicos, não sendo materialmente beneficiada pela violação de direitos que perdura no Brasil através dos séculos.

Qualquer análise visando a compreensão desta região não pode ser realizada sem enfocar a questão racial. Uma investigação que perceba a centralidade da raça como o elemento utilizado para criar a identidade na região em questão, e que continua sendo mobilizado nos dias atuais, faz-se imprescindível para que se possa promover justiça histórica, racial e epistêmica - o silenciamento do debate sobre raça fortalece o mito da democracia racial e dificulta a compreensão dos componentes estruturais que sustentam o racismo à brasileira; mesmo que o conceito de raça não corresponda à realidade biológica, ele "sobrevive e marca diferentes pessoas cotidianamente" (Schucman, 2010, p. 44).

O relato de Cecília acerca de seu Trabalho de Conclusão de Curso contribui para problematizar o epistemicídio (Carneiro, 2005) vigente nos espaços em que o conhecimento é produzido, como as universidades, onde o racismo se inscreve sistematicamente ao se conceder às teorias hegemônicas-ocidentais a centralidade analítica, enquanto os demais atores são menosprezados pelos agentes que trabalham com

a sistematização do saber, constituindo o racismo epistêmico. Como ela observa, os estudos acadêmicos na região dão prioridade às questões dos colonizadores brancos, a quem ela nomeia como “migrantes” e “europeus”.

*Cecília: Eu acho que muitas vezes, as próprias pessoas, né, que fazem esses estudos ali, inclui-se eu também, eu fiz o meu TCC, né. E a gente é orientado ou não, mas eu acho que há um dos principais motivos, a minha opinião é por causa (...) **que esses povos são menosprezados.** (...) E acaba, de certa forma, **deletando indígenas, caboclos e vê-se só a questão dos migrantes, né?** Desses europeus, esses povos europeus. (...) é sempre dado uma “pinceladinha”, mas nunca se aprofunda muito. (Grifo meu)*

Respondendo à provocação sobre a predominância das narrativas da região serem sobre e a partir da colonização, Túlio pontua, complementarmente à Cecília, assinalando as estratégias desenvolvidas em âmbito local para construir a história do município partindo da identidade alemã. Sua exposição nos remete à noção das *tradições inventadas* (Hobsbawm e Ranger 1997), artifício recorrente em sociedades ou grupos que, após sofrerem mudanças profundas, buscam um script que estabeleça um conjunto de práticas ritualísticas que atuem para inculcar certos valores e normas no coletivo, buscando vinculá-los a um passado narrado a partir do presente. Recursos como a produção de mitos de origem, a celebração das dificuldades na vinda dos antepassados, são utilizados pelo grupo racial branco, que enfatiza a chegada das três primeiras famílias, compondo uma ritualística local, como Túlio narra, que busca a constituição e a afirmação da identidade “alemã” em relação aos “brasileiros”,

*Túlio: Complementando o que a Emília falou (...) são um conjunto de fatores. Primeiro é esses **grupos, é, preciso legitimar sua história, né.** Essa questão da vida de seus antepassados vindas do Rio Grande Do sul que foi muito difícil. **Tudo é um jeito de legitimar, por exemplo uma cidade (...) ou os alemães né, o alemão em contraponto a outro grupo étnico? Por exemplo né, os brasileiros, né, os caboclos. E tem a questão dos chamados mito de origem, né? No caso aqui (...) é em 1927, a chegada das três primeiras famílias. É o que o mito de origem? É uma data de nascimento que acaba, né, é servindo pra símbolo de identidade, né, para o município.** Mas eu como historiador também vejo que, no caso, a gente também sabe que existiam os caboclos que moravam aqui. A gente tem acesso à informação (...) a gente sabe, por exemplo, Chapecó já tem uma questão de pesquisa histórica mais adiantado do que nós aqui, né. (Grifo meu)*

É relevante a consideração de Gilson acerca do cuidado dos colonizadores em realizar registros escritos para a estratégica manutenção de suas memórias, vinculando-as entre as gerações e legitimando a *colonialidade do ser*⁹ enquanto segrega outros grupos

⁹ A colonialidade do saber, ser e poder são noções desenvolvidas por Maldonado-Torres a partir da abordagem decolonial para analisar e explicar a experiência moderna/colonial e seu projeto civilizatório

do âmbito da humanidade, ao tempo que reafirmam *a colonialidade do saber*, reproduzindo o ideário memorialístico colonial da branquitude cujos valores assentam-se no domínio da produção e na disseminação do conhecimento culturalmente valorizado (Maldonado-Torres, 2019), o que faz com que se sintam mais importantes e capazes. Como dito por Gilson, *eles se tornaram proprietários, não só das terras, mas da história desse lugar. Eu penso que, assim, é meio que uma apropriação da história do lugar*”.

Gilson também introduz na discussão um aspecto pouco levantado, mas muito pertinente nos debates acerca da branquitude: a questão do domínio dos recursos naturais como um signo de diferenças raciais entre colonos brancos e populações negras e indígenas. Os colonos, assim que chegaram, estabeleceram uma relação predatória e extrativista com as florestas nativas, o que se manteve ao longo do século XX, quando extraíram e comercializaram os recursos naturais, transformados em bens materiais usufruídos exclusivamente pela população branca. Toda diversidade de vidas e existências outras que se relacionavam com a mata de forma diferente foi reduzida a “nada” porque não se empenhavam na exploração capitalista da natureza.

Gilson: Então, primeiro que, assim, as pessoas que vieram, colonos que vieram, a questão da escrita, eles já viam uma necessidade de registrar o que eles estavam fazendo, né, mas eu penso que muito também é na intenção de fazer parecer que essas terras não existiam antes deles, deles se sentirem mais importantes, a peça mais importante na história dessa região, eles se sentem os agentes modificadores, então a importância desse local só vem a partir desse momento que eles desmataram e construíram algo. Eu, do meu ponto de vista, sou principalmente isso, “eu preciso registrar que antes de eu chegar aqui não tinha nada, era só mato” então, até uma coisa que muitas vezes os idosos quando vem visitar o museu eles comentam “quando eu cheguei aqui era tudo mato!” Tudo bem, era tudo mato, mas não quer dizer que não tinha nada nesse meio do mato, então eles veem essa questão de que a história só começou a partir deles, porque eles vieram aqui e mudaram esse ecossistema e eles se tornaram proprietários, não só das terras, mas da história desse lugar. Eu penso que, assim, é meio que uma apropriação da história do lugar, o fato de ser mato não quer dizer que não tinha uma história antes, mas a visão deles é que se foi desmatado a partir deles, se foi construído algo a partir deles, a história começa com eles. (Grifo meu)

Nessa relação desigual as florestas nativas, a terra e toda as suas formas de vida foram tratadas a partir de uma fórmula única: garantir a produção básica da vida e o acúmulo do capital, inserindo a região no modelo econômico desenvolvimentista e

que produz várias camadas de violências/desumanização ao instituir a ordem colonial na experiência vivida tanto nos corpos quanto nas mentes de sujeitos subalternizados. Em suas palavras “[...] saber (sujeito, objeto e método); ser (tempo, espaço e subjetividade); poder (estrutura, cultura e sujeito). Comum às três dimensões é a subjetividade. O que quer que um sujeito seja ele é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber (Maldonado-Torres 2020, p. 49).

exploratório que se implantou a partir de então. Seu beneficiário foi o grupo racial branco, representado nas várias camadas da sociedade: o Estado, as empresas colonizadoras e os proprietários de terra, que asseguraram e garantiram os privilégios e o poder pautados nessa exploração, enquanto para as populações negras e indígenas coube subalternizar seus corpos no trabalho precariamente remunerado, expondo-se a toda sorte de riscos, em vulnerabilidades diversas que demarcam a desigualdade racial e a desproporcionalidade da distribuição dos recursos entre as populações.

Para Mignolo (2017), a modernidade/colonialidade, sobretudo a partir da Revolução Industrial, cavou um abismo entre humanidade e “natureza”, que estaria ali para ser dominada. Diferentemente da relação que a população expulsa mantinha com a natureza, os colonos que se estabeleceram enxergavam o entorno como objeto a ser explorado, moldados que haviam sido na mentalidade ocidental que concede ao homem a primazia sobre todas as coisas, consideradas matérias-primas a serem utilizadas, produzindo artefatos e tecnologias que levaram o Ocidente a superar, neste quesito, todas as demais civilizações.

Compreendendo que “sem memória não há identidade”, somos instigados a pensar sobre as narrativas hegemônicas que são construídas sobre o estado de Santa Catarina, como seus paradigmas se infiltram no tecido social com ecos que reverberam por toda a sociedade. Desde criança, aprendemos na escola sobre a economia e a cultura de nosso estado, como cada região possuiria uma vocação natural para certa atividade, fosse a indústria, o extrativismo (animal, vegetal e mineral), a agricultura, a pecuária, a pesca ou o turismo, de acordo com a formação étnica da população no lugar estabelecida, que cada região estaria atravessada por uma “cultura” ou “etnia”.

Nessa construção ideológica, a Grande Oeste estaria inclinada para a agroindústria e agricultura familiar/camponesa. A construção da identidade do estado está alicerçada na ideologia de um povo trabalhador, branco, “um estado que prospera”. A noção de *Quem Somos* é um dos elementos basilares articulados por grupos políticos, setores da indústria e mídia, estando alicerçada na superioridade racial branca. Nesse contexto, a branquitude opera expondo seus signos, assume o seu papel na hierarquia regional e nacional numa narrativa que toma o estado catarinense como um grande *business*.

A Outridade é construída de modo etnocêntrico nesse discurso reducionista, a partir de marcadores de civilização pautados em concepções em que os outros são considerados como primitivos ou selvagens, não afeitos ao trabalho, um estorvo ao atual modelo de desenvolvimento, obstáculos ao *modus operandi* hegemônico branco-

centrado. Há um conluio sistemático e insistente, uma forma de articulação vertical através da fórmula “serás sempre o outro para que eu permaneça o que sou”. Assim, o etnocentrismo interdita a alteridade, opõe-se aos processos de resistências e lutas pelas (re)existências das populações marginalizadas para assegurar que o seu modo de ser - a branquitude - não entre em colapso. A “voz-consciência” (Spivak, 2010) dos “outros” é sempre silenciada, desqualificando-se discussões onde seus pleitos seriam ouvidos, não se admitindo condições políticas que as contemplem - sem a escuta, inviabiliza-se a alteridade.

Na acepção de Spivak, o sujeito subalterno é aquele/aquela que está situado “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010, p. 13-14).

Neste capítulo, buscou-se analisar as concepções do grupo racial branco da região a partir da memória social que cultiva, de sua postura minimizadora de memórias outras; como a ideologia da branquitude impacta na produção da memória coletiva naquele contexto, em contraste à memória social de outras identidades étnico-raciais da região; os significados e representações que atribuem à colonização e os contornos que ela adquire no tempo presente.

Identificou-se que a memória social hegemônica que está salvaguardada nos museus municipais, e que também é “espontaneamente” cultivada pelas pessoas, é a memória da colonização do grupo racial branco; os contornos e os sentidos que ela adquire no tempo presente celebram os feitos realizados pelas gerações pioneiras, produzem e reproduzem discursos e ritualísticas nas novas gerações. Percebeu-se como o processo de permanente mobilização de afetos evocando um *tempo de sofrimento*, *tempo de pobreza*, e *tempo de muito trabalho* reafirma permanentemente o *orgulho* e o *mérito* como elementos que compõem essa branquitude interiorana e justificam o seu lugar de dominação.

Nesse jogo, discutir a colonização enquanto um projeto racista que submeteu existências ao apagamento - um processo inacabado e que continua em curso - é discutir o enfrentamento das pungentes desigualdades no tempo presente e no futuro.

Na seção que segue evidenciaremos como a branquitude analisada elabora e fomenta o seu poderio, a experiência de ser branco, as estratégias utilizadas como recursos de poder, as concepções de raça, as concepções de beleza, que vigoram e são mobilizadas.

3 BRANQUITUDE NOS RINCÕES CATARINENSES

Neste capítulo, analisa-se a percepção dos entrevistados sobre a branquitude: em que medida se depreendem partícipes das vantagens e privilégios assegurados ao grupo racial branco? Ou a que ponto revelam, como descrito por Miranda, (2017, p. 60), alguma “impercepção dos seus privilégios conferidos pelo fenótipo”? Serão mencionados os diversos insights e intelecções que nos conduziram ao conceito em evidência. Examina-se, ademais, o modo como o entrelaçamento dos constructos *origem/sobrenome*, *raça e cultura* forjam a concepção de raça, produzindo as características da branquitude.

3.1 ABORDANDO A BRANQUITUDE

Contribuições de vários autores que se debruçaram no estudo e análise da branquitude em vários países do mundo nos foram reveladas por Lourenço Cardoso em sua obra "Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco antirracistas", de 2010. Segundo ele, embora os Estados Unidos tenham se tornado o principal centro de pesquisas dos estudos *critical whiteness studies* nos anos de 1990, W.E.B. Du Bois foi o primeiro que focou na branquitude, debruçando-se na compreensão da identidade racial branca através do estudo *Black Reconstruction in the United States* em 1935.

Du Bois, estudando os trabalhadores brancos norte-americanos do século XIX, desenvolveu a noção de “salário público psicológico”, ressaltando que funcionava como uma compensação social da branquitude para trabalhadores brancos e pobres; mesmo recebendo baixos salários, eles desfrutavam de privilégios que garantiam acesso a funções públicas, valorização de seu voto, tratamento cordial, entre outras prerrogativas que supostamente lhes conferiam trânsito no mundo dos brancos ricos e bem-posicionados.

Também de acordo com a bibliografia citada, bem antes dos estudos críticos da branquitude tornarem-se referência nos Estados Unidos, Frantz Fanon, em seu célebre estudo *Peau noire, masques blancs*, publicado em 1952, descortinara as armadilhas coloniais que desumanizavam e alienavam os negros levando-os à adoção de aparatos com os quais tentavam se igualar aos brancos, buscando obter o reconhecimento de sua humanidade. Segundo Fanon, para dismantelar estes mecanismos, seria necessário emancipar o negro da sua negritude e o branco de sua branquitude.

No Brasil, **Guerreiro Ramos** (1957) foi quem primeiro se dedicou a problematizar o legado racista da sociedade brasileira, elaborando uma crítica onde a patologia do branco é objeto dos estudos raciais. O autor denunciou as abordagens que fetichizam, folclorizam ou concebem o negro como espetáculo exótico através de um limitado enquadramento político-analista que, ao tratar o “Negro tema”, produz estereótipos. Para superá-las, o autor apontou a necessidade de perspectivas que foquem o “Negro vida”, e propugnou uma educação que contribuísse para introduzir o negro ativamente da vida política de modo a alcançar protagonismo nos espaços decisórios, objetivando influir na construção da nação brasileira e possibilitar sua ascensão social.

Já **Maria Aparecida Bento** (2002) analisa as expressões da branquitude e discriminação racial nos processos de gestão pública fundamentando-se na psicanálise. Bento desenvolve o conceito de pactos narcísicos da branquitude e demonstra a convergência das pessoas brancas na defesa de seus privilégios, constatando que a branquitude - elemento subjetivo camuflado - reproduz as desigualdades raciais no interior das relações de trabalho dos gestores do poder público ao definir as escolhas, sendo acionada nos procedimentos institucionais concernentes à contratação, avaliação, demissão, promoção e resolução de conflitos. Tal pacto narcísico opera através do código “confio mais nos meus iguais”, onde os brancos mobilizam mecanismos para defender seus privilégios invocando uma pretensa meritocracia: “Estamos aqui porque merecemos!” A dinâmica no interior das relações de trabalho é atravessada pelo silêncio relacionado ao temor de que negros venham a ocupar os postos de trabalhos que a branquitude compreende como naturalmente seus. Nas palavras da autora, “uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (**Bento**, 2002, p. 14).

Lia Vainer Schucman (2014), em sua pesquisa sobre branquitude e poder na cidade de São Paulo, distingue os “privilégios simbólicos” (p. 25) dos “privilégios materiais” (p. 59), ambos elementos estruturantes da branquitude no Brasil. Os privilégios simbólicos decorrem da valorização dos padrões estéticos relacionados ao fenótipo branco, de se atribuir aos brancos a especificidade da cultura letrada, condizente com o exercício de determinadas atividades profissionais, imputando-se aos negros incompatibilidade com o trabalho intelectual; os privilégios materiais seriam, por exemplo, “mais facilidades de acesso à habitação, à hipoteca, à educação e à oportunidade de empregos” (Schucman, 2014. 59)

Ao explorar as formas como seus entrevistados brancos e negros se percebem racialmente, ela infere que os entrevistados negros identificam-se de acordo com a cor da sua pele, enquanto os brancos não se vêem como parte de uma raça pois o humano branco é concebido como se fora padrão universal. Observa, entretanto, que seus entrevistados associam o que seria “branquíssimo” com pessoas possuidoras de bens materiais, riquezas e prestígio social. Segundo a autora, as análises que operam neste estudo pautam-se no conceito de “raça social”, caracterizada pelas desigualdades entre negros e brancos ocasionadas a partir do marcador de cor e das características fenotípicas.

O principal argumento da autora - e não por acaso o livro é nomeado “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo” - demonstra que existe uma hierarquia de poder entre brancos e negros interna ao grupo. Diferentes tonalidades de pele conferem mais ou menos privilégios e poder, inerentes ao modo como os indivíduos são percebidos: a depender do quanto mais próximos eles estão do “branquíssimo”, mais acesso terão aos recursos disponíveis na sociedade. Aqueles que estão mais distantes do branquíssimo, os “encardidos” ou “escuros”, categorizados como negros, ocupam lugares desprestigiados e subalternizados na sociedade brasileira. Destarte, a branquitude é definida por Schucman (2014), apontando sua relação com o colonialismo que disponibilizou aos brancos tanto os bens de caráter material como os intangíveis, condição perpetuada pelo imperialismo. O poder se alicerça em estruturas raciais que correspondem às estruturas sociais contemporâneas, não se tratando meramente de desigualdades sociais historicamente originadas.

O conceito explicitado nos faz ver que se trata de fenômeno estrutural na sociedade brasileira onde se ancoram e se definem as desigualdades raciais e conseqüentemente sociais, exteriorizando-se na materialidade e na subjetividade dos grupos e sujeitos. Fundamentadas nos encontrar numa materialidade histórica brasileira a partir do colonialismo e sancionada pelo imperialismo, transformou-se em eficaz instrumento de dominação.

Sublinhe-se que, ao apontar os aspectos materiais e estruturais que produzem a branquitude no Brasil, a autora não os considera imutáveis, algo que “sempre “foi assim, sempre será”; respaldada na Psicologia Histórico-cultural de Vygotsky, para Schucman o sujeito “se constrói e se realiza pela apropriação dos significados socioculturais em que está inserido e, portanto, para compreender-se como alguém auto identifica-se e se identifica o “outro”, é preciso inquirir acerca de suas relações sociais, que são sempre significadas na relação eu-outro” (Schucman, 2014, p. 170).

A provocativa obra de Schucman (2014) desafia os brancos e as instituições brasileiras a desconstruir suas/nossas subjetividades para reconstruí-las no âmbito de comportamentos antirracistas, propondo para isso é o letramento racial propugnado pela antropóloga afro-americana France Winddance Twine (2014) *Racial Literacy* consiste em um sistema de práticas que implica no reconhecimento dos privilégios da branquitude, discernindo que as identidades raciais são introjetadas no convívio social e que é preciso construir um instrumento teórico com vocabulário adequado para a intervenção e enfrentamento, entendendo os preconceitos sexuais, o machismo e a exploração da classe trabalhadora como mediadores do racismo.

Liv Sovik (2009) analisa a branquitude brasileira através da música popular e da mídia, buscando demonstrar que deve ser vista como um fenômeno relacional tanto no Brasil como internacionalmente. Para ela, embora partindo de uma percepção real, a epítome “aqui ninguém é branco” não é verdadeira pois ser branco não se refere à cor de pele, sequer se restringe à genética - vincula-se à ideia de poder e do lugar social que as pessoas brancas ocupam. Ao tempo em que se afirma a positividade do mestiço afirmando-se que todos o somos, reafirma-se a superioridade branca ignorando-se a mestiçagem como constituinte de nossa identidade; a idealização historicamente acariciada de que somos uma sociedade carinhosa, um povo que celebra a sua miscigenação, é primordialmente uma forma de escamotear nossas contradições e o racismo vigente.

Sovik adota a estratégia metodológico-analítica de mirar nas relações raciais a partir da banalidade do cotidiano. É nos tons de humor, nos afetos, naquilo que se “entende” por mestiçagem, em lugares onde a raça nem mesmo é mencionada que a pesquisadora introduz novas perspectivas para o entendimento da branquitude e, por consequência, da identidade brasileira.

Segundo a autora, a experiência de ser branco é desigual nos diversos rincões do Brasil. De Norte a Sul, a branquitude é vivida com especificidades locais, regionais e relacionais, de modo que é diferente ser branco no Acre e ser branco em Santa Catarina, por exemplo; ela questiona a existência de um modo brasileiro de ser, de um símbolo único construído, centrado hegemonicamente numa região ou metrópole. E expõe:

O que eu sugeri é que o Brasil pudesse se pensar como um país de várias metrópoles, onde cada uma tem uma relação diferente com o resto do mundo. Isso implica abrir mão da imagem branca e também da relação que concentra numa única cidade, num único símbolo, sua afinidade com o mundo. Se você

desmonta a ideia do sudeste como modelo para tudo, você pode pensar que o racismo é diferente nas diferentes regiões do país e do mundo (SOVIK, 2010).

No oeste de Santa Catarina, autores de grande expressão têm se debruçado detidamente em estudos relevantes acerca do campesinato, da colonização da região, do Contestado, da agricultura familiar, dos povos indígenas, da população “cabocla”, do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), mas sem se aterem ao campo das relações raciais, sem que o racismo e a branquitude sejam abordados, embora esta seja uma dimensão evidente do grupo branco oestinos¹⁰.

A categoria branquitude foi identificada em apenas um artigo em nosso levantamento. Intitulado “A presença de haitianos no Oeste catarinense: encontro com a branquitude” (Soares, 2019), nele a autora analisa a integração haitiana no Oeste catarinense e trata das experiências dos trabalhadores e estudantes haitianos imigrantes na Cidade de Chapecó, que vivenciam as violências do racismo ocasionadas pela branquitude, assinalando “as relações de poder inscritas em um regime racializado de representação que se justapõem à condição de imigrante”. (SOARES, 2019, p. 4).

Esta pesquisa contribui para (re)posicionarmos a região Oeste catarinense sob o signo da branquitude. Para Soares, as experiências dos jovens estudantes e trabalhadores haitianos na cidade de Chapecó é marcada por experiências atravessadas pela branquitude em todos os seus aspectos, privilégios, pactos, nomeação do Outro, relações hierárquicas de poder que lhes delega postos de trabalho com desprestígio social; uma das manifestações da branquitude apontada pela autora é a reserva de vagas para imigrantes haitianos direcionada a funções que exigem pouca ou nenhuma qualificação. Chapecó “é a segunda cidade no Brasil que mais realizou admissões de haitianos no mercado de trabalho (CAGEDT/TEM, 2015), atrás apenas de Curitiba - PR, à frente de cidades como São Paulo, Porto alegre, Rio de Janeiro e Belo Horizonte” (Soares *apud* Magalhães, 2019, p. 02). Por suas características, o Brasil real que encontram é muito mais cruel do que aquele que vislumbraram do Haiti (Soares, 2019). Segunda a autora, “O mito fundador do Oeste catarinense tem sua fantasia na pressuposição da “europeidade” [...] (Soares, 2019, p. 11)”, com o que concordo. E reitero: o mito fundacional do Oeste catarinense, que tem sua ancoragem profunda na colonização branca, se fortalece numa “europeidade” inventada, folclórica, fantástica, mítica que se mantém e se reproduz na colonialidade.

¹⁰ Para saber mais: RENK, Arlene. A Luta da Erva: um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense. Chapecó, Argos, 2006.
CORAZA & RADIN. **Dicionário histórico-social do Oeste catarinense. UFFS, Chapecó, 2018.**

3.2 “TU É CABOCLA E EU SOU ITALIANO PURO”

Schucman (2014) repara que a afirmação de não perceber os privilégios advindos da branquitude em que brancos se escudam é um artifício conveniente, discordando de Piza (2002) e das reflexões de Frankenberg (1999), que sugerem que os brancos não racializam a si mesmos porque entendem sua condição como paradigmática, conforme a autora também observou quando realizou entrevistas. Frankenberg (2004) reelaborou sua posição por perceber que a identidade racial branca pode ou não ser vista, variando com a conveniência, o que exemplificou com as queixas que surgiram acerca da suposta penalização dos brancos por conta das cotas raciais legalmente instituídas para superar injustiças históricas sofridas pelos não-brancos.

Schucman (2014) também assinalou a posição de Cardoso (2008) e Wray (2004): eles consideram que a alegação de que a identidade racial branca é invisível isenta quem se beneficia dela de questionar suas vantagens e, diferentemente de Piza, ambos asseguram que a branquitude é, sim, percebida, e que os brancos, conscientes de suas vantagens, usam-nas a seu favor.

Essa percepção é importante porque evidencia como se institui e lugar de superioridade e vantagens do branco, que deve ser entendido em seu caráter flexível, contextual, atravessado por uma diversidade de elementos. Pontos que contribuem para a investigação das particularidades da branquitude, não a tomando como algo absoluto, mas como um fenômeno socialmente construído.

Quando questiono Gilson - que se considera branco - sobre “quem é o branco nessa região? Ou para a população de seu município, da região, quem é o branco?”, ele esclarece que, em sua região, esta é uma qualidade primordialmente atribuída a quem ocupa determinada posição material. Nela estariam inseridos, por exemplo, os proprietários de comércio. Além disso, ser branco é ter diante de si possibilidades de acesso a lugares de destaque, o que ele classifica como “herdeiros”, pessoas que em algum tempo virão a gerir uma propriedade, embora ainda não o façam.

Gilson: Ai! O que eu vou te falar? Branco... eu me considero branco, mas a questão é bem mais longe, o jogo do branco, vamos dizer como agora, olha... pra eles a grande maioria dos brancos é quem tem comércio e tá bem estruturado, primeiro de tudo. A vida do branco é a vida do empreendedor, aqui na região essa é a visão, eu pelo menos penso que pra eles seja aí. Então todos aqueles que têm oportunidade, os herdeiros, vamos dizer assim, primeiro lugar os herdeiros, esses são os brancos aqui.

Cabe aqui um registro: quando Gilson fala “herdeiros” e “aqueles que têm oportunidade”, remete-nos à tese central de Carlos Hasenbalg (1979), para quem exploração de classe e a opressão racial se articulam e recaem duplamente sobre a população negra. O autor demonstra que, além da estrutura de classe, existem outras hierarquias que conferem status e poder na distribuição desigual de recursos, sendo o critério raça fundamental para entender o preenchimento das lacunas que ocorrem entre as posições de classe. Neste sentido, a raça não pode ser reduzida ao conceito de classe, sendo uma categoria independente, associada a dimensões como origem da família, educação e trabalho. Assim, “oportunidade” e “herança”, para os brancos no Brasil, não necessariamente vincula-se diretamente a ser proprietário de um meio de produção, mas indica que a branquitude, no caso dos brancos pobres, opera como uma posse simbólica que os põem na frente no processo de mobilidade social. Inclui elementos simbólicos, mas não menos concretos.

Elenir: O branco é visto com mais oportunidade, com mais respaldo, com mais poder aquisitivo. Às vezes não é, mas é visto, né?

Em Elenir e Gilson, a riqueza material aflora na ideia de herança, poder aquisitivo e oportunidades como elementos componentes do ser branco. Ao explorar as formas como seus entrevistados brancos e negros se percebem racialmente, Schucman (2014) depreende que os brancos não se vêem como parte de uma raça, enquanto os entrevistados negros identificam-se com a cor da sua pele, argumentando que a invisibilidade do branco decorre da universalização do padrão branco de humano. Assinala, ainda, que seus entrevistados associam o que seria “branquíssimo” com pessoas possuidoras de bens materiais, riquezas e prestígio social.

Nas falas de Gilson que se seguem, verificamos que ele tem percepção dos privilégios que a branquitude da pele lhe confere, em contraste com amigos que não possuem o fenótipo da branquitude considerada padrão:

Ângela: (...) no seu dia a dia tem momentos que você lembra que é branco? Como e por quê?

Gilson: Primeiro que todo dia eu vou pra São Miguel do Oeste, eu faço curso a noite, quando eu vou com o meu carro, eu vou eu e um colega meu, ele tem a pele clara, mas o cabelo preto, né. Mas eu vejo pelo seguinte: quando eu vou com meu carro, eu nunca fui parado pela PRF, que tem um posto entre Guaraciaba e São Miguel, e com o carro dele a gente já foi parado duas vezes, então assim, isso é uma coisa que no meu dia a dia eu vejo que sim, a instrução do suspeito é diferente. Mas não é só na questão da polícia, é entrar no mercado e ver que um atendente do mercado vai mais atrás de uma pessoa morena do que atrás de mim, por mais que seja uma cidade pequena, eu não

conheço todo mundo, e não é todo mundo que não me conhece, entrando em lugares diferentes, em que não me conhecem, já aconteceu de eu entrar em um corredor vazio, mas ninguém vir atrás de mim e quando eu saí, que entrou outra pessoa, tinha um atendente olhando onde aquela pessoa tava indo. Então são coisas que a gente vê no dia a dia e sendo branco eu vejo que sim, existe um certo privilégio pra quem é branco, não tem como negar. (Grifo meu)

Ângela: o que é que te faz sentir-se branco? Por exemplo, acho que de alguma forma tu já falou, que você não é barrado, que você não recebe o olhar...

*Gilson: O que me faz me sentir branco? **Primeiro, eu acho que é a questão de que eu nunca tive dificuldade pra nada, sabe? Eu não senti dificuldades pra entrar em nenhum lugar, já aconteceu de eu chegar em uma balada, não passarem cartão na entrada da balada e eu poder entrar dentro pra eu poder passar o valor com o ingresso. Em um evento tinha duas pessoas gritando, discutindo, tiraram a pessoa morena, no caso, de dentro e deixaram o outro. São coisas que acontecem no meu dia a dia que eu vejo que eu sou branco, são dificuldades que eu não tenho, que me fazem me sentir uma pessoa branca. (Grifo meu)***

Já Elenir relata que não há nada que a faça se lembrar de que é branca, de ser uma mulher branca na cotidianidade, mas reconhece a existência de maior facilidade para a inserção na sociedade, mesmo percebendo os problemas, as opressões vividas em decorrência de ser mulher. Isso ocorre porque, no sistema branquitude, o branco se coloca como a norma e passa a operar como tal. A identidade racial branca é de tal forma normalizada que o ambiente por ela tomado é considerado como um vácuo, em vez de ser percebido como uma atmosfera circundante. Ela se infiltra por todos os espaços, colocando--se como parâmetro, de modo que o "belo" é aquele com nariz fino; a intelectualidade é entendida como a posse da cultura ocidental; o sujeito só é reconhecido com moral se for conforme ao papel social propugnado pela família burguesa; o paradigma de sucesso é a posse dos objetos simbólicos e o acesso aos elementos que compõem a ideia ocidental de conforto. Conforme Schucman (2014), a perspectiva branca é tão hegemônica que se dilui no cotidiano, disfarçada de "unicidade".

Ângela: No seu dia a dia, tem algo que te faz lembrar que é branca, que é uma mulher branca quando? Por quê?

Elenir: Não, eu não tenho assim algo que me faça lembrar disso né, não tem. (...) Eu vejo que tem muito mais facilidade, embora a mulher ainda sofria muitas formas de violência, né?

Contudo, ao mesmo tempo ela reconhece que mulheres de outros grupos raciais não brancos experienciam dificuldades ainda maiores e complexas para ocupar espaços de poder variados. Não enxerga seus privilégios, mas percebe os entraves que as mulheres negras enfrentam.

Elenir: *Da não participação nas mesmas condições, na disputa dos diferentes espaços sociais, né? Tanto a, tanto políticos quanto econômicos, enfim, né como social, então, ainda assim, para a mulher branca é muito mais fácil, tem muito mais acesso, tem muito mais aceitabilidade a, enquanto para outras raças isso se torna muito mais difícil, né?*

Elenir: *Mais desse respeito, mais desigualdade, menos oportunidades, né, menos valorização então, para nós mulheres brancas, mesmo com essas questões ainda sociais bem fortes contra a mulher, desde a violência contra a mulher, ainda assim se torna muito mais fácil estar na sociedade hoje como mulher do que outras raças, né há como mulheres.*

Esse ponto apresentado por Elenir evidencia o pomo de discórdia no debate contemporâneo do movimento feminista, criticado por ativistas, pesquisadoras e intelectuais negras, asiáticas e indígenas no mundo todo por só defender pautas e agendas políticas das mulheres brancas. Por não ser crítico e não fazer o enfrentamento aos privilégios e desconhecer o protagonismo e a luta de mulheres de grupos raciais não brancos, o movimento feminista é criticado por ser atravessado pela branquitude. A intersecção entre gênero e classe social já é pauta reconhecida no interior do movimento, mas, em se tratando da questão racial, o feminismo das mulheres brancas ainda é imperceptível aos próprios privilégios.

Essas questões políticas e teóricas trazidas por nossos entrevistados nos provocam à elaboração acerca de sujeitos brancos críticos, conduzindo-nos à branquitude crítica do pesquisador **Laurenço Cardoso** (2010), que contribui com os estudos ao avançar em definições genéricas da branquitude para um exame que diferencia branquitude crítica e branquitude acrítica. Para ele, há consenso de que a branquitude é diversa e “esses dois conceitos podem contribuir para maior observação, análise e pesquisa do conflito racial” (Cardoso, 2010, p. 613). De acordo com o autor, “a branquitude crítica seria aquela pertencente ao indivíduo ou ao grupo de brancos que desaprovam publicamente o racismo. Em contraposição a essa perspectiva, a branquitude acrítica seria a identidade branca ou individual ou coletiva que argumente em prol da superioridade racial” (Cardoso, 2010, p. 620-621).

Por sua vez, Miranda (2017), em pesquisa com artistas *rappers* brancos, classificou como invisibilidade e neutralidade o perfil dos brancos entrevistados que revelam “impercepção dos seus privilégios conferidos pelo fenótipo” (Miranda, 2017, p. 60). No Quadro 1 podemos observar essas características.

Quadro 1 – Invisibilidade e neutralidade

Invisibilidade	Neutralidade
----------------	--------------

Inconsciência, constante ou não, da manutenção dos privilégios.	Consciência constante da situação de privilégios.
Posicionamento passivo, não dissimulado, não intencional de acomodação frente aos privilégios.	Posicionamento ativo, dissimulado, intencional de omissão e indiferença frente aos privilégios
Ausência de autocrítica – causada pelo olhar imperceptível sobre os próprios privilégios.	Ausência de autocrítica – motivada pelo desejo de se manter na zona de conforto
Indiretamente, acaba por colaborar para a manutenção dos privilégios.	Colabora diretamente para a manutenção dos privilégios.

Fonte: Miranda (2017, p. 61).

No desenrolar da conversa com Elenir, evidencia-se sua percepção de que seus conterrâneos brancos usufruem de respeito instantâneo, não estando sujeitos à rejeição que os negros enfrentam em determinados círculos, decorrendo desta ambiência a construção de um lugar de superioridade que lhes auferia autoridade para delegar ao não branco uma posição subalterna:

Ângela: Tá. E, como é que é ser branco, né, para a população de seu município, nessa região em que você mora?

Elenir: Ah, ser branco é você já, é mais respeitado, é mais aceito em todos os, em todos os locais, em todos os segmentos da sociedade, né. Há, se acha no direito de julgar o outro ou se sente superior ao outro. De modo geral, é isso.

Gilson aponta as características fenotípicas dos brancos, mas também características comportamentais como a forma de falar movimentando as mãos para os descendentes de italianos e a percepção estereotipada de que os descendentes de alemães falam de forma “atrapalhada”. Isso que Gilson apresenta está inserido no universo das representações sociais que os próprios brancos constroem uns dos outros e de si mesmos. Neste caso, a noção de que para o branco “italiano” o alemão “fala atrapalhado”, enquanto o branco “italiano” falaria mexendo as mãos, como na fala de Joana que se identifica com esse grupo.

Gilson acrescenta às características fenotípicas dos brancos atributos comportamentais, aludindo ao hábito de gesticular dos descendentes de italianos e ao estereótipo da fala “atrapalhada” dos descendentes de alemães, representações sociais que os brancos engendram uns dos outros e de si mesmos. Isto é verificado no depoimento de Joana, que se identifica desta forma:

Ângela: E para os brancos da região, existem características típicas de brancos pra eles? E quais seriam?

Gilson: Pra eles o que define o ser branco é cor da pele, o olho, cabelo, assim, o cabelo geralmente liso, claro, olhos claros, pele branca, e dentro disso

ainda, a forma de se portar, como vou dizer, a forma de se portar em público, pra eles a questão de, como tu falou, utilizar determinados... a forma de falar, de se expressar, o descendente de italiano ele mexe muito a mão, o alemão se atrapalha na hora de falar, então são estereótipos que pra eles identificam o branco.

Joana: E o italiano não! O italiano é o legítimo boca aberta, sabe? É o legítimo boca aberta, ele já vai falando, sabe, a minha mãe dizia que o italiano fala com as mãos e que quando eu falava no telefone parecia que eu tava falando com alguém, eu to falando com você e tô aqui, né, (gesticulando com as mãos).

Para DiAngelo (2023), quando brancos nomeiam a raça de quem não é branco, corrobora-se a ideia de que ser branco é o padrão do ser humano, que todas as demais versões da diversidade humana comportam em versões deficientes da ideal, o que deriva em supremacismo branco.

Carolina, que é professora, expõe conteúdos preciosos para esclarecer como operam os marcadores sociais e raciais elaborados pelos brancos para sua diferenciação dos negros, “caboclos”, compilados em seu ambiente profissional. A questão racial sustenta a visão de mundo utilizadas pelos docentes brancos; a vestimenta precária, a pobreza e o insucesso educacional surgem como algo intrínseco ao grupo racial negro. São noções naturalizadas que, ao serem mobilizadas, fixam estudantes negros no lugar do fracasso escolar.

A concepção equivocada de raça genética ou biológica e a noção de seleção natural interferem nas trajetórias escolares, cindindo futuros, ao incutir implicitamente “conceitos como “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução” e “hereditariedade” (Schwarcz, 1993, p.73) - a escola, ancorada na ideologia da branquitude, atua legitimando uma fictícia hierarquia natural entre estudantes negros e brancos, martelando que a capacidade para ter bom rendimento escolar estaria na genética do grupo racial branco, referendando o pretense determinismo biológico.

Ângela: Você consegue me dar, assim, explicar que valores são esses próprios dos brancos. O que os brancos dizem que eles têm e que os outros não tem, em termos de valores, de atitudes?

Carolina: Começamos pela forma de se vestir, né. Eles acreditam que eles têm uma forma de se vestir melhor e que, por exemplo, na escola não podiam. Deus a livre da calça rasgada! E aí quem ia com a calça rasgada? Quem ia com o chinelo? Quem às vezes não tinha o uniforme, a camiseta do uniforme? É justamente essa população que não é descendente de italianos, em função do poder aquisitivo menor, né. A questão das atitudes, eles mesmo dizem "ai, só podia ser caboclo". Fulano vai reprovar: "ai, só podia ser caboclo". Onde que é o maior número de reprovações? No turno vespertino, né?

Carolina: *Justamente porque eles não dão valor para essas pessoas que teoricamente não são descendentes, na cabeça deles, ou no universo paralelo deles, não são descendentes de italianos e não merecem destaque. Quem merece o destaque são os italianos, que é como eles dizem, "ele é caboclo, então ele é preguiçoso, ele não gosta de trabalhar, ele não gosta de estudar, ele não vai pra frente, ele é inferior".*

Carolina narra sua trajetória, contando como experienciou o processo de racialização negra, sendo categorizada como branca até que se mudou do município do Estado do Rio Grande do Sul, onde nasceu, para um dos municípios da região lócus de nossa pesquisa. Ela se define como racialmente branca, tem a pele clara, seu avô teria origem espanhola. Foi o sobrenome Pereira que fez com que passasse a ser identificada como “Negri”, no dialeto de origem italiana, quando se instalou em SC como professora da educação básica. O “italiano puro”, indicado no relato de Carolina, refere-se aos brancos cujos avós maternos e ou paternos, pai e mãe, descendem de imigrantes italianos. Em casos de famílias inter-raciais em que um dos pares brancos que se acredita italiano for casado com uma pessoa “cabocla”, sua caracterização e identificação racial dependerá muito dos arranjos familiares, mas em diversos casos que conhecemos ocorre a ocultação da história e das raízes familiares que não são brancas.

É interessante perceber como os colegas de trabalho de Carolina, do grupo racial branco, procuraram encontrar nela “vestígios” de negro pejorativo, mesmo com sua pele alva, perscrutando-lhes na fisionomia algo que ratificasse a conclusão a que o sobrenome dela os conduzira, de que não era uma “branca legítima”.

Carolina: *Eu me sentia bastante... que eu nunca imaginei que fosse acontecer, para mim eram atitudes assim até surreais porque eu acho que todos somos brasileiros, eu não posso classificar como vai ter uma raça, né, no Oeste de Santa Catarina, como eles me diziam: "Ah, eu sou italiano puro". Eu ouvi de uma professora em uma escola que eu trabalhava, ela dizia "ah, não, mas tu é 'negri' ", que é como eles descrevem as pessoas que não têm sobrenome, né, ou "caboclo", eles chamam também. Então eles diziam "Tu é cabocla e eu sou italiano puro", né, eles diziam isso. E eles inclusive falavam que eu sou "cor de cuia". "Você tem cor de cuia", né, eles falam muito "tu é bronzeadinha, né? você tem cor de cuia". Eu sou brasileira, eu nem sabia do que eles estavam falando, mas eu era tratada assim. (Grifo meu)*

Vê-se que o sobrenome é marcador e definidor da fronteira racial. O caso de Carolina é emblemático das relações raciais na região e desnuda o traço classificatório e hierárquico entre os grupos raciais.

Carolina: *Para eles, tu tendo o sobrenome, né, o sobrenome italiano, eu até brincava que eles eram...que era a gringolândia, né, mas que eu não sou da gringolândia, para eles tendo o sobrenome italiano, para eles é de raça de origem italiana e italiano, na cabeça dele, e alemão. E no caso eu, para eles, sou brasileira, sou preta, como eles diziam, "negri", caboclo, né. Pereira é*

preto para eles. Então é assim que eles se definem, eles são uma raça e eu sou de outra.

Em outro momento da experiência narrada por Carolina fica demonstrado como foi classificada como “cabocla” por conta de seu sobrenome, que não é nem “alemão”, nem “italiano”. Carolina é branca, quando diz que é brasileira, remete à ideia de que nasceu aqui no Brasil e que, portanto, sua nacionalidade é brasileira, mas no entendimento dos grupos raciais brancos em questão, ser brasileiro é não levar um *sobrenome* com marcas de europeidade, não possuir o atributo que consideram conferir-lhes a superioridade racial: a “origem” europeia. Ela também se refere, ao final do excerto a seguir, à legitimidade de sua fala, a não ser ouvida por conta de sua presumida “morenice”.

Além disso, outra questão que merece ser ressaltada é o fato de que Carolina se sentiu inferiorizada ao ouvir da colega “tu é cabocla”. Sentir-se assim indica que sua subjetividade é afetada pelo racismo, havendo uma certa estupefação de não ser considerada um "deles", de ser alienada do universo branco, conforme é possível observar:

Carolina: Quando na sala dos professores na escola eu me senti bastante inferiorizada porque uma professora, nós estávamos falando de sobrenome, ela me disse assim "mas como, tu não é descendente de alemão?". Eu disse "olha, eu sou descendente de tudo quanto é coisa, eu sou brasileira". Ela me respondeu "não, se tu não é descendente de alemão e nem de italiano, tu é cabocla", e deu risada. Na hora eu dei risada, mas eu me senti bastante inferiorizada. E assim, eu até brincava com elas "eu posso falar de vocês porque eu não sou da gringolândia", eu comecei a levar na brincadeira, né, porque senão eu poderia me sentir muito mal, porque na maioria dos ambientes que eu transitava, que eu tinha amigos, profissional, todos né, eram descendentes de alemão e eu era a que desfocava, segundo eles. (Grifo meu)

Carolina: Para eles o brasileiro é todo... são todas aquelas pessoas que não têm descendência italiana e nem alemã. O resto pra eles é uma raça à parte, e claro que isso ficava implícito que eles seriam uma raça superior, que eles são superiores. Nunca me falaram, mas eu sentia até pela forma como eles me olhavam, com as conversas, né, quando eu expressava as minhas opiniões.

Ailton Krenak (2021), em sua exposição O Truque Colonial que Produz o Pardo, o Mestiço e Outras Categorias de Pobreza, afirma que estes “apelidos” foram instituídos e produzidos pelo colonialismo e devem ser compreendidos levando-se em conta o peso histórico e a violência colonial que os forjaram. “Essas categorias foram criadas para ocultar as nossas identidades e para apagar a nossa memória” (**Krenak**, 2021). Os coletivos vulneráveis que ao longo da história foram renomeados pelo colonizador branco como “pardos”, “caboclos”, “sertanejos” foram assimilando os termos do colonizador

como estratégia para a manutenção da vida, tentando driblar a condição de subalternidade/fragilidade diante do opressor. Sobre o lugar do branco na sociedade brasileira, ele afirma:

Se tem uma coisa que nós não precisamos ter nenhuma discussão acerca da cor do poder, no caso aqui no Brasil, é que o poder aqui é branco, sempre foi. O poder aqui é branco. Então qualquer corpo que não reflete de cara essa imagem ela é uma imagem sujeita a manipulação e a diferentes apropriações (KRENAK, 2021).

Diante do poderio e dominação branca, o autor em questão aponta a premência, desses grupos subalternizados, pesquisarem e estudarem muito, trocando e compartilhando informações sobre as estratégias que povos originários, seus antepassados, utilizaram para escapar ao genocídio e ao etnocídio. Ele assevera que a produção dessas categorias caracteriza o etnocídio, o apagamento dos povos originários, mantendo-os “vivos”, mas inexistentes, uma vez que tais apelidos os desvinculam e os alienam de suas histórias (Krenak, 2021).

A partir do exposto, surge uma complexa questão: Por um lado, como afirma Krenak, essa nomenclatura é uma armadilha colonial que foi e continua sendo usada para ocultar as verdadeiras identidades dos povos originários. Por outro, existem comunidades e grupos que se identificam positivamente com essa categoria e buscam o “reascender” da cultura cabocla, propósito que aponta para uma forma de resistência.

A emergência de uma identidade positivada entre os caboclos cafuzos é apontada por Martins & Welter (2006), que identificam entre estes um pertencimento desejável e de valorização: “muitos deles apontam ser esta situação desejável, um *status* que possui maior dignidade que o *status* de “italiano” ou “alemão” na medida em que designa um nativo da terra, alguém com raízes mais profundas que os imigrantes europeus” (Martins; Welter, 2008, p. 142). Para eles, essa reapropriação da cultura cabocla vem surgindo em grupos que adquirem escolarização, politização e autoestima, quando se inteiram dos fatos históricos

Embora seja um movimento que reconhece uma identidade positivada em elaboração pelos próprios grupos subalternizados, tendo a considerar que estas estratégias dizem respeito à branquitude, porque como adverte Kilomba (2019), não é com o sujeito negro que estamos lidando, mas com as fantasias brancas sobre como a negritude deveria ser. Fantasias que representam o imaginário branco (Kilomba, 2019, p. 38), e, ainda que “positivados” e resistentes os “caboclos” ocupam o lugar de subalternizados/racializados, e isso não “perturba a estável imunidade branca” (Kilomba, 2019, p. 72). Para ela:

[...] o problema central não é a existência da diversidade e de pessoas diferentes, indica a desigualdade existente entre elas. Não estamos lidando aqui com uma questão de nacionalidade (nacionais ou não nacionais), tampouco com sentimentos (inimizade, aversão ou simpatia), mas sim com o poder (KILOMBA, 2019, p.77).

Estamos lidando com “desvantagem” e “poder”; desvantagem que estruturalmente racializa grupos subalternizados (ou subalterniza grupos racializados) em benefício do “poder” de brancos.

Quando interrogado Carolina sobre o que é ser de origem ou ter origem no município do Oeste onde ela residia ela responde:

Carolina: Sempre pelo sobrenome! Tanto que eles ficavam impressionados quando eu dizia que não tenho sobrenome de descendência italiana.

O Caso de Carolina é pertinente para refletirmos sobre como aquela comunidade foi compelida por sua presença a realizar um ajuste mental, colocando em questão o padrão racial arraigado e desestruturando o modelo vigente do que é ser um branco/italiano ou branco/alemão, já que tem pele branca, mas não tem sobrenome que indique descender de tais grupos étnicos.

À medida que seu relato avança, evidencia outra faceta, demonstrando como o sobrenome pode atuar como instrumento de embranquecimento. O exemplo paradigmático revela a transmutação de uma criança negra adotada por um casal branco com boas condições materiais, onde a adoção do nome italiano da família ocasionou dois movimentos concomitantes e relacionados: o embranquecimento e a aceitação social.

Carolina: Aí eu tenho uma situação pra te explicar. Tinha um casal, ela é professora e o esposo um produtor com bastante poder aquisitivo. Ela é mistura de raça, digamos assim, ela é italiana com o caboclo deles, italiano com brasileiro, digamos assim. Ela não podia ter filhos. Tinha um aluno que era do “bairro”, que tava até na Casa Lar lá e tal, e ninguém dava aula pro aluno, ninguém falava com o aluno e ele era, obviamente, de cor preta, negro, não sei como definir. O que aconteceu? Antes ele era um aluno deixado de lado, que ninguém se importava, ninguém dava bola, quando esse casal, digamos mestiço, (...) adotaram o menino, já maior, o menino passou a ser como se fosse um... como vou te explicar, diferente dos outros. Ele ascendeu na sociedade “Quilombense”, se é que eu posso falar isso. Os professores davam tratamento diferente, os colegas de sala de aula davam um tratamento diferente, então eu acredito que para eles mais que a cor da pele, é o sobrenome. É o sobrenome! (Grifo meu)

Contudo, fora de seu grupo familiar e de sua comunidade, o fenótipo é mobilizado para demarcar a identidade racial; pode-se apostar que aquele jovem será identificado como negro e estará sujeito aos efeitos danosos do racismo, sendo esta situação mais um

exemplo das diferentes leituras do que significa ser negro de região para região no Brasil.

O fragmento a seguir salienta a situação em que a noção de raça é mobilizada mesmo não sendo mencionada, fazendo-se presente através da significação do *sobrenome* e da alusão à *origem*, dois marcadores que são acionados e redundam na classificação da pessoa como não-branca, quando existem dúvidas e o indivíduo sujeito à racialização não tem a pele escura.

Carolina: Do meu modo de ver, como uma pessoa que não sou daquele lugar, mas o que eu percebi é que isso está enraizado lá na sociedade, eles têm essa ideia de... eles não chamam propriamente de raça, mas eles dizem "ah, qual que é...". Era muito recorrente nos lugares que eu ia, na escola em que eu trabalhava, "qual é o teu sobrenome?"

Horacy Nogueira (2006) desenvolve uma interessante análise das relações raciais comparando o Brasil e os Estados Unidos a partir de duas representações ideais: o *preconceito racial de marca* e o *preconceito racial de origem*. Fundamentadas no *corpus* teórico da sociologia weberiana, os constructos preconceito de marca e preconceito de origem são, segundo Nogueira (2006), *tipos ideais* capazes de deslindar características peculiares ao racismo brasileiro e ao racismo estadunidense.

O que vêm a ser os preconceitos raciais de marca e de origem? O preconceito de marca é definido pelo autor como sendo aquele que se orienta pelas características fenotípicas do indivíduo, modo de vestir ou falar, aspectos que são perceptíveis. Já o preconceito de origem é ativado a partir da vinculação familiar do indivíduo a algum grupo étnico inferiorizado. Nas palavras do autor:

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem (NOGUEIRA, 2006. p. 292).

Pelas narrativas de nossos entrevistados, é possível perceber que na região em estudo as manifestações de raça e do racismo, em grande medida, foram - e ainda são - assentadas na origem, como se depreende da questão de relevo concedido aos sobrenomes, conforme relatado acima.

3.3 ORIGEM / SOBRENOME / RAÇA / CULTURA / ETNIA: INDIFERENCIAÇÕES

Antes de dar início às discussões pertinentes nesta seção, é necessário que nosso

leitor entenda e saiba diferenciar raça de etnia. Para isso apoio-me em Kabengele Munanga (2003), para quem

O conteúdo da raça é morfo-biológico e o da etnia é sociocultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional dito raça “branca”, “negra” e “amarela”, pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território (MUNANGA, Kabengele, p. 12).

Para este autor o racismo praticado nas sociedades contemporâneas não necessariamente necessita da noção da raça ou da variante biológica para se realizar. Ele se refaz e se metamorfoseia em conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, mas as vítimas continuam sendo as mesmas e estes conceitos parecem mais aprazíveis tanto para racistas e antirracista. Mas o sistema ideológico que subentende a dominação e a exclusão continua intacto (Munanga, Kabengele, 2003).

A conversa com Gilson revela o traço particular do grupo regional que se designa como branco, onde a branquitude opera através da identificação com a linhagem alemã e ou italiana. Quando se definem, o pertencimento a uma ou às duas identidades é reiteradamente ressaltado. Gilson, por exemplo, revela-se integrante do grupo racial branco, resultado “da mistura” entre pessoas destas origens.

Gilson: Eu tenho a minha pele branca, deriva sim, de populações que vieram pra cá, que vieram da Europa primeiro, eu não posso dizer nem que eu sou italiano e nem alemão, eu preciso citar que assim, a minha nona que é viva, ela é descendente de alemães, por exemplo, o meu avô era italiano, então, assim, eu me considero mestiço. Primeiro acredito que por essa mistura, já é uma mistura, então eu não posso dizer que sou italiano nem alemão, não me considero nenhum, nem outro.

Questionado sobre em que consiste ser, para a população local, italiano ou alemão, naquele cenário onde ser branco está fundido a noções identitárias, ele alude a aspectos comportamentais:

Gilson: Eles se definem principalmente pelos costumes, então, por exemplo, o estereótipo do italiano é falar alto, a dança é mais “truncada”, a alimentação o italiano gosta muito do queijo, do salame, da polenta. A questão do alemão, o alemão na dança é mais solto, a questão do alemão, ele é mais teimoso, outro estereótipo eu posso citar, a questão da alimentação, o alemão costuma misturar o doce do salgado, a cuca com churrasco, cuca doce com churrasco, o melado em cima do queijo, o melado em cima da polenta. Então assim, são alguns estereótipos que se têm de italianos e alemães, e se você não praticar isso, você não é italiano ou alemão. (Grifo meu)

Além do fenótipo, também os aspectos culturais são acionados, levando-nos à inferência de que a cultura modula a raça, surgindo marcadores entre os brancos – “ser italiano” é identificado socialmente como aquele que fala alto, come queijo, salame,

polenta, dança truncado; “ser alemão” consiste em misturar doce com salgado, ter a dança mais solta, ser teimoso.

O que chama a atenção ao final do excerto de Gilson é a imprescindibilidade de praticar esses hábitos e comportamentos, demonstrando que é a prática repetitiva que produz o sentimento de italianidade e ou de germanidade. A necessidade do “quem somos” ser continuamente lembrado revela a fragilidade e o jogo de relações.

Dialogando com Clarice acerca da questão racial no lócus em análise, identificamos elementos que problematizam o entendimento de raça enquanto *cultura e origem* ao mesmo tempo em que é biologizada. Ao ser questionada sobre o que a faz classificar-se como branca, ela identifica sua identidade racial como decorrente da *origem germânica*, embora seus pais e avós sejam nascidos no Brasil. Em seu grupo familiar, um tataravô emigrado da Alemanha é quem ancora a ideia de origem germânica, introduzindo na discussão um componente que nos induz a considerar se todo discurso que remete à origem não está associado sempre à ideia de raça, a uma ideia de raça como algo genético e hereditário, em que as características são transmitidas de pais para filhos.

Clarice: Bem, a minha família é cem por cento de origem germânica, então os meus pais, meus avós, o meu tataravô veio da Alemanha, né? Então, todas as linhas da família são de origem germânica. Até eu tenho pesquisa, então, dos meus 08, né, de 08 linhas da minha família, todas elas são de origem germânica. (...) Assim, hoje ainda nós temos a grande maioria de origem germânica, são alemães, então a grande maioria... nós temos, aqui, junto com os alemães, os romenos, que também falam a língua alemã, a questão austríaca, Luxemburgo, mas é toda aquela região germânica da Europa, que a gente acha que é alemão, mas na verdade tem de outros países. (...) eu sou nascida aqui, (...) no município, e vivi toda a minha vida aqui.

Ângela: E o que que te faz te classificar como branca? É essa cultura que você traz consigo?

*Clarice: Sim! Eu acredito que a cultura, né, claro a nossa aparência, né, sempre dizem “a cara de alemão a gente não consegue esconder” onde a gente vai, muitas vezes eles até desconfiam “ah, mas você não é brasileira!” digamos, tu vai pro norte do país, **nós somos pele clara, olhos claros, então eles desconfiam que a gente não é do Brasil.** Mas assim, a nossa aparência sim, é, são peles mais claras, o cabelo claro, mas principalmente a cultura que a gente leva. Então o estilo de vida é diferente, a gente tem um cuidado diferenciado, digamos, com flores, os jardins, a questão... a própria educação, questão de lixo, então isso tudo vem junto com a cultura, né, das famílias que vem trazendo, então isso não é uma coisa “ah, gente, a partir de agora somos assim!” não, isso já vem intrínseco, não tem como a gente querer mudar de um dia pro outro. (Grifo meu)*

A noção de raça exposta por Clarice é a de raça biológica, onde se propugna que os genes, ao tempo em que definem o fenótipo, também definem as características morais e intelectuais, além da sensibilidade estética de uma pessoa/grupo. Tal entendimento

produz subjetivação nos integrantes de seu grupo racial, na medida em que acredita num microcosmos constituído a partir da raça e da percepção de uma pretensa superioridade branca. Resulta, então, que a invenção da raça define a experiência de vida dos sujeitos.

A explanação de Clarice nos fornece elementos para refletirmos acerca do entrelaçamento dos construtos *origem/sobrenome, raça, cultura e etnia*, perceptível no jogo relacional que organiza o sistema classificatório hierárquico (Frankenberg, 2004). A narrativa construída sobre si justifica a europeidade de seu grupo racial branco, atribuindo sentido à própria identidade racial, construída a partir de crenças baseadas nas regras estabelecidas e compartilhadas no coletivo e, portanto, capazes de gerar representações sobre a identidade racial do “Outro”.

É fundamental separar os construtos origem, raça e cultura - fenômenos históricos não análogos que não partilham uma lógica unívoca - de modo a não substanciar a concepção evolucionista que se pauta no darwinismo social e no determinismo biológico para explicar as diferenças socioculturais, históricas e humanas. É fundamental combater ideologias que postulam ideias de “superioridade e inferioridade”, “raça e progresso”, “atraso e evolução” como irrevogavelmente ligados a grupos humanos, propugnando uma pretensa superioridade racial do branco europeu do Norte global e, conseqüentemente, a inferioridade de negros e indígenas de todo o continente americano. É necessário sublinhar que são processos históricos, inter-relações, criatividade, processos educativos compartilhados pelos grupos humanos, sendo fenômenos que não atuam isoladamente.

A ideologia da pureza racial e do racismo científico, propostos por Gobineau ainda no século XIX, pressupõe que a genética, ao definir o fenótipo, define as características morais, intelectuais e estéticas de uma pessoa/grupo, e atribui a formação da sociedade à penetração do povo germânico nos grandes grupos humanos que povoavam o planeta, tais como chineses, egípcios, gregos, pré-colombianos... Entretanto, onde a raça ariana não predominasse, a miscigenação poderia levar à degeneração, como explicado por Maia & Zamora (2018), sendo encarada como um perigo - no Brasil, o Estado elaborou uma política de “embranquecimento” da população que ainda reverbera na subjetividade da população.

Na mesma linha do enquadramento analítico da raça biológica, o darwinismo social constituiu-se como uma ideologia explicativa das mazelas e problemas sociais de várias naturezas. Transpõe a teoria construída por Charles Darwin em “A origem das espécies” para o âmbito da esfera social, propondo que somente os mais fortes são aptos a sobreviver, sustentando a existência de superioridade racial, operacionalizada através

da divisão da humanidade em grupos com características diferentes. O nazismo, que posteriormente germinou na Europa, teve como alicerce essas ideologias que preconizam uma humanidade ideal a partir da pureza da raça ariana.

Imerso nesse quadro ideológico, o médico psiquiatra Cesare Lombroso (1835-1909) elaborou uma teoria denominada frenologia, onde afirmava ser possível determinar os traços, caráter e a personalidade de uma pessoa através do tamanho e do formato do crânio, desenvolvendo uma tese sobre o perfil do criminoso, manifesto em características inatas, genéticas, comportamentais e físicas, como a cor da pele e a estrutura da cabeça.

Essa doutrina foi recebida com entusiasmo no Brasil. Marginalizados como negros, indígenas, pobres, pessoas com deficiências, homossexuais e todos os grupos em condições de vulnerabilidades sociais eram considerados possíveis delinquentes e ou criminosos. A eugenia é a ideia de “aperfeiçoamento da raça”, base dessas ideologias, que ainda encontram forte conexão e ecoam no Brasil contemporâneo, como a noção de raça cultural transmitida geneticamente, onde grupos humanos seriam herdeiros de qualidades supostamente inatas como progresso, higiene, organização, tempo, futuro, planejamento, beleza, capricho, exigência, rigor, aptidão para poupança.

Nesta concepção, a cultura é entendida como algo fixo, essencialista e inato. Ao dizer “Então, isso tudo vem junto com a cultura”, atribui-se significado cultural, características hereditárias próprias do que para a entrevistada seria a “cultura germânica”; a raça é responsável por conduzir estes atributos, reforçando o determinismo biológico.

Raça enquanto cultura e determinação biológica se fundem na medida em que se nutre a crença de que características sociais, culturais, comportamentais e psíquicas são transmitidas geneticamente, hereditariamente. O racismo advém da prática de atribuir conotações psicológicas e morais para alguém por conta de características físicas: a pele branca, negra; o nariz fino, largo; o cabelo crespo, liso. A perspectiva de que uma raça seja superior e a valorização de uma idealizada pureza justificam a instituição de uma hierarquia social e fomentam a discrepância de oportunidades, fazem com que as injustiças pareçam “naturais”.

Ângela: O que te faz sentir-se uma mulher branca, da etnia, da germanidade, então, branca, digamos assim. Se tu pensar em outros que não são brancos, botar assim em contraponto. Tem alguma situação?

*Clarice: Eu acredito que sim, pela história que nós temos, **porque aqui é tão diferente de um outro município?** Porque aqui o jeito das pessoas querer fazer as coisas, de vencer na vida, de dizer “não, eu quero ser melhor*

amanhã” “eu quero conquistar algo mais”, eu acho que isso faz parte desta cultura que se traz, né. E tem aquele tipo de gente que assim “ah, se eu tenho hoje tá bom, amanhã eu vejo como é que eu faço”, e essa questão que a gente percebe aqui, o nosso povo é um povo trabalhador, muito poupador, ele não gasta com qualquer coisa, ele quer ter essa segurança, uma garantia, algo guardado, seja com objetos que se guarda, seja mesmo com a questão financeira, então é um povo que cuida mais dessa questão, né, claro a própria história de guerra, de passado, a gente carrega, né, porque eu gosto de guardar coisas e tal? Essa é uma coisa que, eu acho, que tenta a gente a sempre querer melhorar, a gente não aceita “ah, a cidade tá feia”, “a praça tá feia” tem que estar limpa, ter uma flor plantada, não pode ter lixo, então sempre querer estar melhor, tu tens uma casa, amanhã quer ter a casa melhor, mais bonita, um pátio mais legal, então essa questão é muito a cultura germânica, que nesse sentido todos ganham, né. (Grifo meu)

Clarice: Eu acho que mais a questão do comportamento, né? A gente na verdade... você cria um estereótipo, que muitas vezes não é o que existe, porque em cada etnia vai ter de todos os tipos de pessoas, boas, ruins, feias, bonitas, mas enfim. Vamos dizer assim, se tu vê um trabalho, ou alguma sendo feita, aí tu vai dizer assim “isso não é coisa de alemão”, porque o alemão ele faz, ele começa e termina, ele não deixa a coisa pela metade, então essa questão assim no dia a dia que a gente vê, assim, dá pra ver que não é alemão que tá trabalhando, né. O alemão é mais assim, exigente, a questão da pontualidade, eu acho que é uma coisa bem da nossa cultura germânica, marcou meio-dia é meio-dia, não é uma hora, porque assim é normal atrasar, a gente vai, digamos, pro litoral, eles marcam pra começar as 09:00, se tu chegar às 09:30 ainda não começaram, aqui, olha, se tu chegar 09:05 é capaz de tu perder o início. Tem coisas intrínsecas que a gente percebe no dia a dia, né, então isso que, grosso modo falando, a gente consegue perceber que é algo cultural. (Grifo meu)

Segundo Clarice, temos então um grupo/povo cujo comportamento deve-se à sua origem - um grupo/povo cujo fenótipo condiz com aspectos intelectuais inatos. Quando ela alega que “o Alemão” é mais exigente, trabalhador e poupador em contraposição “Aquele tipo de gente que assim ‘Ah, se eu tenho hoje tá bom, amanhã eu vejo como é que eu faço’, e essa questão que a gente percebe aqui, o nosso povo é um povo trabalhador, muito poupador (...)”, está se referindo a “Outros” que na sua pressuposição não possuem as características de seu grupo.

No imaginário racial da região, esse Outro seriam os negros. Um pensamento muito difundido no lócus de análise, ilustrado pela máxima popular mobilizada após uma situação de crise, quando se faz boa colheita ou se recebe algum pagamento: “Parece negro, até que tem come/gasta!”. Para o grupo racial branco, a população negra não estaria preocupada com o futuro, não se empenharia em acumular, trabalhar, poupar “pensando no dia de amanhã” ou para “Ser alguém na vida”.

A raça cultural aparece no discurso de Clarice como vantagens “do Alemão” e da “cultura germânica”, “como atributos morais e éticas e de condutas culturais intrínsecas” (Schucman, 2014, p. 123) aos descendentes de europeus, o que se externaliza no campo

das relações sociais pela hierarquização entre grupos brancos e não brancos. Transmuta-se a noção de raça para a noção de cultura, mas as assimetrias entre os grupos brancos civilizado superior e os não brancos inferiores subsistem. “Em um mundo onde a ideia de civilidade e progresso está rotineiramente associada à cultura europeia e ao embranquecimento, fica difícil perceber esses discursos de nação e cultura em termos racialmente neutros” (Schucman, 2014, p. 123).

Escutando Gilson, percebemos que a raça é um dispositivo mobilizado em esferas de opressão que transcendem o racismo, utilizado como síntese de tudo que brancos consideram ruim e ameaçador à ordem social que os privilegia. Sabem muito bem quando é oportuno mobilizá-lo e compreendem a racialização, como percebeu Gilson, ouvinte silenciosamente indignado de comentário de visitante do museu onde trabalha, quando o epíteto “preto sem vergonha” foi dirigido aos caboclos:

Gilson: (...) questão da raça vai até mesmo pra questão das fobias, no caso o fato de a população, como temos muitos idosos aqui na cidade, então os idosos eles são homofóbicos, eles não aceitam uma mulher com outra mulher, homem com outro homem, porque pra eles é inaceitável, pra eles são raças diferentes, se você é homossexual, se você é preto, se você é pobre, cada um deles é identificado como uma raça, então existem pessoas aqui que são assim. eu, pelo fato de trabalhar num lugar público, já recebi pessoas aqui dentro do museu que vieram visitar sozinho, dono de comércio, que fez o comentário de que o caboclo era “Preto sem vergonha”, então são comentários bem pesados e que dói, pelo fato de que, assim, a minha primeira mulher. (Grifo meu)

Outro aspecto observado em minhas vivências na região em estudo é o recorrente uso do termo “etnia” embalando idealizações acerca da população de municípios onde grupos raciais brancos predominam. Etnia entra como substitutivo da palavra raça para dissimular seu significado, já que o racismo tornou-se um tabu social, sendo considerado inaceitável, entretanto continua vivo e operante. Na conversa com Elenir pode-se apreender como o artifício é empregado para preservar a noção da superioridade branca, transpondo-a da esfera biológica para a cultural. Schucman explicita: “Oculta a discriminação racial pela justificativa cultural e mantém a ideia de superioridade moral, ética intelectual que havia no discurso do racismo biológico” (2014, p. 123).

Ângela: A população de seu município trabalha, lida com a ideia de raça? Que eu vejo que você maneja bem, este conceito e tal. (...) a população, ela lida com essa ideia de e raça ou não, é outra coisa? É etnia, é cultura, como é que é?

Elenir: É lida (...) com a ideia de, de cultura. E a gente tem o seguinte, como é que eu vou te dizer essa superação ela está acontecendo bastante por conta dos trabalhos realizados nas escolas, né!

Substituir raça por cultura oblitera o entendimento da noção de raça enquanto fenômeno histórico, ao tempo que conspurca o conceito de cultura com um atributo de fixidez incompatível com o dinamismo que lhe é intrínseco (Guimarães, 2019), gerando efeitos pedagógicos socialmente nocivos. E, sobretudo, obscurece a urgência de que se promova o debate público acerca de Raça, Racismo e Antirracismo.

Os grupos raciais brancos, imersos na indiferença e na inércia, eximem-se de assumir publicamente os confrontos pela igualdade racial, constituindo uma branquitude crítica que se furta a combater o racismo. Os privilégios materiais e simbólicos dos quais os brancos são herdeiros seguem sem serem questionados, enquanto a verdadeira discussão é escamoteada e se perpetuam falsas ideologias que favorecem a lógica racista e responsabilizam os oprimidos pela violência que sofrem.

A roupagem lexical acomoda a presunção da superioridade do branco à sensibilidade social contemporânea, perpetuando o racismo, dissimulado “na noção de etnia definida como um grupo cultural” (Munanga, 2003 p.10).

3.4 EDUCAÇÃO BRANCOCENTRADA E ESCOLA REPRODUTORA

Nesta seção me dedico a refletir e problematizar como a ideologia da branquitude se reproduz em ambientes educacionais e estabelece com sucesso valores da superioridade racial. O principal argumento que explica esse sucesso é a ocorrência de uma educação escolar que reproduz e constrói essas pautas para além da escola, mas nem por isso está ausente em ambientes educacionais e assim, formando um enquadramento social complexo em que a educação pública produz e reproduz as desigualdades raciais e sociais.

Em minhas conversas com meus entrevistados provoco sobre como as questões raciais emergem nas escolas para entender em que medida ações racistas ou antirracistas são acionadas por parte da instituição e então perceber como o racismo e a branquitude são aprendidos e reproduzidos num ambiente que deveria seria de acolhimento às dores produzidas pelas violências raciais e enfrentamento ao racismo e a ideologia da branquitude

Ângela: E nas escolas você percebe o que?

Elenir: É o que vem de relato, é os pais, né, não permitindo que o seu filho brinque, um seja amigo do outro colega, porque é caboclo. Enfim, essas situações assim.

Elenir relata que um dos momentos em que as diferenças raciais emergem na escola é pela intervenção de pais brancos que não permitem o contato de seu filho com as crianças negras.

Já Clarice, narra como desde a mais tenra idade as crianças de sua cidade são inseridas e ensinadas a gostarem da cultura germânica.

Clarice: Eles gostam, porque eles conhecem. A criança em si, o jovem, eles vão mudando muito o gosto deles, mas como eu digo, se você coloca isso, principalmente na primeira infância, na segunda infância, das crianças aprenderem a gostar do que que é a cultura, de saber escutar a língua alemã, nem que ela não fala, mas ela escuta, ela conhece, que isso é uma língua diferente, algumas palavras, elas sabem o que que é uma dança, que que é a música, “ah, isso meu vô cantava! Acho legal!” Então eu acho que isso é importante, de plantar isso para as nossas crianças, se eles não têm esse contato, eles nunca vão gostar, então eles tem que ter esse contato, seja com dança, com música, com canto, com gastronomia, “ah, é isso que a vô já fazia, isso é gostoso” então essas questões que a gente tenta manter, né, são pequenas ações que com certeza isso fica, né, porque quanto mais maior o jovem, mais difícil de inserir alguma coisa, agora se ele lá como criança ele já participou ou conheceu algo é mais fácil pra ele estar inserido novamente dentro da cultura. (Grifo meu)

Isso provoca a pensar no conceito de *capital cultural* aos moldes de Pierre Bourdieu (1989), mas com uma carga de racismo a florada pelas crianças no ambiente escolar. O capital cultural, segundo o autor, é um legado transmitido pelos pais e/ou a família extensa que diz respeito, principalmente, a conhecimentos culturais diversos, ao manejo da língua materna e às próprias informações que os indivíduos recebem do sistema escolar. Essa transmissão se dá na maior parte das vezes de forma osmótica, ou seja, espontaneamente e as pessoas beneficiadas, por conta da não intencionalidade da mensagem, atribuem esses “saberes” “gostos” e “bom gostos” a dons inatos determinantes do êxito escolar. Serão esses “dons”, “imponderáveis da atitude”, determinantes do êxito escolar, eliminando da corrida pela ascensão social muitas crianças que não compartilham da mesma herança. Aqueles que, mesmo não advindo de uma família bem-nascida, burguesa insistirem no *cursum* escolar, deverá haver um esforço muito maior para progredir e adquirir aqueles conhecimentos extraescolares que já são “naturais” dos representantes de classes favorecidas.

É por isso que Bourdieu fala que “as cartas são jogadas muito cedo”, sendo difícil obter o êxito quando não se tem o “dom”, que apesar de ser socialmente construído é anunciado como intrínseco. Para além da elaboração de Pierre Bourdieu entendo que o capital cultural das crianças brancas, independentemente de sua classe social é eivado de

racismo e a instituição escolar não estabelece o antirracismo como princípio educativo de forma que seja implementada uma sociedade antirracista.

Na região Oeste de SC, o *capital cultural branco-centrado e racista* é aprendido nas famílias e na sociedade, um legado da branquitude e de valores da germanidade, italianidade ou europeidade. A escola e seus agentes, ao silenciar diante deste legado, sanciona, legitima e transmite uma educação pautada em valores brancos, eurocentrados e, conseqüentemente racistas. Esse mecanismo não apenas seleciona quem terá sucesso na vida escolar e ocupará posições de poder na sociedade brasileira, os *herdeiros*. Enquanto são rotulados como *fracassados* os defenestrados pelo sistema escolar, considerados os “sem aptidão”, “sem o dom”, “sem inteligência”, sem “capacidade intelectual”, “feitos para o trabalho físico”. O racismo nunca é desmascarado como motor desta seleção natural que obstaculiza aos negros, indígenas e imigrantes racializados que obtenham projeção. Dissimula-se que valores cultivados pela sociedade produzem a ideologia da branquitude inoculando a ideia da superioridade do branco – o recurso é aprendido desde a infância. O próprio autor, Pierre Bourdieu não considerou a raça e o racismo e seus mecanismos nesta seleção enquanto categorias analíticas no corpus teórico de suas análises.

A compreensão dos mecanismos e estratégias mobilizados na educação branco-centrada pode ser aprofundada pela análise do que foi narrado por Carolina que, em sua experiência como professora que vivenciou a separação entre os estudantes pobres e negros, moradores dos bairros mais afastados e da periferia de estudantes brancos ítalo-brasileiros do centro da cidade e de outras áreas nobres. Os primeiros são alocados no período vespertino onde atuam professores que estão sempre precariamente vinculados a comunidade escolar onde atuam. Os segundos frequentam as escolas no período matutino, onde os professores efetivos preferem ser alocados

Carolina: é o agrupamento da origem italiana e o agrupamento dos caboclos, entendeu? Não é, não tem muita mistura e quem mistura sente o preconceito, né. (...) Olha, o que eu vou te falar agora, nem sei se eu poderia falar. Mas o que acontecia na escola que eu trabalhava por último: os alunos do bairro eram no turno vespertino, e os alunos do centro e mais abastados era do turno matutino. (...) Não se mistura, tu entendeu? Não se mistura!!! Tanto que os professores efetivos, né, eu era professora contratada ACT, os professores efetivos escolhiam os primeiros, os mais antigos na escola, eles escolhiam o turno da manhã pra dar aula. (...) E aí sobrava pros contratados o turno da tarde. E o que que eu te digo, é onde eu tinha menos problemas porque era onde eu me sentia acolhida era no turno da tarde. Porque, eu não sei se eles se identificavam comigo, mas eu me identificava com eles e eu defendia eles e eu queria um aprendizado deles, porque eu obviamente eu

acredito na educação e eu acreditava que eles que eles só vão ascender intelectualmente, profissionalmente, pela educação. Então era onde eu mais gostava de trabalhar, era no turno vespertino porque era onde estavam os caboclos. (Grifo meu)

No imaginário desta população interiorana o turno matutino é mais apropriado aos estudos, sendo, portanto, matriculados os estudantes bem-nascidos em cuja superioridade intelectual e propensão natural aos estudos acreditam.

O afastamento de grupos humanos é a primeira estratégia dos gerentes das unidades escolares de separar os estudantes num contexto em que estudantes não brancos são estigmatizados, racializados, tidos como menos inteligentes. São considerados incapazes de realizar o esforço necessário para obter êxito no sistema meritocrático identificado com os valores da burguesia euro-centrada, sonogando-lhes os investimentos pedagógicos por considerá-los incapazes de adquirir a cultura escolar letrada, alijando-os de direitos básicos por não reconhecerem a validade de seus conhecimentos

Para **Nilma Gomes** (2017), os saberes e os conhecimentos das populações negras brasileiras nunca foram respeitados, legitimados e reconhecidos pelo Estado brasileiro e, conseqüentemente pelo sistema escolar. É o Movimento Negro, através de seus múltiplos protagonismos como da Frente Negra, do Teatro Experimental do Negro (TEN) e o do Movimento Negro Unificado (MNU), que em sua longa história tem se insurgido e, através da luta política forjado o agenciamento de grupos não hegemônicos, que de visibilidade à novas epistemologias. Constrói-se a necessidade de políticas de ações afirmativas para pessoas negras ocuparem espaços de produção do conhecimento científico, artístico e filosófico, como as universidades. A história do sistema escolar brasileiro evidencia que foi refratário à inclusão racial, excluindo crianças e jovens negros, produzindo desigualdades diversas que se reproduzem ao longo do tempo.

Para a pesquisadora **Joana Célia Dos Passos** (2012), na história da educação brasileira a escola republicana não incorporou um projeto de emancipação para a população negra e os jovens e crianças foram sendo excluídos dos bancos escolares. Além disso, as teorias racistas se reproduziram no ambiente político e jurídico naturalizando as desigualdades raciais, ao passo que a política de branqueamento foi deliberadamente o projeto que orientou a ideia de nação fundamentada na superioridade branca, o que diferia disso era considerado atraso. “O modelo de desenvolvimento pretendido estava diretamente associado ao projeto de uma nação branca. As elites, ao interpretarem o

Brasil, projetavam a necessidade da regeneração das populações brasileiras, tidas como “doentes, indolentes e improdutivas” (Passos, 2012, p. 150).

Há 20 anos criou-se a Lei 10639/2003 que sanciona a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares e continuamos carecendo do compromisso das instituições educacionais brasileiras e do Poder Judiciário para fazer valer e efetivar, através de um acompanhamento rigoroso, os princípios da igualdade racial de fato e de direito mesmo depois deste longo tempo de vigência **Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva** (2017).

Para a mesma autora, com quem concordamos, seria necessário proceder com ampla divulgação, formação de professores promovidos pelo MEC e secretarias de educação estaduais e municipais, havendo uma omissão mascarada com desconhecimento em relação a Lei 10.639/2003 sendo “difícil não interpretar essa omissão como sinal de um projeto de sociedade contrário à igualdade racial”. (Gonçalves & Silva, 2017, p. 56). O problema não reside na falta de políticas públicas e orientações para a sua implementação, “mas em projeto de sociedade que ainda se faz dominante, projeto esse que tenta eliminar as diferenças étnico-raciais, folclorizar as marcas culturais, sabedoria, conhecimentos, tecnologias que são de raízes europeias” (Gonçalves & Silva, 2017, p. 22).

É pela construção de um Brasil nação pautado no reconhecimento de nossas diferenças, que possa afirmá-las enquanto um valor democrático que a escola branco-centrada, pautada na superioridade da branquitude precisa ser enfrentada e superada. Para além da Lei 10639/2003, por exemplo, é necessário atuar nos micros contextos das escolas nos bairros, nas comunidades, nos sujeitos que nelas atuam como também no contexto mais amplo acompanhando e denunciando o silêncio e a omissão em relação às leis de combate às violências raciais e que se reconheça a população indígena e negra como intelectuais construtores da escola que desejam para si e suas gerações novas.

Para além da reprodução da ideologia da branquitude e do racismo em ambientes educacionais formais é relevante considerar que esses sistemas possuem tentáculos que se capilarizaram no tecido social e, portanto, marcam presença nos ambientes informais de educação onde, igualmente produzem e reproduzem as várias formas de violência racial. É também sob essas formas educativas informais que a população regional é (des)educada racialmente.

3.5 INDÍCIOS DE SUPREMACISMO RACIAL NAS APRECIÇÕES ESTÉTICAS: QUEM É BELO?

Um dos efeitos mais explícitos da branquitude é a definição de beleza a partir de padrões peculiares às pessoas brancas, o que classifica como feiura tudo que foge a eles. Essa concepção estética produz a deslegitimação e o desprestígio da beleza dos não-brancos; segundo Schucman, 2014, p. 119, “essa noção de superioridade estética aparece em relação aos negros, aos indígenas e aos asiáticos, não se contrapondo somente a uma única identidade racial”

Nesta seção, exploramos como essa elaboração é significada pelos entrevistados, incidindo em suas escolhas e na construção de sua própria identidade racial em relação a identidades raciais outras. Sobre o conceito de identidade, adotamos a formulação de Bourdieu para quem a identidade é um “ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros” (Bourdieu, 2000, p. 117). A identidade é compreendida como um fenômeno relacional, ou seja, que só opera em relação ao outro.

É importante deixar claro que não se trata de dizer que os sujeitos entrevistados se sintam, necessariamente superiores esteticamente aos não brancos. Assim como os não brancos, os brancos também estão submetidos aos padrões de beleza vigentes de nossa cultura e, como a maioria da população brasileira, os brancos não se encaixam nas exigências desses padrões (SCHUCMAN, 2014, P. 118).

Neste eixo da entrevista, explorou-se as preferências estéticas dos entrevistados: que critérios estéticos e de beleza incidiram quando escolheram namorado, namorada, esposo, esposa? Ainda, se, e como interferiram na aceitação da escolha do namorado, namorada de seus filhos, por exemplo, verificando possível ocorrência de entraves raciais.

A partir da narrativa de Clarice, destaca-se de antemão o anseio por semelhança, explicado por ela como “estar junto”; a norma é que a escolha ocorra entre os “iguais”, cujo cânone seria o louro de olhos azuis.

Depois, ressalta que “*os alemães gostam muito das mulatas, as morenas*”, e me pergunto sobre a dimensão dessa afirmação, sobre como o trabalho de Gilberto Freyre reverbera no imaginário do ethos brasileiro preconizando o estereótipo da mulher preta ou negra sedutora e erótica

*Clarice: Olha, de beleza... ainda a questão de beleza... geralmente a gente gosta mais ainda do que você tá mais junto, com certeza as pessoas acham mais bonito, vamos supor, uma pessoa de origem germânica do que outra, **por mais que os alemães gostam muito das mulatas, as morenas, tem essa questão também, mas isso é uma questão eventual. Mas eu acredito que ainda a gente,***

se vai botar lado a lado tu vai dizer: “não, eu ainda gosto mais do loiro, olho claro” nessa questão. (Grifo meu)

Esse “gosto” pelas “morenas” emerge na conversa com Carlos em que ele define esta suposta atração como “queda”. O clichê da “morena/mulata” sensual, capilarizado no tecido social da sociedade brasileira, é por ele referido, mas seu padrão estético o leva a idealizar uma mulher branca, é a ela que sua libido se dirige, desafiando o modelo impulsionado *ad extremum* pela mídia.

Identificado como homem hétero, Carlos narra suas escolhas. Para casar e ter filhos, escolhe a “alemoa”, que considera a mais atraente tanto pelas características físicas como pelo comportamento, que lhe parece exótico, como expressa: *“pelo sotaque, (...), “pelo jeito” (...), é uma coisa mais chamativa”*. A escolha da branca, loira de olhos azuis para ter filhos nada tem de aleatória ou neutra - está eivada de atravessamentos raciais construídos a partir de valores e signos que estabelecem o que é ser bonito/a segundo parâmetros de uma suposta superioridade racial que se deseja assegurar aos descendentes.

Ângela: Tem alguma dessas raças que a população aí considera a mais bonita?

Carlos: A mais bonita? Barbaridade! Olha, eu sou gringo, mas eu acho as alemoa muito bonita. Aqueles olhão azul, chega me... apaixonar!! (...) Olha, eu tenho uma queda muito grande pela mulher, pela morena. Tenho uma queda muito grande. Mas enfim, pra escolher entre cabocla, alemoa ou gringa... eu acho que dá pra levar uma de cada pra casa!

Ângela: Então vou mudar a pergunta. Se fosse para você escolher, para casar e ter filhos, qual que tu escolheria?

Carlos: Eu fico com a alemoa.

Carlos: (...). Mas eu acho que entre todas, a mulher, acho que a gringa, é uma mulher mais trabalhadora, mais sofrida, eu acredito, né. Eu não quero defender a minha origem, mas eu acredito que seja. Eu acho a alemoa bonita pelo sotaque, pelo jeito, até o modo de ficar, acho que por ser diferente, é uma coisa mais chamativa, né.

O vocábulo “gringa”, usado por Carlos, é a forma como regionalmente as mulheres descendentes de migrantes italianos são chamadas. Falando das reverberações do pensamento de Freyre no imaginário brasileiro, o discurso de Carlos, provoca a pensarmos na clássica de Gilberto Freyre “Branca para casar, negra para trabalhar, mulata para fornicar,”. Contudo, a forma regionalizada como os tipos raciais imaginários são expressos no discurso de Carlos poderíamos intuir que é a fórmula: “A alemoa para casar, a italiana para trabalhar e a morena para fornicar”.

Na conversa com Clarice pergunto se ela teria alguma preferência na escolha da cor, dos traços físicos de seus filhos e netos e por quê? O desejo expresso por ela é pela continuidade de seus traços e características físicas se reproduzirem em seus descendentes, o tipo loiro de olhos azuis. O que instiga a pensar que esses grupos desenvolvem determinadas estratégias conscientes ou não de controle social com o objetivo de garantir a reprodução desse tipo racial branco. Vale destacar a noção de *semelhança* evidenciada no discurso de Clarice.

*Clarice: Assim, meus filhos, os dois, são loiros de olho claro, e eu acredito sim que os meus netos também fossem loiros de olho claro, eu acho que a questão de a tua imagem dando continuidade, hoje eles são crianças ainda, mas isso é uma coisa que tá dentro da gente, né, por mais que “ah, se ele fosse moreninho, isso e aquilo” não teria problema, né, porque iria conhecer outras pessoas, iria gostar de outras pessoas também, **mas hoje eu vou imaginar, digamos, a semelhança sempre do que a gente já tem.** (Grifo meu)*

Para quem estuda as relações raciais no Brasil sabe que essa noção vem acompanhada de outra, o *medo*. Ambos estão profundamente imbricados e atuam impulsionando o racismo, conforme apontado por **Bento** [20?]

(...) o *medo*. Esta forma de construção do Outro a partir de si mesmo, é uma forma de paranóia que traz em sua gênese o medo. O medo do diferente e, em alguma medida, o medo do semelhante a si próprio nas profundezas do inconsciente. Desse medo que está na essência do preconceito e da representação que fazemos do outro (**BENTO**, [20?] p. 12).

“O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (**Bento**, p. 5-6) (Racismo institucional fórum de debates em educação e saúde).

Na escolha de seu parceiro, a cor do cabelo mais escuro trouxe dúvidas para Clarice se ele seria a ou não “alemão” ou como também se referem em termos nativos de “outra origem”, o que se dissipou quando soube quem seriam os seus pais e o identificou como “um semelhante”. Nessas situações entra em cena um jogo de mobilizações que são acionadas exercendo o controle social na busca de informações que identificam o futuro possível parceiro. Não basta garantir um bom casamento, é preciso garantir que seja branco, honesto, trabalhador. Um jeito de falar de características morais, intelectuais e psíquicas para falar da raça, acionada como “nossa cultura”.

Ângela: E então, se você fosse escolher o teu parceiro, o seu marido hoje, ou quando você escolheu o seu marido, o pai dos seus filhos, você acha que você levou em consideração essas questões, assim? Dele ser igual a você?

Clarice: É, ele é mais cabelo escuro e pele clara, eu achei que ele não era tão alemão porque ele era mais de cabelo escuro, então achei que ele era mais tipo italiano, coisa assim.

Ângela: Alguém falou alguma coisa na tua família?

*Clarice: Não! Porque daí logo a gente já sabia quem ele era, né, que era também alemão, conhecia os pais e tal. Mas não sei, a gente até tem experiências, a minha irmã era casada com, vamos dizer, filho de italiano, meu irmão já teve algumas namoradas bem brasileiras, então são experiências que a gente vai comparando. **Mas é sempre da nossa cultura, são culturas que tu insere que tem uma cultura diferenciada.** (Grifo meu)*

O *medo* também revela a resistência à miscigenação, pois poderia colocar numa zona de perigo as características do grupo racial branco. Para Schucman (2014), ocorre uma ambiguidade nesses processos, “O que está em jogo não é a cor da pele, mas sim a ideia de raça colada a ela” (Schucman, 2014, p. 116). Temos então mais uma evidência aqui de que a raça opera como cultura.

Patrícia traz em nossa conversa um elemento novo para pensarmos as relações raciais na região em foco: a presença de imigrantes vindos de países de Áfricas ou do Caribe, mas frequentemente lidos na região Oeste pelo termo genérico e pejorativo de “africanos”. Nos últimos anos, a região tem recebido muitas pessoas imigrantes que almejam melhores condições de vida, sendo majoritariamente empregados em postos de trabalho como frigoríficos de aves e suínos como também na construção civil.

Não é por acaso que, ao interrogar Patrícia sobre as possibilidades de pessoas interferirem nas escolhas de namorados e namoradas de seus filhos e filhas, ela apresentar a presença de pessoas negras vindas de outros países para os contextos catarinenses como algo incômodo e visto sob o ponto de vista da população local como uma ameaça, conforme o nosso diálogo:

Ângela: Você identifica, se existem pessoas que gostariam de interferir no namorado ou namorada na, na nora, o genro, em termos raciais, em seu município?

*Patrícia: Mas eu acredito que sim, porque quando tinha esses africanos para cá, claro que aí entra toda a questão cultural assim, né. Se tinha muita essa questão assim de que, **se agora vão colonizar Oeste com filhos desses africanos e agora esses africanos vão fazer a Alegria assim, umas piadinhas assim, do tipo: o que eles estão fazendo aqui? Então eu acho (...) não seria bem aceita (...) então ainda acho que tem uma resistência em ter uma nora, um gênero.** (Grifo meu)*

Do que foi dito, podemos destacar que imigrantes negros são vistos como um elemento estranho, o estrangeiro ou *outsider* que representa o perigo no imaginário social

branco regional, aquele que irá se apossar e “colonizar a nossa região” de modo que a esta incômoda presença é atribuído o sentido de “nós brancos estamos sob ameaça”. A possibilidade de imigrantes negros terem filhos entre eles ou com brancos é fantasiada como perigo e ameaça a pureza racial branca. Esse pensamento estava presente no Brasil dos pós-abolição e nas primeiras décadas do século XX, onde a miscigenação era vista por cientistas e membros das elites brancas como degeneração e ameaçava uma certa concepção de identidade nacional sustentada na ideia de pureza de sangue.

Nesta seção analisamos como é ser branco no lócus de análise, a percepção de brancos sobre a sua brancura, noções de estética e beleza, se tem consciência de serem brancos e dos privilégios que possuem por isso. Foi perceptível nos sujeitos entrevistados, o posicionamento passivo e acomodação frente aos privilégios dos quais usufruem como um lugar de conforto. Geralmente, quando postos em questão produzem diversas reações de autodefesa, caracterizada por DiAngelo (2023), como *fragilidade branca*, que irrompe quando as pessoas brancas, confrontadas com o racismo vigente na sociedade, do qual são beneficiárias. Escudam-se na ideologia do individualismo, alegam que são completamente alheias à realidade social em que são imersas, e até se irrita por se sentirem injustiçadas, alegando que seu caráter está sendo conspurcado, que, como "pessoa boa", jamais colaborariam com o mal que o racismo causa; em seu maniqueísmo, fantasiam um mundo binário, onde conceitos absolutos se opõem e não existem zonas acinzentadas. E não concebem terem, internalizada, a noção de que brancos são intrinsecamente superiores aos negros, que o sistema dentro do qual se inserem, onde é preciso trabalhar duro para obter progresso, está eivado de particularidades que devanescem os méritos pessoais e sublinham a condição sociocultural como fator que leva ao sucesso.

As concepções de raça estão ancoradas no pensamento de raça biológica e pureza racial que se explicitam como cultura, quando se fantasia que características sociais, culturais, comportamentais, psíquicas, morais são transmitidas geneticamente por hereditariedade sanguínea; e no pensamento do darwinismo social que fundamenta a superioridade racial, a eugenia e preconiza uma humanidade ideal baseada no aperfeiçoamento da raça.

Além disso, percebemos que os constructos *origem/sobrenome, raça, cultura e etnia* atuam de forma articulada como propulsores que condicionam a raça regionalmente. Essas elaborações operam como substitutos da raça, como definições publicamente mais aceitáveis, indicando que raça se insere no quadro social como um fenômeno “não dito”,

uma incômoda presença que não se quer ver produzida pela ideologia da branquitude. E quando ela entra, é no sentido de racialização do “Outro” e na manifestação do racismo. E não enquanto um conceito sociológico que serve de instrumentalização política, educacional pensando as diferenças históricas que constituem a diversidade humana.

Quanto às concepções de beleza e estética identificamos que a preferência pela mulher branca descendente de alemães para casar e ter filhos está eivada de atravessamentos raciais que dizem sobre o desejo da continuidade de seus traços e características físicas nos seus descendentes. Em contrapartida, atuam imbricadamente, o *medo* e a *semelhança* potencializando casamentos endogâmicos entre os grupos raciais brancos, reforçando a noção de pureza racial, resistindo a miscigenação e a colocando num lugar de perigo.

São construções imaginárias que modulam a raça ao mesmo tempo que a impedem de ocupar a sua centralidade com a devida seriedade que o tema exige no uso cotidiano e no debate público. Como nos ensina Schucmam (2022, anotações de aula), “É um fenômeno que se expressa não só no pensamento a respeito do biológico, mas também do cultural”. Nessa mesma linha de pensamento que identifica a operacionalização da cultura como raça e, para que não restam dúvidas, Guimarães (2019) provoca: Se não for à “raça”, a que atribuir as discriminações que somente se tornam inteligíveis pela ideia de “raça” (Guimarães, 2019, p. 27).

Sobre o perfil dos nossos entrevistados neste capítulo, percebemos que se situam no campo do que **Laurenço Cardoso** (2010) definiu como *branquitude crítica* que tem como principal característica a desaprovação do racismo publicamente, mas no espaço privado se mantém em silêncio quanto aos privilégios dos brancos. Mesmo sendo críticos não se isentam de estar sobre o signo da superioridade branca.

No decorrer da próxima seção apresentamos o debate a partir das relações de trabalho construídas a partir de desvantagens para as populações não brancas.

4 LUGAR DE NEGRO E DE IMIGRANTE RACIALIZADO NAS RELAÇÕES DE TRABALHO

A história da constituição do Estado Brasileiro, e, portanto, do Brasil nação, é impactada pelo colonialismo, poder político, econômico e militar imposto aos povos dominados/colonizados. Ao serem submetidos a um regime de assujeitamento e escravidão, negros e indígenas, foram considerados “subalternos”, seus saberes foram (e são) invisibilizados e considerados inferiores. Outra profunda marca deste Estado e seu sujeitamento aos interesses dos grupos dominantes, foi a constituição de relações patrimoniais forjando estruturas de privilégios e interesses privados, delineando “os rumos” e o futuro da nação brasileira.

Para Mazzeo (2015), o colonialismo está enraizado em nossa cultura. O Estado Brasileiro surge com características fortemente coloniais: escravista, aristocrático, com uma burguesia agrária, mercantil e exploradora, sem um projeto nacional para o Brasil, associada ao imperialismo internacional. O Brasil surge com uma cidadania frágil e, portanto, com um liberalismo incompleto, uma modernização que ocorre dentro dos limites da autocracia conservadora. Embora a “burguesia brasileira” seja caracterizada pelo autor como autocrática e conservadora, ao longo da história do Brasil ela se metamorfoseou para a manutenção e/ou disputas pela forma política de domínio do Estado, mas este ideário e características não estão relegadas ao passado, ao que fomos um dia. Transpuseram-se para a população em qual e ainda incidem hoje no imaginário brasileiro, na cultura política, naquilo que nós, debilmente, entendemos por democracia, até mesmo por política. Esse Estado e sua classe burguesa autocrática sustentaram-se por longos séculos por meio da exploração dos negros, antes, durante e após o regime escravocrata. Temos, assim, que a relação entre o Estado Brasileiro o racismo não é uma relação estranha, mas retro alimentadora.

Ao longo da história brasileira, vimos esta relação imbricar-se organicamente de tal modo que raça, racismo e Estado Moderno são complementares, constituindo-se mutuamente. Temos na chamada *ideologia do branqueamento*, no período pós-abolição, uma demonstração de como o Estado Brasileiro operou produzindo uma política que tinha como objetivo central promover a imigração de populações brancas europeias visando o “melhoramento da raça”. Ao longo do século XX, especialmente a partir da década de 1930, ganha corpo no Brasil —na academia, e na cultura política — a ideia de que

vivíamos uma democracia racial.

A ideia de democracia racial, cunhada a partir da obra do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, ganhou amplitude como uma das maiores referências no discurso sobre a construção da nacionalidade brasileira a partir da década de trinta do século passado. A tese defendida de que a miscigenação entre as “três raças” (portugueses, negros descendentes de escravizados e indígenas) contribuiu para uma formação social harmoniosa e ausente de preconceito racial e conquistou tamanha ascendência sobre a narrativa de nação que até hoje representa uma das maiores dificuldades para o enfrentamento do racismo (Munanga, 2003).

Em grande medida, a proposição freyreana foi construída como um contraponto analítico sobre as formas diversas em que a questão racial se desenrolava no Brasil e nos Estados Unidos: aqui não eram encontradas práticas segregacionistas, tais como as leis do *Jim Crow*¹¹, e as dessemelhanças em relação aos ingleses e franceses, na América do norte nas maneiras com que civilização portuguesa exerceu o poder colonial, induziram a visão do Brasil como uma sociedade mais integrada e menos conflituosa. Interessante notar a princípio ideia de democracia racial representou certo progresso quando comparada às proposições pseudocientíficas concebidas que justificavam a segregação, (como as do médico baiano Nina Rodrigues¹²) e alcançaram muita influência nas políticas estatais voltadas à imigração de populações com origens europeias, por exemplo, mas não logravam êxito em neutralizar o racismo presente no seio da população.

Contudo é importante notar que esse momento progressista, quando o discurso freyriano conquistou hegemonia na narrativa de nação, não decorreu apenas do movimento resultante do embate de ideias: a supremacia da democracia racial frente ao ideário segregacionista esteve lastreada na necessidade de mudança no modo como o elemento negro era integrado na sociedade brasileira advinda com o início da industrialização e da forçosa urbanização, quando o mercado de força de trabalho ganhou novos contornos e as velhas relações de produção do período colonial e imperial tornaram-se anacrônicas em muitos sentidos.

¹¹Normas promulgadas no fim do século XIX e início do século XX pelas legislaturas estaduais e municipais da região sulista dos EUA que, entre outras determinações, estabeleciam a separação de brancos e negros no acesso aos serviços públicos.

¹²Profetizava a degeneração da população brasileira caso não fossem adotadas políticas contra a miscigenação, vista como um mal que deteriorava as boas características de cada uma das três raças matrizes do Brasil – branca, africana e indígena.

De outra parte, pensadores negros muito cedo começaram a denunciar a concepção de democracia racial como um mito que encobre o racismo, impede o necessário debate intelectual e político e, sobretudo, penaliza as pessoas racializadas pelos problemas sociais que as acometem. Horacy Nogueira (2006), por exemplo, apontou que Gilberto Freyre foi incapaz de compreender as nuances do racismo nacional, observando que no Brasil, é possível prescindir do segregacionismo porque a ideia de raça não está calcada na origem das pessoas, mas sim na “marca”; nos EUA, para alguém ser racializado, basta que tenha um ancestral “de cor”, enquanto no Brasil são os elementos fenotípicos - onde a cor da pele importa muito, mas não somente ela - que servem à classificação social, de acordo com contextos dados histórica e geograficamente.

Pesa contra o mito freyriano o fato de que a propalada harmonia racial da sociedade brasileira não resiste aos estudos demográficos, que apontam a recorrência e perenidade de fenômenos como a evidente desigualdade salarial em desfavor dos negros, assim como os baixos níveis de escolarização, exposição à violência, repressão policial e encarceramento.

Guimarães (2003) ressalta que no ideário da democracia racial, há o apagamento das raças: elas não existem, a cor é um acidente, algo naturalizado. Busca-se construir a ideia do Brasil como Estado e como nação onde não existem etnias, a não ser alguns pequenos agrupamentos de imigrantes estrangeiros. Para ele,

Inventa-se, portanto, um povo para o Brasil, que passa a ter samba, passa a ter um pouco de cultura negra que até aqui não existia pois se, no Império predominou a mística do índio, e na República a mística do imigrante europeu, somente na Segunda República o negro vai dar coloração à nação, à ideia de uma nação mestiça. (GUIMARÃES, 2003 p. 102).

Guimarães (2003) remete ao entendimento de Florestan Fernandes sobre democracia racial através das didáticas palavras:

Quando o Florestan Fernandes (1965) fala do mito da democracia racial ele estava querendo dizer o seguinte: essa democracia racial seria apenas um discurso de dominação política, não expressava mais nem um ideal, nem algo que existisse efetivamente, seria usado apenas para desmobilizar a comunidade negra; como um discurso de dominação, seria puramente simbólico, sua outra face seria justamente o preconceito racial e a discriminação sistemática dos negros. (GUIMARÃES, 2003, p. 102).

Ainda que a democracia racial na abordagem científica do mundo social não tenha validade explicativa, ela continua operante enquanto ideologia que dissimula relações de poder. Um exemplo muito elucidativo de como essa ideologia contribui para que o racismo seja ilidido nos é dado por Sílvia Almeida, quando aponta que até mesmo no

desenvolvimentismo “progressista”, em voga nos anos 1960, a questão racial foi silenciada porque os intelectuais envolvidos incorporaram acriticamente o discurso da democracia racial e da “mestiçagem”, muitos chegando a acreditar que “falar de raça e racismo levaria à desintegração social e à criação de conflitos inexistentes”¹³ (Almeida, 2018, p. 153).

No pensamento social brasileiro, Florestan Fernandes (2007, 2008, 1976) será um dos primeiros intelectuais a contestar a “democracia racial”. Em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Fernandes (2008) desnuda os mecanismos pelos quais os negros, herdeiros do sistema escravocrata, dominados pela sociedade branca em todos os aspectos, mesmo no pós-abolição, não tiveram igualdade de condições na emergente sociedade capitalista. O Estado brasileiro não desenvolveu instituições e políticas de combate à pobreza, à marginalização, à segregação de acesso à educação e ao trabalho que os alçasse além de posições marginais.

A população negra enfrentou obstáculos que se agravaram no período pós-abolição, e, mesmo quando parte dessa população proletarizou-se, entrando finalmente na sociedade de classes, o padrão das desigualdades raciais permaneceu inalterado, com conquistas insignificantes diante do intenso preconceito racial. Essa análise sociológica é chamada pelo autor de “dilema racial brasileiro” no contexto de uma ordem social competitiva: “O negro e o mulato que ficaram à margem da eclosão da ordem social competitiva continuavam na mesma situação de seus desdobramentos históricos posteriores (Fernandes, 2008, p. 165).

Florestan Fernandes, assinalou o preconceito racial existente na sociedade brasileira. Embora o tenha atribuído exclusivamente à herança escravagista e dado ênfase ao preconceito de classe, como destaca Guerreiro Ramos (1995), seus estudos voltaram-se à compreensão do "problemas dos negros brasileiros" e conduziram à diferenciação entre os termos "preconceito" e "discriminação", até então utilizados como sinônimos (Figueiredo, Ângela, 2015).

¹³ Não deixa de ser irônico como essa proposição constantemente é repetida e requeitada por pessoas que em outros temas expressam posições tão diversas quanto os desenvolvimentistas progressistas, antes, e um reacionário como Antonio Hamilton Martins Mourão, hoje: em uma fala infeliz, mas paradigmática o Ex-Vice-presidente da República afirmou recentemente que o assassinato de um senhor negro num supermercado da rede Carrefour em Porto Alegre não teria relação com o racismo, porque “não existe racismo em nosso país”. Ainda sugeriu que haveria uma espécie de importação do racismo através das pautas de movimentos sociais.

Para Fernandes (2008) à medida que uma sociedade de classes se desenvolvesse, haveria uma tendência de incorporar elemento negro na classe trabalhadora, o que resultaria numa redução da desigualdade racial, gradualmente transformada em desigualdade de classe. contestaram essa interpretação sociológica. Hasenbalg (1979) em *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil* contestou essa interpretação sociológica demonstrando que há algo além da classe social que impacta na população negra, a sua constituição subjetiva dada pela experiência da raça e do racismo. Ou seja, as classificações raciais perpassam as classificações econômicas, não sendo adequado haver o reducionismo do conceito de raça ao conceito de classe. Elas incluem elementos simbólicos, mas não menos concretos como a brancura da pele, por exemplo, uma posse simbólica que põe o branco em vantagem. Além disso, Hasenbalg identifica que para Fernandes a discriminação racial representa um resquício cultural do passado escravagista, quando é resultado de escolhas políticas feitas no presente e que impedem o negro a mobilidade social ascendente.

Guimarães (2003) afirma que o discurso da democracia racial será golpeado contundentemente em âmbito nacional a partir de 1978, pela forte mobilização do Movimento Negro Unificado (MNU). Na década anterior, a repressão política do golpe de 1964 impedira que a ação política do MNU tomasse dimensões de uma reação organizada. Então, a partir de 1978, o movimento negro irá reintroduzir a ideia de raça e reivindicará a origem africana como signo de identidade para os negros. A ideia de “raça” se espalha, sendo absorvida pela sociedade, dando corpo a um discurso sobre nacionalidade brasileira; simultaneamente, ocorreram, na esfera internacional mudanças que potencializaram esse discurso. Guimarães (2003) faz a seguinte observação sobre as ações do MNU:

Começa-se a falar de antepassados, de ancestrais, e os negros que não cultivam essa origem africana seriam alienados, pessoas que desconheceriam suas origens, que não saberiam seu valor, que viveriam o mito da democracia racial. Para o MNU, um negro, para ser cidadão, precisa antes de tudo, reinventar sua raça (GUIMARÃES, 2003, p. 103).

Embora a democracia racial nunca tenha existido, o mito sobre sua existência embasa ideologicamente o discurso e a prática de diversos atores sociais, fornecendo a chave com que muitos interpretam o panorama cultural brasileiro. Este mito tem fôlego para construir uma representação que esconde o caráter da relação entre as raças sociais que compõem a nação brasileira (Guimarães, 2001).

Recentemente ganhou vulto no Brasil o debate sobre o racismo estrutural. Essa discussão já aparecia no âmbito de intelectuais orgânicos ao movimento negro. A obra de **Sílvio Almeida** “O que é Racismo Estrutural” de 2018 contribuiu notavelmente para a popularização desta noção, especialmente no campo acadêmico com a identificação e conceituação de três concepções de racismo: Racismo Individual, Racismo Institucional e Racismo Estrutural.

A noção de racismo individual circunscrito ao âmbito das subjetividades e entendido enquanto “patologia” e anormalidade é vista por **Almeida** (2018) como inconsistente porque desconectada do contexto e das relações históricas e políticas que produziram/produzem este fenômeno, identificando-o como um preconceito, uma imoralidade, algo errado e assentado em características psicológicas dos sujeitos que cometem o racismo, de modo que, “não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo” (**Almeida**, 2018, p. 28).

A compreensão do racismo institucional, segundo **Almeida** (2018), significou um avanço teórico em relação ao racismo individual, pois extrapolou a dimensão privada e moralizante, compreendendo-se a profunda relação com o Estado, e sua presença na cultura organizacional, “as instituições como parte da sociedade, também carregam em si os conflitos existentes na sociedade [...] são atravessadas internamente por lutas entre indivíduos e grupos que querem assumir o controle da instituição” (**Almeida**, 2018, p. 30). Mediante o racismo institucional, hierarquizam-se as relações, distribuem privilégios e desvantagens a partir do critério racial. É no *modus operandi* das instituições que se reproduzem padrões de comportamento, modos de agir e de pensar regulamentando práticas sociais excludentes e discriminatórias e o racismo é produzido.

Almeida (2018), entretanto, observa que na experiência histórica brasileira o racismo é estrutural, para que ele se desenvolva plena e estruturalmente na sociedade necessita de quatro instituições, *Economia*, *o Direito*, *a Ideologia* e *o Estado* que operam conjunta, sistêmica e interdependentemente na produção de uma cultura e ethos racista. Sob esta perspectiva revela-se que o racismo estrutural não é produzido por homens brancos, ele produz os homens brancos e os homens negros de forma hierárquica, sendo o branco visto como a norma, como universal, e o negro como elemento racializado, exposto a toda sorte de violências. Porém o autor alerta: “pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para racistas (**Almeida**, 2018, p.40).

Antes de darmos continuidade ao texto e adentrarmos na seara do antirracismo, faz-se importante enfatizar que nos ancoramos teoricamente no conceito de raça enquanto pensado e operado sociologicamente, conforme elabora Nelson Guimarães (1999): “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios” (Guimarães, 1999, p. 153).

Para **Almeida** (2018), raça não é um conceito fixo, estático. É um conceito relacional e histórico que está atrelado às contingências históricas e possui história. “Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (**Almeida**, 2018, p. 19). Feito isso, cabe falarmos do antirracismo.

A abordagem midiática de práticas racistas ganhou muita visibilidade a partir do assassinato do estadunidense negro George Floyd pelo policial branco Derek Chauvin desencadeando uma plethora de protestos sociais, sendo o movimento *Black Lives Matter*, o mais visível, mas não o único. A partir desses acontecimentos, a “esfera pública” das redes sociais virtuais e programas de *talk show* foi tomada pelo debate antirracista.

Em perspectiva histórica, Guimarães (1995) diz que a luta antirracista foi evidenciada no período do pós-guerra e tinha dois objetivos precisos: “demonstrar o caráter não científico e mitológico da noção de ‘raça’ e denunciar as consequências inumanas e bárbaras do racismo” (Guimarães, 1995, p. 28). Tais objetivos floresceram num contexto em que o mundo experimentava um ambiente de vivido realismo e experiência empírica a partir do holocausto, com a desmoralização de “raça” enquanto conceito científico (Guimarães, 1995). Para este autor, a segregação racial nos Estados Unidos (Jim Crow) e o *apartheid* na África do Sul dois sistemas de racismo de Estado que sobreviveram à II Guerra Mundial, foram alvo do programa antirracista que atuou numa lógica universalista “que negava a existência de diferenças intransponíveis entre seres humanos. Uma lógica conveniente para os brasileiros brancos, já que obscurecia o racismo assimilacionista que prevalecera historicamente no Brasil [...]” (Guimarães, 2001, p. 29). Assim, segundo o autor, o antirracismo anglo-americano teve grande contribuição na mística do Brasil como o “paraíso racial”.

Ainda segundo Guimarães (2001), essas percepções só se modificaram quando o movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos ganhou força e aos poucos desmantelou a segregação racial, ampliando a compreensão de que as desigualdades raciais possuem raízes em mecanismos sociais que podem ser sutis como, por exemplo,

a educação escolar, a seletividade do mercado de trabalho, a pobreza a organização familiar entre outros. Guimarães enfatiza:

A mudança de percepção da discriminação racial nos Estados Unidos alterou tanto a percepção do Brasil pelos anglo-americanos quanto o programa político do anti-racismo. Desde então a denúncia das desigualdades raciais mascaradas em termos de classe social ou de *status* passaram a ser um item importante na pauta anti-racista. Os racismos brasileiro e norte-americano tinham se tornado muito mais parecidos entre si (GUIMARÃES, 2001, p. 29).

A compreensão do racismo estrutural na sociedade brasileira, a crescente problematização pública do racismo, inclusive a partir dos assassinatos cometidos por racismo que ganharam projeção midiática, o ativismo histórico dos movimentos negros, o avanço dos estudos críticos da branquitude e políticas públicas de ações afirmativas com recorte racial, trouxeram a pauta antirracista para a ordem do dia dos brasileiros e brasileiras escancarando o fato de que não vivemos numa democracia racial e que o racismo brasileiro precisa ser enfrentado de forma ampla, estrutural, irrestrita, encarando-se sua existência e suas consequências nefastas ao avanço da justiça social, dos direitos humanos.

Ele expunha sobre os desafios para aqueles que lutam contra o racismo, revelando a ampla dimensão do atravessamento deste no âmbito de toda a sociedade brasileira e, portanto, seu caráter sistemático e estrutural. Reitera que as dicotomias elite/povo e branco/negro atuantes na sociedade brasileira só serão desveladas se os que enfrentam o racismo no Brasil conseguirem esclarecer a opinião pública acerca da organicidade do racismo nas estruturas do Estado, revelando o caráter sistemático da desigualdade, cotidianamente reproduzida nos entes estatais e privados. É preciso tornar evidente como o racismo opera na sociedade através do preenchimento das vagas nas empresas privadas, nas instituições de ensino, como está presente na violência obstétrica a que são submetidas as mulheres negras em seus partos; conseguir tornar nítido o viés racista dos aparelhos de ordem pública tanto das instâncias policiais como jurídicas e penais (Guimarães 1995).

Na leitura deste mesmo autor, o programa político antirracista ocidental daquele momento não estava preocupado em desenvolver ações práticas contra o racismo, ressaltando o “estatuto legal e formal da cidadania” (Guimarães, 1995, p.28). Segundo ele, “No Brasil, portanto, esse programa, esposado por intelectuais ‘brancos’ de classe média, ignorou muitas vezes o antirracismo popular dos pretos e mulatos que denunciavam as barreiras intransponíveis do ‘preconceito de cor’” (Guimarães, 1995,

p.28). Desta forma, “o anti-racismo erudito de então operou muitas vezes, de fato, funcionalmente, como um esforço ideológico de obscurecer o verdadeiro racismo nacional (Guimarães, 1995, p.28).

Recentemente, os estudos críticos sobre a branquitude tem se mostrado fundamentais para contextualizarmos o papel de brancos na manutenção ou ruptura da estrutura racista persistente em nossa sociedade, pois contribuem para pensarmos enfrentamentos do racismo nas diversas instituições públicas e privadas, nas suas culturas organizacionais, em seus currículos e projetos que historicamente têm materializado relações hierárquicas e de poder pautadas na branquitude e no racismo.

Sobre antirracismo, em *As Vantagens Estruturais Dos Brancos*, Almeida (2020) explicita a necessidade de destruímos as máquinas que produzem e reproduzem as estruturas a partir das quais a raça é criada, a luta não é contra indivíduos brancos, mas contra o processo que produz os negros e brancos. Para os brancos, é fundamental a desconexão com a identidade branca, a desconstrução de sua subjetividade tão fortemente vinculada a lugares de poderes que caracteriza e fortalece a ideologia da branquitude. A questão central é mobilizar o branco para além da culpa, mas apresentar-lhe a responsabilização política de realizar projetos para a destruição das máquinas produtoras do desejo de ser branco, branca, construindo outras referências que desafiem o imaginário racista. Então, ser antirracista é ter o compromisso de entrar em conflito político com aquilo que permite que os brancos permaneçam levando uma vida que vale mais que a vida dos negros (Almeida, 2020).

Conforme visto, o Estado brasileiro se constitui pela violência e genocídio, massacre de pessoas indígenas e negras consideradas fora da noção de humano. Essa é umas funções do racismo: dizer quem seria e quem não seria humano. Para além do Brasil, Lélia Gonzalez pensa este fenômeno na América Latina dizendo:

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculadas pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais (GONZALEZ, 1988, p. 73).

Para Guimarães (1995) o racismo brasileiro tem as seguintes particularidades:

Assim é o racismo brasileiro. Sem cara, travestido em roupas ilustradas, universalista, tratando-se a si mesmo como anti-racismo e negando como antinacional a presença integral do afro-brasileiro ou do índio brasileiro. Para esse racismo, o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de

outrem; desse modo, racismo, para ele é o racismo do vizinho (o racismo americano) (GUIMARÃES, 1995, p. 42).

Maia & Zamora (2018), apontam que a questão racial está no âmago pela busca de identidade nacional do Estado Republicano. Esta lógica “garante” a superioridade da raça branca sobre a negra e a indígena, além de condenar à infertilidade e à inferioridade intelectual os mestiços. Ela instaura princípios norteadores para políticas públicas, normas de comportamento religioso, familiar, de trabalho e educação no Brasil” (Maia & Zamora 2018, p.268).

No Brasil contemporâneo há a identificação e reconhecimento por parte de pesquisadores do campo das relações raciais, da existência de uma *divisão racial do trabalho* (Gonzalez, 2020) categoria de análise que permite compreender o fenômeno do racismo estrutural atuando como princípio organizador do mundo do trabalho, nas oportunidades de empregos com um corte racial constitutivo da sociedade de classe, que classifica discriminadamente brancos e negros, sendo hostil aos negros. **Gonzales & Hasembaig** (2022) demonstram que “a população negra, no Brasil está exposta a ciclo cumulativo de desvantagens que afeta sua mobilidade social” (p. 121) essas constatações não são devidas a heranças de um Brasil escravocrata e colonial, muito menos derivam da ideia de que o Brasil vive uma democracia racial em que as oportunidades estariam postas e abertas para todos. Esse ciclo cumulativo “é perpetrado pela estrutura desigual de oportunidades sociais a que brancos e negros estão expostos no presente (...) os negros sofrem desvantagens competitiva em todas as etapas (...) suas possibilidades são menores que as dos brancos da mesma origem social” (**Gonzales e Hasembaig**, 2022, p. 123). Assim, estudando os processos de mobilidade social entre as gerações, a partir de grupos de cor, os autores sustentam que os benefícios simbólicos e materiais da cor, historicamente, garantiram aos brancos acessarem os lugares de poder, de melhores oportunidades de trabalho, e ascenderem aos estratos ocupacionais mais elevados no Brasil, a persistência de oportunidade e ascensão social “de acordo com o que o grupo racial dominante impõe e define como os ‘lugares apropriados para as pessoas de cor’” (p. 115).

4.1 “SE A GENTE NÃO ADMITIU É PORQUE NÃO ACONTECE”: ARTIMANHAS DO NEGACIONISMO SOBRE A DISCRIMINAÇÃO RACIAL

Em minhas entrevistas busquei explorar o fenômeno racial nas relações de trabalho com a finalidade de identificar se o grupo racial branco mobiliza a ideia de raça nesse contexto, se definem ou constroem lugares para brancos e não brancos trabalharem ou mesmo como representam os trabalhos executados por negros, indígenas ou migrantes no *locus* da pesquisa.

Quando eu interrogo se a população local mobiliza a ideia de raça e quando aparece o que se apresenta “só podia ser daquela raça”, o negro, portanto, evidencia somente a racialização de negros e negras, esse código do grupo racial branco, que nada mais é do que uma crença, uma fantasia acionada em contextos de trabalhos ou serviços que os brancos julgam mal executados.

Elenir: Existem, por exemplo, “há só podia ser daquela raça para fazer isso”, né? “Só podia”. Então tem. Tem outras características que não sejam somente, não são somente físicas, né, que é a concepção das pessoas.

A partir do que Elenir apresenta é possível evidenciar o trabalho como elemento constitutivo de uma fronteira entre brancos, ou melhor, a maneira como brancos pensam o trabalho executado por não brancos. Isso denota que para além de determinados trabalhos serem considerados “para negros”, serviços ou funções concebidas por brancos como subalternizadas e ou racializadas tem “o trabalho de negro”, aquele que seria “o trabalho malfeito”: não executado a contento na concepção de brancos. Quando o branco diz, por exemplo, em linguagem cotidiana e recorrente regionalmente “*fez trabalho de negri, pó*” ou o seu equivalente “trabalho de porco”, está se referindo não somente a um lugar de trabalho, mas a um lugar para os negros na sociedade, naturalizando e normalizando essa posição de opressão racial, subjugação, subalternização e exploração.

Elenir: *No trabalho, né, os trabalhos melhores geralmente são para os brancos, né. (incompreensível) trabalhos demais status ou de remuneração da remuneração melhor, né. É a questão da organização, então aquela discriminação em relação à diferença, diferença de cultura, né. A costumes das pessoas, então isso é um, como é que eu vou dizer assim, desde a questão da prática, dos cuidados com o local onde as pessoas vivem, né, existem pré-julgamento em relação a isso, né. Mas são dessas questões assim, a hoje a gente tem essa superação, que é as escolas, né, que é a questão da acolhida de todos, então a gente vence várias situações, mas ainda assim tem, e outras situações assim, né, que ficam afloradas nesse sentido.*

Além dos aspectos analisados acima, ao final de sua narrativa, Elenir fala do papel das escolas nesse processo, deixando evidente que é um lugar onde as questões raciais têm sido enfrentadas. Em momento de conversa informal ela relata que, apesar dos enfrentamentos feitos nas escolas, persistem ainda situações em que pais de estudantes brancos orientam seus filhos a não brincarem com crianças negras, o que demonstra a ocorrência de mecanismos que ajudam a entender os processos de produção e reprodução do racismo. “Muitos brancos (e até alguns negros) afirmam que o racismo não existe mais e que as sólidas oportunidades de igualdade social atualmente existentes, habilitam qualquer negro trabalhador a alcançar a autossuficiência econômica” (hooks, p.44). Essa situação que ocorre corriqueiramente no interior das escolas brasileiras e que infelizmente compõe os currículos escolares pode ser definido como *projetos raciais* de acordo com os sociólogos Omi e Winant (1984). Projetos raciais ocorrem quando a raça é fator de organização da sociedade, que em seu tecido social, está abarrotada de projetos raciais, organizações, instituições, pessoas, possuem projetos raciais grandes ou pequenos aos quais todos estamos sujeitos. Em contrapartida, todos aprendemos arranjos, versões, noções de regras de classificação racial dos outros de nossas próprias identidades raciais, o que ocorre sem necessariamente uma educação e ensino intencional ou imposição consciente. É nesse quadro social que a raça se torna “senso comum”, elemento de compreender, explicar constituindo-se como princípio organizador da economia capitalista mundial.

Voltando nossa análise para o trabalho como um elemento que informa a raça porque diz sobre os lugares físicos, sociais, morais, psicológicos que os negros ocupam e é produto e produtor da raça, Carolina aponta para uma concepção moralista do trabalho e do trabalhador, no caso o trabalhador considerado “de negro”, como aquele preguiçoso, quando se ativa o velho código colonial “a indolência do negro ou do mestiço” entre os ítalo-brasileiros.

Carolina: *O trabalho também pra eles, essa noção de trabalho, essa visão de trabalho. Quem é descendente de italiano, da raça deles, trabalha melhor, é melhor, e quem é descendente de caboclo não trabalha bem, é preguiçoso.*
(Grifo meu)

A possibilidade de contratar uma babá que não seja branca é explorada em minha conversa com Carolina. E, nesse quesito, também uma babá branca desfruta de privilégios da cor que é o elemento que define a sua contratação em detrimento de uma mulher negra, indígena ou migrante por empregadores brancos.

Carolina: (...) *eles até contratariam. Mas se tivesse uma da mesma origem deles, eles contratariam da origem deles, porque na concepção deles trabalham melhor*

Contudo, como revela a fala de Carolina, há elementos que se somam neste quadro analítico e que minha percepção sociológica permite explorar e analisar com criticidade para entender algumas possíveis fronteiras no interior dos grupos brancos, tais como:

i) As hierarquias internas da branquitude, já que as babás brancas vêm da classe trabalhadora pobre, em muitos casos do meio, de famílias de pequenos agricultores. Elas se submetem a viver numa condição subalterna, morando na casa dos patrões para poderem estudar. Não é incomum não receberem salários e serem contratadas numa espécie de troca de favores entre a família que recebe a moça e a família que a “cede”. Há casos de babás e de empregadas domésticas que conheci recentemente em que os patrões não permitem, por exemplo, o uso da máquina de lavar para a limpeza das roupas da família – exigem que o serviço seja feito manualmente, no tanque. Também persiste, nas situações em que as trabalhadoras domésticas residem na casa de seus patrões, a prática da remuneração limitada ao pagamento de meio salário-mínimo e sem acesso aos direitos trabalhistas.

ii) A contratação de babás brancas é um símbolo de status diferenciado para os empregadores, já que há certos códigos tácitos entre famílias - ocorre exibição das empregadas nas rodas de amigos, em espaços públicos. ou em viagens.

A exposição de Patrícia permite percebermos uma certa relutância em assumir com segurança a existência dos mecanismos de seleção para a contratação “dos iguais”, quando ressalta: “ainda tem um pouquinho assim” para se referir aos códigos acionados na contratação para vagas de emprego com prioridades para os de sobrenome ítalo-brasileiro.

Ângela: *Você acha que pra uma pessoa contratar... uma pessoa branca, né, contratar uma diarista, uma empregada doméstica, uma babá “cabocla”, seria algo factível? Aconteceria isso?*

Patrícia: *Eu acho que a escolaridade não é um critério aqui. Eles nunca olham a escolaridade, **ainda tem um pouquinho assim**, saber de qual família a pessoa é. Porque, ainda tem assim um pouquinho daquilo, a da família tal com um sobrenome, tal, então a tua família tem um histórico de ser uma família, hã... de princípios, que não vai furtar nada. (...) leva em consideração um tanto quanto ainda essa herança cultural do sobrenome. E aí no sobrenome entra se é um italiano se é um alemão. (Grifo meu)*

À babá negra, migrante, estrangeira racializada sobra a última possibilidade, quando não se há mais outra opção. É associada com sujeira, impureza, preguiça. Para ela as desvantagens são todas, já que é atravessada pela raça e racismo e não possui o privilégio simbólico e material da cor. Enquanto a branca é associada a higiene, segurança, ativa no trabalho, cuidadosa e uma espécie de diferencial quando se aciona o código “Pobre, mas branquinha” podendo ainda ser assumida e exibida publicamente “Como se fosse da família!”. Clarice conta de uma conhecida que contratou uma empregada vinda da Venezuela recentemente morando em sua cidade para limpar a casa:

Clarice: Esses dias ainda falei com uma mulher, ela disse: “Meu, eu peguei uma faxineira venezuelana, ela é tão caprichosa!” Tipo, eles têm que mostrar agora, né, que o pessoal não conhece, mas assim o pessoal vai comentando, “ah, são pessoas que dá pra confiar, são famílias assim”.

“Os grupos estabelecidos que dispõem de uma grande margem de poder tendem a vivenciar seus grupos outsiders não apenas como desordeiros que desrespeitam as leis e normas (leis e normas dos estabelecidos), mas também como não sendo particularmente limpos” (Elias & Scotson, p.29, 2000). Essas relações de poder atravessadas pela raça e o estigma de ser estrangeiro em terra de estabelecidos apontam para uma linha divisória entre “locais” e “de fora”, experiência que inaugura uma nova dinâmica social e racial nesses pequenos municípios tão tradicionalmente ensimesmados em seu modo de ser, estar no mundo e acostumados com o controle do poder branco. Com a vinda de moradores estrangeiros e racializados pelos brancos a “Outridade”, os municípios pequenos e interioranos recebem um acréscimo populacional passível de preocupação para a ideologia da branquitude.

Ainda sobre os desafios das trabalhadoras estrangeiras venezuelanas trazidas por Clarice, Elias & Scotson (2000, p. 29) dizem: “as famílias antigas nutriam a suspeita de que as casas “deles”, e especialmente as cozinhas, não eram tão limpas quanto deveriam ser. Em quase toda parte os membros dos grupos estabelecidos (...) e que aspiram fazer parte do establishment, orgulham-se de ser limpos”. Os autores apontam ainda, que em contextos de diferenciais significativos de poder e de opressão intensa, “os grupos outsiders são comumente tidos como sujos e inumanos” (Elias & Scotson, p.29, 2000).

É importante ressaltar que Elias e Scotson não trabalham com a categoria *raça* e ou *relações raciais*. Ainda assim, consideramos relevante sua análise para refletir sobre as relações de poder a partir das experiências das populações imigrantes venezuelanas, haitianas, senegalesas e outras inseridas em contextos afrodiaspóricos contemporâneos.

E, nesse sentido, cabe a mim incluir a categoria raça em minha lente de análise, uma vez que essas, são populações não raras vezes racializadas no Brasil submetidas às dolorosas vivências do racismo e da “Outridade”.

Patrícia traz ainda mais elementos para pensarmos “o lugar” dos postos de trabalho e moradia para a população chamada “brasileira” ou “cabocla” pelos brancos da região. Essa população reside nas áreas periféricas desses municípios, bairros com pouca infraestrutura e acessibilidade às boas condições de mobilidade, transporte, onde sua empregabilidade se dá substantivamente nos frigoríficos. Na parte central da cidade onde estão os postos de trabalhos mais prestigiados e mais bem pagos o critério na empregabilidade é o sobrenome. A entrevistada ajuda a compreender que esse lugar ocupado nas áreas nobres e centrais dessas cidades são provenientes das aquisições de propriedades dos colonizadores e que através de heranças chegaram para os seus descendentes, herdeiros do capital material que os torna também herdeiros dos privilégios materiais da branquitude contemporaneamente.

*Patrícia: É essa população, assim que é tida como os brasileiros em geral, eles não moram na parte central, né? (...) Eles moram ou no interior ou na área mais periférica da cidade. (...) Ou ainda, como **uma parte dessa população trabalha no frigorífico em torno ali do frigorífico, que também é a área periférica de (município), já não é área central? (...) Parte central, aqui ainda predomina, é aquela questão dos sobrenomes. (...) E é daqueles, daqueles familiares dos primeiros pioneiros que chegaram e adquiriram essas glebas lá no começo da história e vai transferindo, né.** (Grifo meu)*

Gilson relata a classificação que ocorre quando abre uma vaga de trabalho para o atendimento ao público, por exemplo, uma espécie de Relações Públicas que vai ser o cartão de visitas da empresa: “branco”, “boa família”, “saber falar”, “se vestir bem”.

*Gilson: Exatamente, se você pegar um comerciante e ele precisar de alguém para atender ao público, **ele com certeza vai escolher alguém de uma família conhecida, de pele branca, pra trabalhar naquele local.** Se for pra uma mão de obra pesada, um pedreiro ou uma área de serviço que exija mais do físico da pessoa, aí eles “tanto fazem, qualquer um serve”. Isso o que eu posso te garantir que acontece, comerciante, atendimento ao público, vai buscar alguém de uma família conhecida, importante, ou uma pessoa conhecida, **na maioria das vezes de pele branca, pra atendimento ao público, ou que se vista bem, tenha condições de se vestir bem.** Já pro trabalho braçal, por mais que muitas vezes você tenha uma pessoa com uma formação acadêmica, se essa pessoa mora lá no bairro, não tem carro próprio e tem a pele morena, dificilmente eles vão dar preferência pra essa pessoa. (Grifo meu)*

O que Gilson aponta a seguir pode ser lido como uma espécie de negacionismo dos processos de discriminação racial, ao passo que revela uma atitude fugidia da verdade

em relação aos fatos do mundo. Isso não ocorre somente em relação a negação da ciência, mas a fatos históricos e processo cotidianos como a produção do racismo. A negação da atitude racista fomenta o fenômeno da *formação racial* e caracteriza um “Posicionamento ativo, dissimulado, intencional de omissão e indiferença frente aos privilégios” (Miranda 2017, p.61)

Gilson: Se tu entrevistares, se tu pegares qualquer outra pessoa que trabalhe no comércio **eles vão negar até a morte, vão dizer que não, “negativo, isso não acontece!” Então é isso que a gente fala sobre as coisas serem veladas, “se a gente não admitiu é porque não acontece.”** (Grifo meu)

No excerto da conversa com Gilson se descortina que de fato os frigoríficos são lugares da empregabilidade de negros, imigrantes haitianos, senegaleses, venezuelanos entre outros grupos discriminados onde mais se evidencia a discriminação pela cor e origem nas vagas de emprego. Para a pesquisadora Claudete Gomes Soares e o pesquisador Neuri José Andreola (2017) o que ocorre neste contexto é o que Stuart Hall (2016) chama de “estereotipagem racial dos imigrantes haitianos pelos moradores brasileiros, fundamentado na suposta superioridade da origem europeia” (Soares & Andreola, 2017. p. 98).

Gilson: *Isso. Se pegar (nome do município), por exemplo, você pega uma empresa grande, uma JBS da vida, eles têm o frigorífico, lá sim você vê muitas na produção uma grande quantidade de pessoas negras, os haitianos, venezuelanos que vem pro Brasil, então eles vão estar naquela mão de obra, quem vai estar coordenando o trabalho deles muitas vezes vai ser um deles mesmo, mas o supervisor, com certeza, vai ser uma pessoa branca, vai ser uma pessoa daqui da região. Então aqui dentro de Guaraciaba você não vai ter um trabalho que é de branco ou de preto, mas se você pegar uma empresa maior você vê essa diferenciação sim.* (Grifo meu)

Os mesmos autores, apontam ainda, que aquelas relações de poder entre brancos e não-brancos, surgidas na colonização e no escravismo no Brasil fundando o racismo estrutural e produzindo os lugares de brancos e de negros, são possivelmente identificadas entre os moradores locais e imigrantes haitianos em Chapecó e região, agora atualizadas com tons de particularidades regionais (Soares & Andreola, 2017).

A partir disso é possível pensarmos como a inserção das populações imigrante racializada no mundo do trabalho regional ocorre de modo a objetivar o controle social da “Outridade” e que essa inserção é prevista e planejada sob os valores da branquitude com interesses numa suposta “integração” segura para a manutenção do poderio branco. Ou seja, é a inclusão que a branquitude deseja e que seja funcional a sua manutenção.

Na mesma problemática situa-se a narrativa de Clarice que nos encaminha a tese de Célia Marinho de Azevedo “Onda Negra Medo Branco: o negro no imaginário das elites - Século XIX” de 1987, onde analisa a preocupação da elite branca brasileira: “O que fazer com o negro?”, no contexto da formação do mercado de trabalho livre em substituição ao regime escravagista. Azevedo demonstra que as duas correntes políticas que debatiam a questão a época – abolicionistas e emancipacionistas – entendiam que ao negro deveria dar-se o destino desejado pela burguesia, ficando a sua disposição para a exploração/integração no mundo do trabalho. Ambas as posições desejavam uma transição pautada na ordem e no controle social e político do negro, aquele que seria útil e desejável para a classe dominante (Azevedo, 1987).

No caso da narrativa de Clarice, é possível transpor algumas dessas inquietações trazidas por Azevedo aplicando aos imigrantes venezuelanos na experiência do município onde reside nossa entrevistada: “O que fazer com os venezuelanos?” é a pergunta dos moradores locais e estabelecidos de um município no extremo Oeste de Santa Catarina, que assim, demonstrando o medo branco dos imigrantes que vem para cá supostamente “Tomando conta de tudo”, ainda que haja um desejo em inseri-los no mundo do trabalho, essa inserção precisa ser útil e controlável aos interesses das classes dominantes e brancas. O medo reside, então, na perda do controle político como reivindicação de direitos sociais, trabalhistas entre outros e na possibilidade dessas populações alçarem lugares de poder historicamente impedidos pela ideologia da branquitude às populações negras e indígenas no Brasil. Vamos ao relato:

*Clarice: Eu acho que teve, na minha opinião, assim, a minha opinião é que tivemos três momentos aqui (nome do município) O primeiro de acolher as pessoas com dificuldade, aqueles primeiros que vieram, que sabia que tava em dificuldade, que deixou a família e depois começaram a vir a própria família, vieram primeiro homens pra trabalhar e depois veio a mulher, veio o filho, veio o pai, então aquele sentimento de pena, pelo momento, pelas dificuldades que as pessoas estavam passando. Esse foi o primeiro, aquele **acolhimento**, que (nome do município) acolheu, se fez campanhas pra achar lugar, louças, roupas de cama, colchões, então assim, o povo doou muita coisa, teve sim essa parte de acolher o ser humano que estava vindo. Depois que nós já tínhamos um bom número de pessoas aqui, nós (...) percebemos: “Opa! Ele tá ocupando um espaço que é nosso. Ele tá ocupando um espaço na escola, ele tá indo no posto de saúde, ele tá ocupando as nossas praças...” Porque ele faz parte do todo, então nós, eu digo assim, nós nos sentimos um pouco, tipo assim: **“Não queremos ele assim também, tomando conta de tudo, daqui a pouco eles vão mandar em (nome do município)!”** tipo assim: **“Já estão muitos aqui”** então veio um momento, tipo assim: **“Se não tivessem vindo, melhor!”** Porque eles têm uma cultura diferente, eles falam alto, se tem 3, 4 andando na rua tu escuta de longe, eles falam alto, **daí é espanhol**, né, falam palavras em português, mas ainda o espanhol entre eles. Então uma coisa que **chamou atenção e começou a ter um estranhamento, não estranhamento, mas como o nosso***

povo é muito fechado, ele fica quieto e não fala, ele não vai bater de frente com eles. Então assim, eles começaram a ir nas praças, porque eles estavam em grande maioria em pequenas casas, ou em casas com muitas pessoas, tipo uma família morava num quarto, claro que eles têm que sair no fim de semana, enfim, ir numa praça, brincar com as crianças... E começou eles a... tu passava na praça e “meu deus é só venezuelano”, né, tipo assim, os outros não estão ali, (...) como se eles tivessem tomando conta, então deu um outro sentimento. Mas, agora que a gente começa a ver, eles estão mais calmos, vamos dizer assim, eles estão num momento menos de aparecer, a gente não escuta tanto eles falando na rua alto, eles estão um pouco mais inseridos dentro da comunidade em si, claro que eles vão estar na rua, na praça, mas não é aquela coisa que parece que eles tão vindo, assim, tomando conta de tudo. Então já existe um casamento entre eles e o povo daqui, né, porque eles também, digamos, se acalmaram um pouco mais, como o nosso povo é um povo mais fechado, mais tranquilo, não tanto assim afoito nas coisas, o latino é mais quente, nesse sentido, então eles também estão mais tranquilos e eles estão se inserindo dentro da comunidade. Como eu disse, tem gente na banda, gente no grupo de dança, então eles estão entrando nesse ritmo que é do povo daqui, porque o ritmo deles era outro, os grupos latinos, então eles estavam muito fechados no grupo deles e hoje eles conseguem se inserir dentro de outros grupos, e o povo aqui os recebe eles, né, ninguém exclui eles de um grupo, “ah, porque você é venezuelano! Não, vem que a gente te acolhe! Pode participar!” Então existe mais esse relacionamento neste momento entre venezuelanos e a população daqui. (Grifo meu)

Logo no início da narrativa de Clarice é possível perceber o temor da comunidade local com a presença da população, após o processo de “acolhimento” da população local com mantimentos, materiais, alimentação, roupas, alojamentos entre outras necessidades, veio a interrogação: o que fazer com o estrangeiro? “*Opa! Ele tá ocupando um espaço que é nosso. Ele tá ocupando um espaço na escola, ele tá indo no posto de saúde, ele tá ocupando as nossas praças*”. Questionamento que sinaliza a preocupação local com a perda de controle de seu lugar e poder no sentido de manutenção de sua estabilidade social, comunitária que se depara com o elemento desconhecido indicando uma zona de perigo e trazendo o medo e insegurança para a população local branca. Faz-se necessário desenvolver projetos de controle e dar a essa população o destino que os grupos dominantes brancos locais e regionais idealizaram diante da possibilidade do descontrole social e de seu próprio poderio. Temos então uma versão regionalizada do que Azevedo (1985) chamou de “Onda Negra Medo Branco” aplicada à população de imigrantes.

Num outro momento de sua fala, Clarice relata que a população de seu município expressava: “*Não queremos eles assim também, tomando conta de tudo, daqui a pouco eles vão mandar em (nome do município)!*” tipo assim: “*Já estão muitos aqui*” então veio um momento, tipo assim:” *Se não tivessem vindo, melhor!*”. Esse aspecto explicitado por Clarice nos ajuda a refletir a partir de Elias & Scotson sobre as dinâmicas sociais em cidades que recebem populações de outros lugares e que impactam

significativamente no microcosmo local. Analisando a origem do preconceito e da delinquência juvenil numa pequena cidade da Inglaterra, estes autores analisam que os estabelecidos na cidade compunham um grupo com expressiva coesão social e integrado entre si com vínculos fortes de vizinhança e entre os membros de famílias, se conheciam há muito tempo e haviam criado um estilo de vida comunitário. Com os recém-chegados atraídos pela oferta de emprego na região esses laços ficaram comprometidos por supostas ameaças que os grupos “de fora” engendrariam comprometendo o lugar de poder dos estabelecidos. Nesses contextos é muito comum que os *outsiders* sejam vitimizados por parte dos *estabelecidos* por estigma, racismo, segregação, preconceito em quem recai os efeitos deletérios desses atravessamentos. É muito comum que em casos assim, o grupo recém-chegado tenha a sua credibilidade e oportunidades afetadas, uma vez que o próprio grupo absorve a percepção negativa de si perpetrada pelos grupos dominantes que afirmam a sua superioridade afetando as chances dos estigmatizados, racializados.

Embora Elias e Scotson não tratem de diferenças e desigualdades no contexto das relações raciais e do racismo, analisam relações de poder, e, por este motivo os considero relevantes para pensar essas situações, e introduzir em minhas análises o elemento da racialidade, pois as populações migrantes são racializadas, vítimas do racismo e, portanto, não estão livres desse fenômeno.

Clarice indica que as oposições e diferenciações antes mais acirradas, neste momento estariam mais calmas porque os recém-chegados foram se inserindo na comunidade local “*estão entrando nesse ritmo que é do povo daqui, porque o ritmo deles era outro*”. O que ela chama de “entrar no ritmo” pode ser pensada pelo prisma de **Fanon** (2008) quando demonstra que os processos de racismo que a violência colonial impõe para o negro faz com que na procura pela sua humanidade ele use máscaras brancas. No caso dos imigrantes venezuelanos e outros em rincões catarinenses, as máscaras brancas são recursos de sobrevivências às quais as populações subalternizadas, expostas às violências da colonialidade recorrem e passam a aderir através de uma intensa e violenta aprendizagem aos hábitos, as linguagens e cultura do colonizador, costumes e toda a sorte de modos de ser e agir do/no mundo dos brancos, e nessa dialética acabam por se distanciar de si mesmos e de sua humanidade. As máscaras brancas produzem a alienação daqueles que as usam de si mesmos, produzem o racismo, sentimento de inferioridade e a exclusão dessas populações em favor dos privilégios

brancos do colonizador precisando ser analisado como um fenômeno histórico construído pela violência colonial. Além do que, **Fanon** nos ensina que se acontece toda essa ordem de violências, perpetrada pelo colonizador, é porque o próprio branco está desumanizado (**Fanon**, 2008).

Elemento que merece destaque no relato de Clarice é a língua espanhola falada pelos imigrantes venezuelanos. Ainda que apareça de forma sutil essa diferença da língua, é possível perceber uma camada de racismo linguístico na forma como evidencia as reações da população local em relação a língua do imigrante e sua presença nos espaços públicos, nas ruas, nas praças. Neste caso, a língua espanhola demarca uma fronteira significativa com a língua dos moradores locais, os estabelecidos que se orgulham do cultivo e exercício cotidiano do dialeto germânico cultivado localmente e a língua dos recém-chegados. A linguagem se constitui assim, num elemento desumanizador à medida que o branco colonizador se coloca como humano e invalida a humanidade do seu suposto colonizado, o imigrante, o negro, os povos originários.

A cidade do colonizador está vedada ao imigrante venezuelano, o venezuelano é um imigrante vulnerável à colonialidade que incessantemente contesta a sua humanidade, à medida que o coloca a numa relação de fascínio e desejo de aproximação ao mundo do branco, tem o branco como destino, busca se apropriar da cultura e do idioma do colonizador, está preso na sua inferioridade enquanto o branco na sua superioridade

Quando Clarice diz “*estão mais inseridos*”, “*O povo daqui os recebe*”, “*Vem que a gente te acolhe*”, usa a expressão “*grupos latinos*” para demarcar uma diferença racializada, é a evidência do sucesso da branquitude enquanto ideologia colonizadora e desumanizadora que os tolera, o faz à medida que a presença dos imigrantes é funcional a sua manutenção no imperativo às máscaras brancas fanonianas. Tudo isso revestido de solidariedade.

Esse contexto leva a refletir sobre quem é esse branco que colonizou, ou empreendeu a colonização do Oeste catarinense, a reproduziu nos seus descendentes e gerações futuras até os dias atuais? Pensando a partir da obra *Os Condenados da Terra* de **Frantz Fanon** (1961) em que analisa a colonização e o fato colonial a partir da relação colonizador e colonizado, o colonizador é um invasor que invade o território do outro e dele se apossa a todo custo de violências para desumanizar o colonizado, este por sua vez

é anulado e se anula em seu próprio território passando a existir para o agente da colonização. A chegada dos imigrantes, no caso relatado acima, os venezuelanos no território do Extremo Oeste da Santa Catarina, leva a refletir que essa população branca, local, que reivindica para si a europeidade, possui um ethos colonialista, expansionista, impulsor da colonialidade estabelecida na região. Já os que chegam, estrangeiros latino-americanos, africanos entre outros nessa relação desigual, são construídos como a Outridade, vulneráveis, expostos às violências históricas do fato colonial.

Esse branco se constituiu então no processo da colonização aos dias atuais em um *colono/colonizado/colonizador*. Um grupo humano branco agenciado pelo projeto racista e racialista da colonização que assumiu as demandas deste projeto e o mobiliza sistematicamente e estruturalmente até os dias atuais nas populações racializadas vulneráveis.

Os donos dos meios de produção da região são ligados a agroindústria, como os frigoríficos. Este fenômeno é bom para pensar processos migratórios porque é um lugar interiorano, de população branca empobrecida e excluída de muitos direitos que ao mesmo tempo agenciam novos processos coloniais com as populações imigrantes. É um quadro social complexo que coloca uma posição agenciadora razoavelmente fraca dominando e fragilizando o recém-chegado.

A seguir, evidenciaremos, a partir da experiência de um entrevistado em uma comunidade interracial, os elementos família, trabalho e propriedade como recursos do racismo.

5 DESIGUALDADES RACIAIS EM FACE DO TRABALHO, PROPRIEDADE E FAMÍLIA

O trabalho, assim como as demais atividades humanas, constrói significados que definem identidades e determinam normas de convívio e, assim, é uma categoria em torno da qual as desigualdades raciais se estruturam. Tendo isso em mente, analisamos como o trabalho é percebido de maneiras peculiares e diferentes entre os dois grupos brancos predominantes na população do oeste catarinense, quais sejam: os ítalo-brasileiros e os teuto-brasileiros. Os brancos construíram uma narrativa não apenas acerca da relação que negros e indígenas mantêm com o trabalho, mas também elaboraram um discurso que serve para demarcar as diferenças entre seus agrupamentos étnicos.

Antes e acima de tudo ficou evidente que aos olhos dos brancos detentores de uma suposta *europiedade* os "pretos" não são dados a trabalhar, porque "não sabem", "trabalham pouco" e ou produzem um trabalho que "não é de qualidade". Ademais, o trabalho, enquanto elemento simbólico, confunde-se com uma qualidade moral, um valor positivo inerente ao branco e que estaria ausente entre negros e indígenas.

Esta compreensão aponta para o funcionamento do ethos dos dois grupos brancos predominantes na região e foi sendo apreendida no decorrer das entrevistas.

O relato de Martim, cuja experiência de vida se deu em um contexto marcado pela diversidade étnico-racial, nos traz elementos para o entendimento de tal diferenciação. O informante nos conta que é natural do município de Palmitos, situado na divisa com o Rio Grande do Sul. Esse lugar pode ser tomado alegoricamente como uma espécie de "porteira do oeste"¹⁴ por sua localização geográfica na rota da migração gaúcha; lá ficava o então porto de Passarinhos, por onde muitos gaúchos migrantes adentraram em SC na época da colonização das terras situadas ao oeste do rio Chapecó. Em tal porto também estava sediada a empresa Cia Colonizadora Sul Brasil que centralizava boa parte dos fluxos migratórios e foi responsável pela organização territorial e planejamento urbano da maioria das primeiras cidades fundadas.

¹⁴ Interessante notar que nesse município há inclusive um centro de tradições gaúchas (CTG) nomeado como Porteira do Oeste. Outras "porteiças" situavam-se nos atuais municípios de Mondai (antes Porto Feliz, na foz do Rio das Antas) e em Itapiranga, já nos limites entre Brasil e Argentina.

A função logística de “porteira” possibilitou que Palmitos viesse a se caracterizar por uma diversidade de grupos populacionais mais demarcada que em outros municípios próximos. Por lá não se estabeleceu uma preponderância numérica de um grupo étnico sobre os outros elementos brancos. Como diz Martim, em dado momento, “*Palmitos ficou marcadamente estruturado por dualismos*”: italianos X alemães; católicos X luteranos; bipartidarismo ao estilo “MDB e PDS”; Grêmio X Internacional; campo X cidade; norte X sul; os “de origem” X os “brasileiros”...

Martim é branco, nasceu no ano de 1974 e viveu em Palmitos até seus dezenove anos, quando mudou-se para Chapecó onde teve uma passagem pelo curso de direito e trabalhou na seção local da OAB. Aos vinte e um migrou para Florianópolis para cursar a universidade na área de ciências humanas. É membro de uma família interracial: seus avós paternos são descendentes de imigrantes italianos que inicialmente instalaram-se na serra gaúcha e de lá se mudaram para o oeste catarinense no ano de 1954. Seus avós maternos descendem de negros e de imigrantes alemães, também vindos do RS e que firmaram residência em Palmitos em fins da década de 1940.

Sobre Palmitos, sabemos através de Alceu Werlang (2006) que foi uma das pequenas cidades inicialmente projetadas por Carlos Culmeyer, o diretor-gerente contratado pela Cia Sul Brasil, empresa criada com capital financeiro gaúcho.

Inicialmente as terras foram concedidas pelo governo de Santa Catarina à empresa Oeste Brasileiro, que tinha como acionista Abelardo Luz, filho do então governador Hercílio Luz. Os lotes de terras deveriam ser pagos ao estado através da construção de estradas e a Oeste Brasileiro terceirizou a gestão da colonização a outras empresas que efetuavam a comercialização. Os preços praticados pela Cia Sul Brasil chegavam a ser inferiores às obrigações assumidas com o governo, porque a madeira só poderia ser extraída depois que o comprador liquidasse o financiamento e deveria ser comercializada através da própria companhia. Ou seja, a maior expectativa de ganhos econômicos se assentava não sobre a venda das terras, mas sim na exploração da atividade madeireira.

Um ponto que deve ser mencionado é que, de acordo com Werlang (2006), os lotes de vinte a trinta e cinco hectares foram demarcados num processo racional de planejamento territorial: Culmeyer contratou agrimensores trazidos da Alemanha, aos quais pagava tão mal que por vezes não conseguiam financiar o retorno ao seu país. Mesmo assim, o trabalho desenvolvido era muito bem executado e os colonos não tinham

dificuldades para identificar cada uma das áreas, que foram divididas em lotes coloniais, chácaras e lotes urbanos. Esse aspecto trazia credibilidade à Cia Sul Brasil.

Outra questão é que desde o início houve um planejamento para que as vendas aos colonos teuto e ítalo-brasileiros fossem realizadas de acordo com a etnia e o credo religioso, pois Culmey achava prudente agregá-los em paróquias. Então inicialmente Palmitos seria destinado à colonização por alemães luteranos. Porém o município resultou dividido ao meio: núcleo urbano próximo ao centro geográfico, descendentes de imigrantes italianos e uns poucos descendentes de imigrantes alemães na região sul, e na região norte uma predominância de teutos brasileiros. Próximo à cidade havia comunidades mistas. Como conta Martim,

Martim: A comunidade rural onde eu nasci era uma dessas mescladas mais ao centro do município e relativamente próxima da cidade, uns quatro quilômetros da matriz da paróquia católica. A comunidade de minha nonna era outra que tinha essa coisa de gente de grupos diferentes convivendo ali. No município havia um ou outro registro de poloneses, mas muito poucos, sem formar comunidades, sem ter agrupamentos - eram avulsos. Também uma presença negra que existia principalmente nas vilas em torno da cidade. Também é uma região com presença indígena porque é próximo de Irai¹⁵, onde tem uma aldeia kaingangue que é um território minúsculo. Então os indígenas saem para ganhar a vida, vender artesanato, cestaria e para trabalhar. Então eu nasci nesse lugar com uma consciência sempre de que havia tipos de pessoas diferentes.

Martim recorre às suas memórias para narrar a experiência em tal comunidade, interétnica e interracial consciente de que sua elaboração sobre as manifestações do racismo ocorreu mais tarde. Alegou que um dos motivos para ter migrado para Florianópolis quando jovem foi a percepção das marcações sociais operantes em seu local de origem, que percebia como opressor. Para ele a possibilidade de compreensão do “mal-estar” se deu no decorrer de sua formação acadêmica, enquanto ainda mantinha relações muito próximas com sua terra, para onde voltava constantemente e permanecia durante as férias.

Martim: Lá no Oeste eu estava me sentindo muito incomodado, tinha um mal-estar com minha comunidade, com as pessoas. Eu tinha uma coisa assim de sentir uma opressão em tudo que era lugar, não tanto comigo, mas que sempre havia quem estava classificando os outros, botando os outros pra baixo, como se fossem menos que eles. Sempre estavam marcando quem era diferente pra ferrar. Daí um dia eu estava passando minhas férias na casa de minha família, lembro que estava plantando feijão com meu pai, plantando com aquela maquininha que chama saraquá, e então disse pra ele “pai, eu vou embora” e ele “o que foi? Tá com dor de cabeça?” e eu respondi que ia embora do Oeste. Meu pai ficou pálido (risos). Ele não queria que eu saísse de Chapecó por

¹⁵ Município do RS que é limítrofe com Palmitos pelo rio Uruguai.

conta do curso de direito e quase surtou. Um escândalo na família (risos). Mas eu não aguentava mais o jeito que se vivia lá. Só que entender mesmo o porquê daquele mal-estar foi bem depois, quando já estava na universidade, porque antes eu tinha o sentido da injustiça, mas a elaboração mesmo veio depois, bastante por causa dos estudos.

O entrevistado conta que seu bisavô materno era um homem negro que veio a se casar com uma mulher branca alemã a quem Martim conheceu quando ela já tinha idade muito avançada e, segundo suas memórias, essa bisavó não falava português, teve sete ou oito filhos, mas ele diz que não sabe ao certo quantos eram. Já o avô de Martim, um dos filhos do matrimônio interracial, também se casou com uma descendente de alemães.

Martim demarca que desde criança notava que no ramo materno dos parentes havia uma diversidade de fenótipos e que algumas pessoas eram constantemente depreciadas tanto no interior da própria família nuclear quanto pelas outras pessoas:

Martim: Tinha pessoas negras, loiras entre os parentes e familiares de minha mãe. Eu sempre senti assim uma desvalorização desse lado da família. Nunca ninguém falava nada deles. Meu avô materno se casou com uma senhora descendente de imigrantes alemães de Santa Cruz do Sul, era minha “muta”¹⁶ que eu conheci muito, muito bem! Ela falava um português claudicante, dificultoso, pessoa com todos os cacoetes do alemão do sul colono. Essa minha avó ficou órfã muito jovem, foi dada numa espécie de adoção, mas eu compreendo que foi muito mais num servilismo para trabalhar para outra família onde ela ficou por muitos anos até que decidiu se casar e fazer um casamento que naqueles códigos era rebaixado, porque ela não tinha dote. Então ela se casou com um senhor negro, meu avô que não admitia que era negro.

As memórias de Martim dão conta de que sua família foi profundamente marcada por um silencioso tabu a respeito da origem negra de seu bisavô e avô maternos, omitida da memória familiar:

Martim: O meu bisavô negro como estratégia de sobrevivência aprendeu a falar alemão e diz que era um alemão muito engraçado que ele falava. Encontrei três senhores que contaram essas histórias dele para mim. Os alemães o chamavam de alemão preto. Quando queriam aceitar diziam que era um “alemão preto”, quando não queriam era “negro” ou “preto” mesmo. Disseram que ele era muito engraçado, um tipo piadista que fazia os outros rir e eu desconfio que isso era um jeito dele poder entrar no mundo dos brancos porque tem histórias de que negro nem podia entrar nos bailes.

Sei que rolava violência. Usavam o termo “schwartz deutsche”, algo assim como alemão preto. E rolou umas coisas... eu sei de uma história de um tio meu que esfaqueou uma pessoa numa festa porque a pessoa sugeriu que ele era negro. Então tinha toda uma dificuldade com essas questões de pessoas que nitidamente eram de uma família interracial e que havia dificuldades de convívio, autoaceitação também. Era complicado. Mas, eu acho que eles

¹⁶ Termo para avó usado pelos alemães.

conseguiram fazer o jogo do lugar. Alguns deles se tornaram lojistas, outros estão lá integrados nas comunidades.

O que Martim apresenta como estratégia de sobrevivência eu compreendo como constituição de um processo de branqueamento para alcançar alguma inserção social e pertencimento à comunidade predominantemente branca. Embora vítimas do racismo, o incorporaram às suas práticas e o perpetraram contra negros e indígenas. O branqueamento foi utilizado como estratégia de inclusão e operou de forma relativamente bem-sucedida na experiência relatada.

A narrativa de Martim torna evidente como os descendentes de seu ancestral negro adotaram estratégias para apagar a negritude. Como conta, o bisavô negro foi designado como cigano, sendo que por vezes os familiares se valiam de seu histórico como negociador de cavalos para defini-lo. Criou-se um tipo de outro exótico que não deveria ser confundido com os desprestigiados negros locais:

Martim: Mas tinha e tem sempre a presença de um terceiro elemento que não tem lugar na sociedade, que não se dava lugar para ele na sociedade, ou quando dá é um lugar extremamente rebaixado que é para mim o elemento de origem africana, o negro, aquele que os brancos apagam. Como fizeram na família da minha mãe; acontecia de não contar essa história, de muitas vezes dizer que o meu bisavô era cigano. Era melhor dizer que era cigano do que dizer que era negro, porque ele comerciava cavalos, então aquela era uma atividade de ciganos, de mascates (risos). Era mais fácil fazer isso de identificar pela profissão do que assumir que era negro.

A história da família de Martim exemplifica os “mecanismos de negação” (Schucman, 2018) acionados para promover ajustes à representação idealizada da família branca; negando-se a negritude do bisavô, nega-se a negritude do avô e dos demais descendentes. Para Schucman,

O que é negado (...) é a origem negra da família. Mas, negar esta origem pode significar coisas distintas. A primeira e mais comum na sociabilidade brasileira é a tentativa de se distanciar de tudo o que representa ser negro em uma sociedade racista. Ao se distanciar da representação do negro, o sujeito retira aquele que ele ama – filho, marido, - do grupo dos negros e mantém a representação negativa do negro intacta (Schucman 2018, p. 55).

No excerto seguinte delinea-se as diferenças do tratamento dispensado aos negros e aos indígenas pelos grupos brancos da região - surge o que denomino como ethos ítalo e teuto brasileiros, que se referem à ética e à visão de mundo, sendo que os Ítalo-brasileiros seriam mais abertos ao convívio com indígenas e afrodescendentes, o que lhes permitiria explorar sua força de trabalho, enquanto os teuto-brasileiros seriam mais

"fechados", "ensimesmados", com relações de sociabilidade e reprodução social restritas ao próprio grupo, desconhecendo a necessidade pelo outro.

Martim: E esse terceiro elemento apagado, ocultado ele estava sempre muito mais próximo da comunidade italiana do que da comunidade alemã. A alemã é muito medrosa, fechadona, muito para si, ensimesmada. Os italianos sempre me deram a impressão de serem muito mais expansionistas: vão lá, se metem no meio dos alemães e sobrevivem. Não é muito comum o contrário, de os alemães se meterem em lugar de italianos, porque eles precisam daquela sociabilidade deles lá, com quem gostam, e preferem ficar com os seus. Os italianos são mais expansionistas. Ali no lado do italiano o que diziam para meu pai quando a gente estava mudando da comunidade onde nasci para outra linha¹⁷ que ficava no sul do município é que “era um lugar com muito negro”, “lá tem muito bandido”. Havia ocorrido uns homicídios lá [na nova comunidade] no final dos anos 1970 por conta de umas brigas com gente de Iraí. E tinha também aquela coisa “do outro lado do rio Uruguai é a desgraça”. E justamente o que estava do outro lado do rio? O indígena e uma população afrodescendente mais destacada que tinha em Iraí. O povo de Iraí era outro tipo de gente, diferente, e por isso o que sofria era racismo! Se mobilizava o preconceito para estabelecer o racismo. Mesmo assim, na minha visão aquela italianada precisava dessas pessoas de quem não gostavam e então tinham que ser mais abertos.

Os elementos mobilizados por Martim destacam as diferenças entre os grupos brancos na operacionalização da raça e, conseqüentemente, do racismo, compondo o quadro social que nos leva à reflexão a seguir sobre a branquitude interiorana.

2.1 RACISMO DE CONVÍVIO E RACISMO DE AFASTAMENTO: DIFERENTES PERSPECTIVAS SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS

Na análise dos componentes materiais que dão suporte à branquitude no Oeste catarinense tomaremos como eixos balizadores o acesso à propriedade da terra e a organização do trabalho, uma díade que estabelece singulares relações sociais na região.

Da experiência pessoal de Martim, vivenciada nas décadas de 1970 a 1990, dá para se sublinhar a existência de um sistema classificatório que opera no interior do trabalho agrícola por meio do qual as relações objetivas entre os estratos da população são estabelecidas hierarquicamente em decorrência do grupo racial a que o trabalhador pertença. No relato do entrevistado ganhou particular relevância o papel cumprido por um tipo social comum no mundo rural regional - o peão: trabalhador avulso e relativamente desgarrado de seu grupo social, o peão é figura vulnerável e sujeito à sobre-exploração no mercado de trabalho, podendo ser oriundo de qualquer grupo racial.

¹⁷ Linha é o termo usado para definir cada uma das diversas comunidades rurais. Trata-se de pequena unidade de organização territorial. Ex. Linha Sagrada Família, Linha Jacutinga.

Ser um peão branco costuma ser encarado como uma condição de infortúnio, pois no imaginário local representa uma queda valorativa na hierarquia social dos brancos. Normalmente os peões são percebidos como pessoas desclassificadas e a respeito deles se pensa que não foram suficientemente esforçados a ponto de conseguirem ser proprietários da terra e assim não alcançaram poder trabalhar para si próprios. Mas, ainda que rebaixado a uma categoria subalterna, o branco peão desfruta do privilégio simbólico da cor, mantendo “regalias” tais como ser abrigado dentro da casa do empregador.

Os peões negros, mesmo nos casos em que eram estabelecidos como agregados das famílias brancas, ficavam morando em algum rancho nos grotões das propriedades, onde estavam sempre disponíveis aos patrões. Quando podiam plantar suas roças, precisava ser “à meia”¹⁸. Não poucas vezes viviam em condições insalubres, em galpões, ou até mesmo em chiqueiros, dividindo espaço com os animais. Os peões negros se originam nos contingentes dos que sobraram no processo de colonização e os que conseguiram acessar a propriedade fundiária enfrentaram toda sorte de obstáculos.

Já indígenas ocupavam uma posição social ainda mais rebaixada, não superando a condição de boias-frias eventuais, os “últimos da fila”, os que trabalhavam por empreitada na época da colheita e quando não havia outra força de trabalho disponível; considerava-se que seria um risco contratá-los, pois não se esforçariam o suficiente para serem produtivos.

Disto é possível perceber como a raça é acionada operando a partir de supostas características morais, intelectuais, estéticas de uma pessoa/grupo. No depoimento de Martim fica evidente essa hierarquia atravessada pela raça e impingida sobre os trabalhadores peões:

Martim: Os alemães tinham acesso à terra, os italianos tinham acesso à terra, os ditos “brasileiros” não tinham acesso à terra, propriedade. O indígena é o outro em absoluto. Eu tenho muito presente para mim que algumas vezes o meu pai me assustava, me ameaçava; se eu não fizesse a coisa certa eu ia virar “peão”. Se você não for obediente e esforçado você não vai ter propriedade, vai virar peão. Ou seja, vai ser explorado por outra pessoa que tenha propriedade, vai trabalhar pelo salário. Isso era um negócio que era uma desclassificação. Nas famílias de origem italiana isso certamente significa desclassificação. Mesmo assim, quando acontecia essa desgraça com um filho de um branco ele era pago por mês, assalariavam, morava dentro da tua casa ou tinha um lugar descente pra morar na tua propriedade, mas ele estava numa relação de trabalho capitalista um pouco mais moderna, sendo assalariado. Não era a mesma coisa com os outros trabalhadores que não eram brancos. Ai o papo era outro. O não branco trabalhava num regime próximo ao que se chama de boia-fria; “busca uma carga de gente da vila lá

¹⁸ Os meeiros devem entregar até 50% da produção agrícola ao proprietário das terras após a colheita.

na cidade e traz para trabalhar na safra e contratam eles por empreitada”; porque se você pagasse por unidade de tempo, por dia, que é outra forma de pagar, acreditam que o cara não se esforça, mata o tempo, será improdutivo. E não deve nunca pagar adiantado se não o cara foge com o dinheiro e isso se fazia com o negro e pagando muito menos do que se pagaria para o branco.

No ethos das famílias ítalo-brasileiras é inadmissível que o filho ou a filha não obtenham sucesso. Portanto o trabalho assalariado de peões brancos (inexoravelmente mal remunerados, mas não a preços tão baixos quanto os ofertados aos negros e indígenas) expõe a fragilidade da branquitude ao explicitar os limites da meritocracia e corroer o ideal do sucesso pelo esforço laborativo.

Diante da ameaça à ideologia do sucesso pelo trabalho que lhe é tão cara, a branquitude mobiliza dispositivos de autoproteção indo da solidariedade ao “caído” (como se vê no trecho a seguir), passando pela expulsão em alguns casos, mas também, e principalmente, recorrendo à noção de infortúnio.

Martim: Eu lembro que lá por 1985 ou 1986 meu velho contratou um peão que era um rapaz que tinha sido expulso de casa pelo pai dele. Tinham brigado por alguma coisa e o patriarca lá ameaçou o moço. Esse rapaz era irmão de uma professora minha da terceira série que gostava do meu pai e veio falar se não teria um lugar para ele trabalhar lá em casa. Meu pai disse que sim, mas que não podia pagar muito. Mas assim, aquilo foi uma ajuda pro rapaz se recuperar e até poder dar um jeito. Ficou com a gente uma safra e depois se acertou na casa dele, voltou pra lá. Quando estava lá em casa ele participava em tudo bem normal: ia pro futebol, pra igreja, ficou integrado na comunidade como era antes da briga. Não lembro de muitos outros que passaram por uma coisa tão feia como foi aquela, até porque falavam que o pai dele era de fato perigoso, então era coisa séria, uma desgraça. Mas conheci muitos rapazes que eram chamados de “peãozinhos” que eram gente de famílias italianas que trabalhavam morando na casa de outras famílias e todos eram bem acolhidos na comunidade. Meu tio também, várias vezes teve peões brancos e eu via que costumava tirar muito sarro desses caras. Meu tio e os amigos dele sempre faziam umas piadas bestas para cima desses peões, mas eles estavam lá em tudo que tinha na comunidade.

A noção de infortúnio (a desgraça, a fatalidade) que acometeria alguns indivíduos pode facilmente ser mobilizada para manter intacta a identidade do grupo. O coletivo não está diretamente implicado no insucesso de alguém que dele seja oriundo. Mas também há casos em que pessoas são expurgadas do seio da branquitude e são tornadas “negras brancas”, seja por conveniência de algum cálculo interesseiro daqueles que comandam a família, seja porque a pessoa tomou alguma postura considerada inadmissível pelos outros. Por exemplo, pessoalmente presenciei na minha comunidade de origem o caso de uma moça que passou a receber o tratamento dispensado aos negros porque se casou com

um homem da igreja ortodoxa; o cônjuge era branco, mas vinha de outra região do país e não correspondia aos modelos que a família buscava, logo era “denunciado” como negro e a moça também passou a ser tratada da mesma forma.

O importante é buscar manter a fronteira entre "nós" (brancos) e "eles" (negros e indígenas) que está solidamente demarcada pela riqueza (terras e bens), reconhecimento e prestígio social. Não ter terra para reprodução da lógica da agricultura familiar levaria a estar submetido ao lugar do negro, que é o de trabalhar para outro agricultor proprietário. Não comungar do mesmo grupo social, como é o caso das comunidades religiosas interioranas, pode implicar num desligamento bastante doloroso. Em todos os casos, a condição de pessoa branca é algo que se busca manter para aqueles de quem se gosta, e que é negada aos que são percebidos como disruptivos ou ameaçadores.

Provoco Martim para saber se ele percebia diferenças entre os grupos brancos. O que ele narra é relevante para compreendermos como o jeito de ser e estar no mundo opera na relação social dos brancos entre si:

Martim: Eu acho que tem o jeito de ser no mundo que é diferente sim, bem diferente. Acho que tem uma coisa do teuto-brasileiro ser mais autônomo, mais planejado. Uma coisa interessante, é que numa sociedade tão dividida como essa, tão dual... dual do ponto de vista do discurso oficial né? Mas não é só dual, tem um outro ali, um terceiro elemento não totalmente contabilizado no jogo.... Dentro disso, uma coisa que chama atenção para mim, é que o atravessador, que é um outro elemento daquela comunidade, comerciante comprador dos produtos agrícolas, invariavelmente o comerciante era um ítalo-brasileiro. E isso já veio nas primeiras comunidades: na família do meu pai quando chegaram do RS, já vieram com essa cisão entre eles: quem ia trabalhar na roça e quem ia ser comerciante. Isso estava posto. Eu desconheço, lá em Palmitos pelo menos, que tenha alemães que assumiram uma posição de destaque como atravessadores que tomassem vantagem no comércio, que comprassem a produção dos outros para vender fora com um ganho enorme. Isso é uma coisa interessante porque nesses comerciantes italianos surge muita sacanagem, muita fraude comercial: comprar e não pagar, roubar na balança, pesar errado, muita coisa desse tipo. Isso era muito dos italianos. O termo que eles usam lá é “lograr”, “lograr”! “Lograr os outros, enganar o outro né? Tem até uma expressão entre esses ditos gringos que é “fate furbo”, que significa “acorda, fica esperto”. Já o que fizeram os alemães naquele município? Eles fundaram uma cooperativa que é a cooperativa mais antiga de Santa Catarina, e começou como cooperativa de compra e venda de banha; produziam banha para vender para longe. Se integraram numa rede de comércio maior de uma forma cooperativada. Então era diferente, menos predatório me parecia.

Segundo Martim, o teuto-brasileiro seria "mais autônomo e planejado" do que o ítalo-brasileiro, que seria pouco organizado em sua moradia e em sua propriedade. O intuito de obter vantagem é percebido por Martim como uma característica das diversas relações que o ítalo-brasileiro estabelece no mundo social, sendo que a figura do

atravessador comerciante ilustra seu tipo social paradigmático: aquele que "se dá bem nos negócios" encurtando o caminho na busca pela riqueza material, uma espécie de espertalhão, inteligente, criativo e mentiroso que usa de manhas para enganar os outros e subir na vida pela fraude.

É interessante pensar que os ítalo-brasileiros por vezes assumem de forma irônica tal estereótipo construído e cultivado enquanto qualidade positivada de si em relação aos outros. O código "lograr os outros" indica que ocorrem relações predatórias e desiguais também na relação do branco com o branco, o que nos leva a refletir sobre a ocorrência de hierarquias demarcando uma arena interna constelada de disputas entre os europeizados. O "fate furbo" é amplamente assumido como preceito entre eles e é expresso até mesmo no cancionário dialetal em músicas como *Taliani bona gente* de Valdir Anzolin, cuja letra original e respectiva tradução livre aqui deixo como elemento complementar aos trechos da entrevista.

Taliani Bona Gente

Taliani bona gente, ghené via par de li, ma furbi che mai piu per quello che se sente

Se te ghe vè darente i te cava le radise e dopo ancora i dise.

Taliani bona gente! (due volte)

Taliani bona gente per tuti posti ghe, Cassia e Guaporé gran tanto penitenti

Se te ghe vè darente i te cava le radise e dopo ancora i dise.

Taliani bona gente! (due volte)

Taliani bona gente Friulani o Cremonese, Vissenti o Tirolesi, gran tanto penitenti

Se te ghe vè darente i te cava le radise e dopo ancora i dise.

Taliani bona gente! (due volte)

Italianos boa gente

Italianos boa gente, por tudo se encontra, lá em Bento ou Nova Prata com caras de inocentes

Mas se você se aproximar eles te arrancam as raízes e ainda as pessoas dizem. Italianos boa gente!

Italianos boa gente tem também por ali, mais espertos que nunca pelo que se ouve

Mas se você se aproximar eles te arrancam as raízes e ainda as pessoas dizem. Italianos boa gente!

Italianos boa gente, tem em todo lugar, Caxias e Guaporé, tão penitentes

Mas se você se aproximar eles te arrancam as raízes e ainda as pessoas dizem. Italianos boa gente!

Italianos boa gente Friulanos ou Cremoneses, Vicentinos ou Tiroleses, tão penitentes

Mas se você se aproximar eles te arrancam as raízes e ainda as pessoas dizem. Italianos boa gente!

A seguinte fala de Martim aponta para como o racismo dos ítalo-brasileiros opera no contato com negros e indígenas. Percebe-se uma certa estratégia de autorização do convívio dos brancos com os negros e indígenas para que, mantendo a proximidade, seja possível a efetivação da exploração enquanto é imposta a racialização, camuflada com ares amistosos.

Martim: O descendente de imigrantes italianos não fecha a relação com o negro, ele mantém aberta porque precisa dele e isso é explícito quando fica sacaneando com o cara ali na frente dele, batendo nas costas do negro e dizendo “ah, seu caboclo espertalhão!” com jeito de uma relação amistosa, extrovertida. Eu acho que o italiano é mais predador, mas ao mesmo tempo ele é mais aberto, precisa ganhar vantagem. O italiano pensa: “Se eu não precisar trabalhar no pior serviço e puder colocar um preto, eu boto”. Tem até uma piada sobre um padre que durante o sermão da missa dizia para os fiéis evitarem passar veneno nas lavouras, mas que se caso fosse mesmo necessário então deveriam chamar um negrinho para fazer o serviço. Essa relação racista no trabalho me parece existir mais nos italianos. Foi onde eu mais presenciei essas coisas. O alemão não, porque ele não quer o convívio. Ele não busca o convívio com o preto, ele quer as coisas no seu lugar, “o preto lá e eu aqui”. E isso tende a ser visto como mais racista do que você se sentar à mesa com um cara negro e ficar sacaneando ele ali na tua frente e disfarçando como se fosse brincadeira. Eu acho que o italiano tem muito essa veia de instrumentalizar todas as relações, ganhar sempre algo de volta. A relação existe para si e não como uma relação de igualdade, é sempre lograr o outro, tirar vantagem do outro.

A construção identitária que o Ítalo-brasileiro cultiva não é neutra e desinteressada: suas artimanhas na sociabilidade fazem com que se sinta superior e seguro, possibilitando mobilizar o que nomeio como *racismo de convívio*, que não exclui a *outridade*. Apresentando-se como afável, sincero, caloroso e franco, estabelece relações aparentemente cordiais com o negro e com o indígena porque precisa que o outro esteja por perto para que possa exercitar sua dominação e, no caso, seu racismo; o ambiente jocoso é uma estratégia de proximidade que possibilita a exploração do trabalho do outro.

Essas práticas que o senso comum costuma entender como manifestações da cultura italiana definem antes relações de poder atravessadas pela raça. Aqui novamente temos a ocorrência da manifestação da raça cultural, porque essa dita “cultura italiana”

está informando o pensamento e os hábitos racistas a partir de representações que inextricavelmente combinam argumentos biológicos e culturais.

Cabe ainda notar que a longa e intensa inserção neste tema de estudo, além de minha história familiar em um grupo ítalo-brasileiro, me permitiram perceber que a concepção de trabalho está fortemente vinculada ao esforço físico. Trabalhar é maltratar o corpo, quem leva o trabalho a sério é magro e conseqüentemente ter sobrepeso é indicativo de que não se trabalha. O sofrimento é um elemento que reveste essa noção de trabalho como algo que engrandece e, portanto, traz intrinsecamente uma questão moral vertida no sentimento de que não trabalhar trás vergonha, fraqueza, fracasso, de modo que engendra a dialética “quem não trabalha não tem nada” e “quem não tem nada é porque não trabalha”.

Este imaginário a respeito do trabalho inclusive serve para demarcar as diferenças e hierarquias entre os brancos. Branco bom é aquele que alcançou sucesso material porque trabalhou direito. O branco pobre é o outro-branco. Ainda assim, ele segue tendo algum valor porque pode estar disponível no mercado de trabalho para ser empregado de brancos que ascenderam materialmente.

Ao final do excerto são explicitadas quais seriam para Martim as características do racismo teuto-brasileiro, que se daria centralmente pela busca de distanciamento e redução do convívio com o outro racializado. A partir do que ele expôs reflito, analiso e nomeio esse comportamento como racismo de afastamento: quando não ocorre adesão ao valor da convivência e são evitadas as interações com aqueles que o grupo branco teuto-brasileiro julga e considera “os diferentes” de si, postura fundada na construção imaginária de si como alguém que não precisa do diferente para a vida social.

Isso permite compreender que no ethos teuto-brasileiro a noção de trabalho é conformada pela busca da autossuficiência e, portanto, superioridade, dando margem para refletirmos sobre um imaginário onde assoma um super-homem, detentor de força física e de habilidades técnicas que permitiriam depender o menos possível dos outros. Nos termos de Martim, “eu não via os alemães recorrerem ao trabalho assalariado de negros e indígenas”.

Outro aspecto trazido por Martim que contribui para refletir sobre essas diferenças na noção de trabalho diz respeito à forma como cada grupo racionaliza o uso do tempo:

Martim: Ai tu chegavas numa família de alemães, nas casas dos alemães, e lá tinha uma montanha de madeira de lenha rachadinha, bem organizadinha porque ele pegou um dia de chuva que ele não podia fazer outra coisa e foi rachar lenha. O paiol deles era muito bem-organizado, as ferramentas no lugar certo. Então, tem várias coisas. Essa diferença entre italianos e alemães que é a forma como usa o tempo. Pro alemão é “Ah, é tempo de festa! Hoje é dia de festa? Então vamos festejar. Não vamos falar coisas tristes durante a festa. Então vamos festejar, beber e nos divertir”. E os italianos estão lá, no meio da festa falando coisa triste. A italianada é muito mais emotiva... como eu vou dizer, mais sensualista. Eu acho que os alemães gostam de ser autossuficientes, não depender do outro e por isso se organizam. Já o italiano é mais bagunçado, deixa tudo desarrumado e de manhã muitas vezes nem pensou o que fará na tarde.

A noção de tempo acrescenta uma camada importante para compreendermos a organização social de ambos os grupos na medida que indica diferentes racionalidades no seu uso: de um lado um desejo de controlar suas vidas e suas histórias a partir da organização das atividades diárias. De outro, a racionalidade organizativa parece estar mais fluida e sujeita aos improvisos, não interessando muito o domínio através do planejamento.

2.2 HIERARQUIAS E FRONTEIRAS RACIAIS HOJE: SISTEMAS FAMILIARES, ACESSO À PROPRIEDADE E AO CRÉDITO BANCÁRIO.

Seguindo a análise da entrevista com Martim, é necessário localizar que o entrevistado está falando de um contexto sócio-histórico compreendido entre as décadas de 1970 a 1990 quando as fronteiras entre os espaços rurais e urbanos ainda eram muito marcadas. Os agricultores e cidadãos cultivavam modos de vida significativamente distintos e não interagiam tão frequentemente como se dá hoje, a não ser para as trocas de serviços de comércio, compra e venda de produção e exploração do trabalho de populações periféricas dos núcleos urbanos.

Já aos fins da década de 1990 era possível notar que essas fronteiras entre o rural e urbano estavam deixando de existir em decorrência do processo de modernização conservadora e outras mudanças estruturais que tiveram início na sociedade brasileira ainda na década de 1950.

Além das demarcações entre o mundo rural e o urbano também havia limites mais nítidos entre os grupos brancos. Por exemplo, os casamentos entre teutos e ítálos não

ocorriam em número muito expressivo e eram até mesmo raros antes dos anos sessenta do século passado. Também havia maior diferenciação quanto aos hábitos alimentares, práticas religiosas e atividades culturais.

A partir da modernização da agricultura, colonos e cidadãos, sobretudo brancos, passaram a cultivar relações sociais mais próximas e com menos preconceitos uns em relação aos outros.

Tendo em mente as transformações estruturais que impactaram no modo de produzir a vida das populações analisadas, procurei explorar na conversa com Martim se, presentemente, permaneceriam existindo fronteiras internas entre os grupos teuto-brasileiro e ítalo-brasileiros, quais seriam e onde estariam situadas. A partir da fala do entrevistado delimito quatro elementos que podem ser mobilizadas para entender o prolongamento das diferenciações, quais sejam: *sistemas familiares, o acesso a propriedade e ao crédito bancário e o capital social.*

No que concerne aos sistemas familiares, são construções sociais voltadas à necessidade de classificar as famílias e identificá-las no cenário local e regional a partir do tripé *sobrenome/origem/posse*, como meio de justificar a influência de cada uma delas no cenário local e regional, a exemplo do que ocorre no jogo político dos pequenos municípios. No âmbito das micro relações configura situação corriqueira que as pessoas, ao se conhecerem, rapidamente busquem identificar, e porque não ranquear, os vínculos familiares de cada indivíduo como meio de estabelecer a posição ocupada no conjunto das comunidades; ainda mais em se tratando de contextos de eventuais namoros, quando os pais e mesmo os integrantes da parentela extensa buscam conseguir informações para assegurar a viabilidade de eventuais casamentos valorados como prósperos.

Sistemas familiares constituem unidades morais estruturais e estruturantes da vida comunitária. Servem como meios de justificação das hierarquias sociais, viabilizam bons negócios, franqueiam acesso ao trabalho ao suprirem informações a respeito de a quem se deve “dar” ou negar emprego... Boas famílias, boas amizades.

Ângela: Martim, dando um salto no tempo. Você acha que hoje, depois de toda a modernização da agricultura, da mecanização, da entrada forte da agroindústria, do sistema de integração, onde estariam as hierarquias e as fronteiras internas entre “alemães” e “italianos”? Será que elas foram desgastadas por esse sistema de modernização da agricultura e da sociedade como um todo ou permanecem? Se permanecem, onde elas estariam hoje?

Martim: Acho que alguma coisa tem porque tem aquela coisa muito forte da família. Lá tem muito isso do “de que família você é?” Eu mesmo, minha

família lá tem nome; então eu chego na minha cidade depois de bastante tempo muito distante e as pessoas me encontram na rua, batem nas minhas costas e dizem o meu sobrenome como se fosse uma grande coisa! Sabe? Ridículo!! Então isso classifica as pessoas a partir do sobrenome, da origem e da posição econômica, permite a gente perceber quais famílias têm mais influência, poder.

Outra inferência que se pode assumir da experiência de Martim é que a escola enquanto instituição diluiu muito das diferenças entre os grupos étnicos brancos, sobretudo porque substituiu pela língua portuguesa os diferentes dialetos antes praticados no interior das famílias e comunidades étnico-raciais. Até meados da década de 1970 havia barreiras linguísticas, sobretudo para as crianças e jovens descendentes de imigrantes alemães; à época da popularização da escola era corriqueiro que crianças fossem expostas a situações de humilhação por conta das dificuldades em se expressarem de forma oral e escrita. Essa experiência foi marcadamente significativa para as populações do meio rural que frequentavam as chamadas Escolas Isoladas – unidades educacionais rurais presentes nas pequenas *linhas* que ofertavam ensino do primeiro ao quarto ano, com organização multisseriada.

Martim: Nas diferenças entre italianos e alemães a escola solucionou muita coisa a partir do momento que impôs a língua portuguesa. Eu sou da última geração que chegava gente na escola sem saber falar português. Hoje é impossível! Não é assim! Pode ter gente que chega e que saiba falar alemão, acho que é até um plus para esses jovens e crianças. Mas antes falar alemão e não saber falar português era um prejuízo para eles, um demérito para os caras. Foi muito duro isso de impor o português, porque tinha coisas que rolavam que hoje chamariam de bullying. Mas que mudou as coisas, que fez as pessoas se integrarem mais entre os diferentes, disso não tem dúvida. Também os sistemas escolares são muito mais integrados. Houve a nucleação das escolas. Acabou-se com aquela escola muito fraquinha isolada. Até a minha geração tinha a Escola Isolada, aquela escola da pequena comunidade que estudava todo mundo numa turma multisseriada da alfabetização até o quarto ano e colocava aquela gurizada numa sala de aula com um professor local. Essa escola não existe mais.

A partir da década de 1990 o modelo da escola isolada foi descontinuado e as crianças do meio rural passaram a frequentar unidades escolares dos núcleos urbanos ou de localidades mais centrais, o que contribuiu para atenuar as fronteiras entre o modo de vida rural e urbano. As crianças passaram então a viver outras experiências e a alargar a sua sociabilidade para além dos grupos fechados.

A chamada modernização conservadora (Graziano da Silva, 1982) ocorrida no rural brasileiro em consequência da entrada do capital no campo também impulsionou

outras formas de comunicação, que contribuíram sobremaneira para flexibilizar as fronteiras:

Martim: A comunicação mudou muito. Os sistemas de comunicação! Primeiro a TV, o rádio e agora a internet. Então as pessoas sabem que elas estão num mundo bem maior do que aquilo lá. O muro entre o rural e o urbano foi explodido. As pessoas antes estudavam na roça, e hoje vão para a cidade. Boa parte do estudo é feito no meio urbano, aquilo que lá se diz que é urbano. É o urbano como dizem. Não tem mais muito a separação entre cidade e campo. Era outra dessas dicotomias. Era uma barreira. Quando eu era adolescente nem podia ir tomar sorvete na cidade porque muitos de nós achávamos que éramos menos por sermos colonos. Então hoje não é mais assim.

As mudanças estruturais ocorridas impactaram nas relações de trabalho no campo e, não menos, no contexto regional desta pesquisa. No relato Martim narra como era feito a contratação de trabalhadores (“peões”) para a colheita da safra: os proprietários da terra buscavam os trabalhadores nas bordas das cidades com caminhões ou com tratores e os traziam na condição de boias-frias. Posteriormente, em fins da década de 1990, surgiram as primeiras organizações desses trabalhadores em forma de cooperativas de trabalho, incidindo no estabelecimento do preço a ser contratado.

Martim: Teve um tempo, um pouco antes dos anos 2000, que começou a aparecer a organização dessas pessoas da periferia que antes trabalhavam como boia-fria e surgem as cooperativas de trabalho; alguma forma de organização em que eles vão estabelecer preço a pagar pelo trabalho. Não era mais só quem contratava que dizia o valor do trabalho. Eu acho que nos meados dos anos 1990 a coisa começa a ser superada de forma forte, mas ainda na década de oitenta, antes do Collor, eu lembro que a coisa do boia-fria estava muito presente.

No entanto a modernização das relações laborais não implicou necessariamente na diminuição do viés fortemente racista quando é necessário recorrer aos serviços de populações não brancas. Muito pelo contrário, como se depreende do trecho a seguir:

Martim: Quando teve essa fase das cooperativas de trabalho foi um Deus nos acuda, muito colono velho praguejando. Blasfemavam que era bonito de ver (risos), aquela coisa de dizer que ninguém quer mais trabalhar. Veio a época do PT no governo e o Bolsa Família e quando eu ia pra lá ficavam contando que os vagabundos não precisavam mais trabalhar e coisas desse tipo. Mas logo passou, porque a mecanização veio tão forte, tanta tecnificação com química... E hoje com muito menos gente na roça os caras lá tão sobrando. Os colonos podem sentar na bodega durante a semana pra tomar cerveja. E aqueles que antigamente eram boias-frias eu acho que migraram para cidades maiores, que eu vi ônibus fretados cheios de gente indo para a região das empresas de calçados numa época.

Na sequência abordo passagens onde Martim fala sobre acesso à propriedade e ao crédito financeiro como dois importantes recursos mobilizados para o estabelecimento de fronteiras raciais entre os grupos brancos e não brancos e que servem para pensar e

deslindar como são manejados os mecanismos de reprodução do racismo. Nesse tópico é fundamental a compreensão de que o sistema de crédito bancário está ancorado em dispositivos de aferição de *confiança*, que na perspectiva institucional financeira são necessários para mitigar riscos e incertezas. Para além das empresas que organizam bancos de dados de modo a calcular *escores* atribuídos individualmente a cada potencial tomador de crédito, é preciso não descuidar que as relações face a face entre clientes e bancários continuam cumprindo um papel relevante na tomada de decisão de conceder ou negar um empréstimo e que a figura do gerente perdura como guardião nessa relação

Martim: É muito importante a questão do acesso à propriedade e do acesso ao crédito, o acesso à tecnificação, isso tudo faz diferença e é perceptível, no sentido da forma como o racismo se expressa. E aí, bom, existe várias formas como se racializa a pessoa, não é só a cor da pele: tem o sobrenome, a propriedade. Que eu acho que essa questão é muito importante. Por que é que o MST é tomado como sendo negro? E é maioria é branca e muitos são os filhos da agricultura familiar que não conseguiram fechar aquele ciclo de expansão, da fuga para a frente, sobraram e são racializados. Vai para o MST é racializado, vira preto. “Coisa de preto”. Então elementos e formas de racializar e que justificam a racismo são o não acesso à propriedade e isso levou à submissão ao trabalho assalariado naqueles moldes que relatei, que é pré-capitalista aquilo, pré-moderno. Como as pessoas poderiam fugir desse ciclo dentro do jogo capitalista sem contar com o crédito? Quem tem grana viva para comprar uma propriedade?

Aqui pode-se fazer um paralelo com o que afirma Silvio Almeida (2023), para quem a *confiança/desconfiança* é um dispositivo do racismo, na medida em que ele lança mão de ardilezas para sofisticar os seus efeitos, induzindo a não confiança às pessoas negras. Essa nuance constitui, por exemplo, a cena futebolística, ao construir e mobilizar signos e estereótipos em torno de goleiros, que são a última fronteira entre a vitória e a derrota. No caso dos goleiros negros, sobre eles é dito que lhes falta racionalidade, frieza, cálculo e, em suma, não recebem a confiança do público majoritário. Assim, ao interditar a *confiança* o racismo impede que pessoas negras ocupem lugares e posições de destaque.

A propriedade é um elemento material de diferenciação. Conforme aponta Schucman “diferentes pesquisas demonstram que há para os brancos mais facilidades no acesso à habitação, à hipoteca, à educação, à oportunidade de emprego e à transferência de riqueza herdada entre as gerações” (Schucman, 2014, p. 59). Os indivíduos que têm propriedade são tidos como aqueles “que souberam trabalhar”, “não esbanjaram” ou, ainda, “cuidaram do dinheiro”. Neste contexto não são levadas em consideração as condições econômicas, as dificuldades financeiras, a classe social, a raça, os diferentes

lugares de onde parte, por exemplo, a população negra na luta para aquisição de uma habitação.

No oeste catarinense, bem como em todo o país, são as populações brancas as beneficiárias históricas do crédito bancário. Em boa medida foi através do sistema financeiro que construíram as suas vidas, acessaram as terras e outros meios de produção, tais como maquinário e tecnologias agropastoris. Desde o início da colonização os financiamentos e custeios agrícolas foram essenciais para que se pudesse acessar a mobilidade social ascendente. Nada muito diferente da população citadina dos núcleos urbanos. Assim, a branquitude orgulhosa de si pôde se diferenciar material e simbolicamente das populações racializadas negras e indígenas.

O mecanismo do crédito, enquanto fenômeno essencialmente social, precisa ser compreendido não apenas enquanto conjunto de operações praticadas no interior do banco e na relação cliente/gerente. É necessário entender que ele já está em funcionamento antes mesmo de a porta do banco ser transposta. Dá-se nos sistemas de vizinhança, na vida comunitária, no parentesco, na praça pública, em qualquer espaço que se refere às relações sociais.

A viabilidade do crédito anda lado a lado com a construção do capital social e, portanto, quem é digno do crédito pode ser compreendido enquanto uma pessoa valorada positivamente em dada comunidade.

No sentido Bourdieusiano, o capital social refere-se à construção de relações sociais que podem ser capitalizadas para algum tipo de ganho ou em benefício próprio trazendo prestígio, reconhecimento, posição de poder, influência política. O tamanho do capital social irá depender do tamanho da rede de relações construída visando esses benefícios, fundada em relações úteis e objetivas e em trocas inseparavelmente simbólicas e materiais (Bourdieu, 2008).

O controle do acesso ao crédito foi e é instrumento essencial ao racismo na região, pois permitiu o desenvolvimento de uma tecnologia da hierarquização local, além de possibilitar aos brancos beneficiários expandirem a exploração em outras fronteiras agrícolas e urbanas no interior nacional - como ocorrido no Centro-Oeste a partir dos anos 1970 e como sucede agora no Norte - adentrando as florestas e causando conflitos agrários para exploração de madeira e instalação de fazendas para gado de corte.

Nesta sessão, discutimos as concepções a respeito do trabalho nos dois grupos raciais brancos - ítalo-brasileiro e teuto-brasileiro, demonstrando como cada um imprime diferenças na operacionalização da raça e do racismo. O *racismo de convívio e racismo de afastamento* no ethos ítalo-brasileiro e teuto-brasileiro respectivamente operam na produção da raça compondo a cena social da *branquitude interiorana*.

As representações sociais sobre o *trabalho* constituem elementos que estabelecem relações hierarquizadas entre brancos e de brancos para não brancos. Pela análise da exploração do trabalho do “peão” se identificou as diferenças de tratamento dispensado aos trabalhadores rurais brancos, pretos e indígenas, sendo que o preço da força de trabalho é estabelecido de acordo com a cor/raça/origem.

Os *sistemas familiares* estabelecem classificações entre as famílias empoderadas a partir do tripé sobrenome/origem/posse e constituem elemento importante nas relações de poder local e regional demarcando as diferenças na arena social.

O acesso a *propriedade* e ao *crédito*, juntamente com o *capital social*, permitiram e permitem o *plus* de diferenciação com corte racial potencializando as estratégias de poder material e simbólico para os brancos deles beneficiários.

Ainda que o processo de modernização conservadora tenha provocado mudanças significativas nos modos de produzir e reproduzir a vida social, percebe-se que as estruturas sobre as quais o racismo se assenta não foram abaladas e a branquitude pode permanecer intacta e quiçá tenha se fortalecido ao longo do tempo na região estudada.

6 O QUE É POSSÍVEL CONCLUIR SOBRE A BRANQUITUDE NO OESTE CATARINENSE?

Ao início deste trabalho de tese parti de alguns indicativos que deixavam transparecer a existência de desigualdades raciais entre a população do oeste catarinense. O primeiro deles é referente ao léxico usado na linguagem regional, sobretudo dos brancos, que designam as pessoas oriundas dos povos originários e as pessoas negras como “brasileiros”, “bugres”, “caboclos”, ao passo que os brancos descendentes de europeus colonizadores são amiúde classificados como “italianos”, “alemães” e agrupados na categoria “de origem”. Desconfiava que estes vocábulos eram manifestações de uma ideia encoberta de raça, sem que houvesse menções explícitas e assunção do que de fato se está falando. Eu sabia pela minha formação acadêmica, vivência e anos de exercício intelectual dedicados a pensar e problematizar a região, que o Oeste é difundido e reconhecido nos discursos oficiais pela mobilização da história da colonização branca e que os estudos sobre aquelas paragens não mobilizavam raça enquanto categoria analítica capaz de explicar as diferenças nas relações sociais. Essas questões foram me instigando para empreender uma análise sociológica que permitisse problematizar a presença da raça e do racismo mesmo quando não estavam explícitos como tal.

A hipótese de trabalho foi que o discurso preponderante no oeste catarinense assume a branquitude como característica regional definidora: o Oeste pretende-se branco, tanto nas representações sociais engendradas pelo poder público, quanto nas narrativas do setor privado e, por conseguinte, não há reconhecimento da participação dos negros e indígenas no desenvolvimento regional e tampouco são considerados os imigrantes racializados que recentemente por lá aportaram para residir e trabalhar.

Os objetivos buscaram identificar os elementos que estruturam a branquitude na região em foco e para alcançá-los foram realizadas quatorze entrevistas com pessoas brancas que vivem ou viveram na região. Tais entrevistas exploraram três eixos: o primeiro abordou aspectos da memória, da origem e da colonização; o segundo buscou caracterizar como é o ser branco oestino e o terceiro as imbricações da raça nas relações de trabalho.

As informações coletadas permitiram perceber que, tanto no que diz respeito à memória social oficializada (aquela que é cultivada em museus e casas de cultura), quanto

na memória “espontânea” (aquela que está no cotidiano da população) são as narrativas dos brancos as ressaltadas. Os feitos dos ítalos e teuto-brasileiros são louvados sobretudo nos relatos a respeito da época da colonização, enquanto se minimiza as histórias e as existências das populações negras e indígenas que viviam e vivem na região. Os significados que são atribuídos à colonização no tempo presente ganham contornos míticos e remetem a um passado glorioso que - por ter sido, como relatam, um tempo de sofrimento, pobreza e de muito trabalho - serve para reafirmar valores como orgulho e mérito e estes são elementos que elogiam e atualizam cotidianamente os feitos dos pioneiros, produzindo e reproduzindo discursos ritualísticos ressoantes nas gerações novas.

A branquitude opera valendo-se do etnocentrismo e com isso inviabiliza a multiplicidade de memórias na cena pública, a constituição de valores plurais e o apreço às diferenças. É por isso que, do ponto de vista político, faz-se relevante problematizar a história da colonização de modo a permitir apreender criticamente um processo que submeteu existências ao apagamento.

Ao explorar a noção do que é ser branco, na seção três, verificou-se passividade e autocomplacência dos entrevistados frente aos privilégios alcançados, não se notando indícios de adesão a perspectivas antirracistas entre esse conjunto de pessoas. Observamos que os êxitos obtidos de forma diferencial em face das pessoas racializadas são justificados a partir da autodeclarada condição “sociocultural”, com especial destaque aos méritos pessoais e valores individualistas.

Ao longo do trabalho ficou evidenciado que as noções de *origem, sobrenome, cultura e etnia* atuam de forma intercambiável e são mobilizadas como sucedâneas da raça enquanto definições publicamente mais aceitáveis. Ao mesmo tempo, ao não se falar abertamente em raça acaba-se por inviabilizar o debate e o entendimento crítico do fenômeno do racismo.

Ao explorar as percepções em torno da estética/beleza identifiquei que o estereótipo da “morena” sensual, sexualizada, erotizada está presente no imaginário social regional dos brancos. Mas no que toca aos casamentos, à constituição das unidades familiares, é a mulher branca a preferida para perpetrar a continuidade de traços e características físicas nos descendentes. Neste panorama, atuam imbricadamente, o *medo* e a *semelhança* potencializando casamentos endogâmicos entre os grupos brancos,

reforçando a noção de pureza racial, resistindo à miscigenação e a colocando num lugar de perigo. Aqui intui-se que eventuais relacionamentos interracializados são tidos como algo que tangencia a dimensão do proibido.

No que se refere às relações de trabalho atravessadas pelo elemento racial, identifiquei a construção de lugares para brancos e não brancos por meio das representações a respeito das atividades executadas pelos diversos grupos raciais e como nessa dinâmica os brancos produzem o outro. Consegui delimitar a presença de desvantagens laborativas e remuneratórias para os racializados e vantagens materiais e simbólicas para os brancos: os postos de trabalho ocupados pela população negra, migrante e indígena são lugares de subalternização, assim como as áreas onde residem essas pessoas; são zonas periféricas de municípios e bairros com pouca infraestrutura e acessibilidade às boas condições de mobilidade. A oferta de emprego se dá substantivamente nos frigoríficos, na construção civil e trabalhos domésticos para as mulheres. Na parte central da cidade onde estão os postos mais prestigiados e mais bem remunerados o sobrenome (vinculação familiar) é um importante critério de empregabilidade.

Além disso, nas relações de trabalho identificaram-se fronteiras e hierarquias internas aos grupos brancos: a posição de um peão (trabalhador rural assalariado) é desvantajosa em relação aos filhos da agricultura familiar que laboram para seus pais. Da mesma forma, babás brancas são usadas como recursos de status por famílias bem posicionadas economicamente, recebem baixa remuneração, não têm acesso a direitos trabalhistas e encontram-se em situação desvantajosa se comparadas a outras mulheres brancas empregadas no setor de serviços.

A população migrante estrangeira é racializada e padece estigmatizada em terra de brancos estabelecidos, havendo uma fronteira nítida entre os “locais” e os “de fora”. Essa experiência inaugura uma nova dinâmica social nos municípios oestinos com habitantes tão tradicionalmente ensimesmadas em seu modo de estar no mundo e acostumados com o controle pelo poder branco. O ingresso dos imigrantes no mercado de trabalho regional ocorre sob o exercício do controle social da “outridade”. A admissão é cuidadosamente planejada e executada de maneira a assegurar a continuidade do domínio, ainda que matizada por uma propalada busca de “integração”. Trata-se de uma inclusão que atende aos interesses da branquitude e que só acontece se for funcional à manutenção das relações de poder previamente dadas.

Alguns relatos coligidos nas entrevistas permitiram notar que por vezes o coletivo imigrante racializado internaliza a visão negativa de si mesmo imposta pelos grupos dominantes. Os processos racistas da violência da colonialidade fazem com que, na busca por sua humanidade, adotem máscaras brancas – como disse uma das entrevistadas “eles entram no ritmo”, o que significa dançar as “nossas” danças (dos estabelecidos), tentar falar o “nosso” dialeto, etc. Conforme o racismo violenta os “de fora” exerce atração para uma conexão, o desejo de se aproximar do mundo branco. Como mostrou Fanon, o sujeito e seu grupo oprimido visualiza o branco como objetivo final e procura assimilar a cultura e a linguagem do colonizador, permanecendo aprisionado em sua condição de inferioridade.

No Oeste de Santa Catarina o capital cultural centrado no branco e permeado pelo racismo é adquirido nas estruturas familiares, nas escolas e nas instituições comunitárias, refletindo um legado da branquitude e dos valores associados à cultura germânica, italiana ou como idealizam, “europeia”. Ao ser negligente por não criticar o relato hegemônico sobre tal legado e, mais ainda, por militar na sua construção e reprodução, a escola endossa e perpetua uma educação fundamentada em valores brancos, eurocêntricos e, por conseguinte, racistas.

Ao explorar e discutir como as concepções a respeito do trabalho são fortemente imbricadas com comportamentos racializadores e racistas, evidenciou-se a existência de diferenças significativas quanto à forma como cada um dos grupos brancos preponderantes - ítalo-brasileiros e teuto-brasileiros – exercitam as suas branquitudes: entre os ditos “italianos” prepondera uma postura que nomeei como racismo de convívio, onde os contatos no cotidiano, principalmente nas relações trabalhistas, são funcionalizados de forma a que os brancos possam recorrer à exploração econômica do outro sob camuflagens de relações amistosas. Já no que toca ao perfil dos ditos alemães, parece assomar um comportamento de maior blindagem a aproximações com os racializados, evitando-se intercursos sociais para além daqueles estritamente necessários, inclusive no que diz respeito ao assalariamento de negros e indígenas, e a essa postura chamei de racismo de afastamento.

Outra conclusão possível a partir das evidências coletadas é a de que os sistemas familiares estão profundamente entrelaçados pelo fenômeno racial tal como esse se manifesta regionalmente: o tripé *sobrenome / origem / posse* cumpre função conservadora da posição da branquitude ao ser mobilizado para estabelecer fronteiras raciais que

preferentemente não devem ser transpostas. Não se trata apenas de blindar as famílias à interracialidade, mas também de garantir a manutenção de status, poder e condição econômica alcançadas pelos “de origem” ao longo dos tempos.

Por tudo o que foi exposto até aqui, posso concluir que a branquitude no oeste catarinense e o racismo a ela correlato vestem-se de características diferenciadoras em face do fenômeno racial no cenário nacional maior. Num tempo em que está bastante em voga assumir-se que o estado de Santa Catarina um dos lugares mais racistas do país meu trabalho pode servir para deslocar a questão de um enfoque quantitativo para uma abordagem qualitativa: não se trata sobre o quanto se é mais ou menos racista ao longo dos territórios regionais, mas sim sobre o como o racismo se apresenta entre as populações em suas nuances territoriais.

Não tenho a pretensão de refutar a tipologia produzida por Horacy Nogueira (2006) que, num estudo comparativo entre o racismo brasileiro e o estadunidense, definiu o nosso país como um local onde prepondera a racialização com base em elementos fenotípicos dos corpos, enquanto nos EUA o que conta é a origem, a ancestralidade genealógica das pessoas (regra da gota de sangue). No entanto, minhas análises sobre o oeste catarinense mostram que é preciso dar atenção aos diversos matizes regionais do racismo ao longo do país, uma vez que resta bastante explícita a complementariedade entre o racismo de marca e o racismo de origem no locus focado, inclusive ficando evidente que para a branquitude pode ser mais produtivo reforçar a construção de sua origem/ancestralidade como expediente para manutenção de seus privilégios e domínio sobre os racializados, enquanto esmaece o viés fenotípico quando isso lhe for mais conveniente.

Por fim, cabe notar que a construção e reprodução da branquitude oestina iniciada com a colonização tardia que integrou as terras interioranas de Santa Catarina à expansão capitalista é um processo em aberto em termos espaciais e temporais: teuto e ítalo-brasileiros de hoje são significativamente diversos daqueles de meados do século passado e essa população não se encontra enquistada num pequeno território. Pelo contrário, por trazer em si a insígnia expansionista tal branquitude tende constantemente a se mover à medida em que as fronteiras agrícolas avançam pelo interior do Brasil. Assim, intuo que as características oestinas aqui descritas sirvam também como um capital simbólico que

pode ser aplicado e justificado como elemento de progresso, como força “civilizatória”, à medida que um modo de vida se impõe em outros locais a serem colonizados.

Numa indicação para estudos futuros, que transcenderiam o escopo de minha tese atual, seria interessante abordar como novos municípios instalados no Cerrado e na Amazônia foram impactados pela afluência de migrantes com origem oestina (e outros semelhantes, como os do norte e noroeste gaúcho) a partir do período da ditadura militar. Em tais casos caberia averiguar como a branquitude foi usada e adaptada no estabelecimento de novas relações de poder e na imposição de desigualdades raciais.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. Entrevista: Branquitudes: vantagens estruturais dos brancos. **GloboPlay**, temp. 1, ep. 7, 14 min. Exibição em: 7 dez. 2020. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9081724/?s=0s>. Acesso em: 20 abr. 2022.
- ALMEIDA, Silvio. Entrevista: Relações raciais e diversidade. Dando a Real com Leandro de Mori. **TV Brasil**, 44 min. Exibição em: nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IZzQuh5HqdE>
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002. p. 1–30.
- BOURDIEU, Pierre. A Miséria do Mundo. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012 pp. 693-713.
- BOURDIEU, Pierre. O capital social. *In*: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (org.). **Escritos de Educação**. Petrópolis/RJ: Vozes. p. 65–69, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. *In*: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (org.). **Escritos de Educação**. Petrópolis/RJ: Vozes. 2001. p. 41–64.
- CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**, v. 8, n. 1, p. 607–630, jan./jun. 2010.
- CARNEIRO, Aparecida Soeli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 1. ed. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- COSTA, Francine. **Uma abordagem possível da população negra no Contestado (1912–1916) para o ensino de história**. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE, 3., UDESC, Florianópolis, SC, 2017. Disponível em: <http://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/IIISIHTP/paper/viewFile/732/463>. Acesso em: 25 out. 2021.
- DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**.

Petrópolis: Vozes, 1981.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 2. ed. São Paulo: Zahar, 1976.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FIGUEIREDO, Ângela. A obra de Carlos Hasenbalg e sua importância para os estudos das relações das desigualdades raciais no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, v. 30, n. 1 jan./abr. 2015.

GASKEL, George. Entrevistas individuais e grupais. *In*: BAUER, Martin W.; GASKEL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2004.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: RJ, Vozes, 2017.

GONÇALVES E SILVA, Petronilha. Educação das relações étnico-raciais nas instituições escolares, 2017. **Educar em Revista**, v. 34, n. 69, p. 123–150, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/xggQmhckhC9mPwSYPJWFbND/>. Acesso em: 24 nov. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 375 p.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93–107, jan./jun. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/DYxSGJgkwVyFJ8jfT8wxWxC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 nov. 2021.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 61, p. 147–142, nov. 2001. Disponível em:

<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st20-3/4678-aguimaraes-democracia/file>. Acesso em: 24 nov. 2021.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Tempo Brasileiro**, ed. 43, v. 3, nov. 1995. Disponível em: <http://novosestudos.com.br/produto/edicao-43/>. Acesso em: 30 nov. 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2012.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO ECO BRASIL. **Comunidades tradicionais: caboclos**. [2021]. Disponível em: http://www.ecobrasil.eco.br/site_content/30-categoria-conceitos/1194-comunidades-tradicionais-caboclos. Acesso em: 15 mar. 2021.

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

KRENAK, Ailton. **O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza**. In: PRIMEIRO CICLO DO SEMINÁRIO “NÃO SOU PARDO, SOU INDÍGENA”, organizado pelo GT Indígena do Tribunal Popular em parceria com a TV Tamuya. [On-line, 1:22 minutos]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo>. Acesso em: 09 set. 2021.

LA PLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LIMA, Deborah Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, p. 5–32, dez. 1999.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Editora Unicamp, Campinas, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-

TORRES, Nelson; Grosfoguel, Ramon (org.). **Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MARTINS, Bruno Sena. Violência colonial e testemunho: para uma memória pós-abissal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 106, p. 105–126, 2015.

MARTINS, Pedro; WELTER, Tânia. Cultura cabocla: uma identidade cultural em construção no mundo rural. **Temáticas**, Campinas, ano 14, n. 27/28, p. 139-153, jan./dez. 2006. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13636>. Acesso em: 25 mar. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017. DOI <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cad. de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287–324, 2008.

MILLS, C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

MIRANDA, Jorge Hilton de Assis. Branquitude invisível: pessoas brancas a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia. In: MULLER, M. P.; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba, PR: Appris, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. USP (Universidade de São Paulo), 2003. Disponível em: <file:///C:/Users/angel/Downloads/Munanga,%20Kabengele%202003%20Uma%20abordagem%20conceitual%20das%20no%C3%A7%C3%B5es%20de%20ra%C3%A7a,%20racismo,%20identidade%20e%20etnia.-3.pdf>

NOGUEIRA, Horacy. 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: Revista de sociologia da USP**, v. 19, n. 1, 2006.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Houry. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7–28, dez.1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 29 jun. 2018.

OMI, M.; WINANT, H. **Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s**. 2. ed. New York/NY: Routledge, 1994.

OTTO, Clarícia. **Nos rastros da memória**. 1. ed. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2012.

PASSOS, Joana Célia dos. As desigualdades na escolarização da população negra e a Educação de Jovens e Adultos. **EJA em Debate**, Florianópolis, v. 1, n. 1. nov. 2012.

PASSOS, Joana Celia dos; DEBUS, Eliane. **Resistências e re-existências: desenvolvimento e Cultura Afro-brasileira na Região Sul**. Tubarão: Atilênde Editora, 2018.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. **Terra à vista ... e ao longe**. Florianópolis, EdUFSC, 1998.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 15 jun. 2019.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 19, n. 23, CEOM: 20 anos de memórias e histórias no oeste de Santa Catarina, 2006.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. Disponível em: <http://www.pgdef.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2019.

RADIN, José Carlos; CORRAZA, Gentil. **Dicionário Histórico-Social do Oeste Catarinense**. Chapecó: Editora UFFS, 2018.

RENK, Arlene. A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 19, n. 23, CEOM: 20 anos de memórias e histórias no oeste de Santa Catarina, 2006. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2100/1190>. Acesso em: 25 mar. 2021.

RENK, Arlene. **A luta da erva no Brasil: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste catarinense**. Chapecó: Ed. Argos, 2006.

RENK, Arlene. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó: Grifos, 2000.

RENK, Arlene; WINKLER, Silvana. Para uma biografia da pequena propriedade rural no oeste catarinense. **História: Debates e Tendências**, v. 17, n. 2, p. 307–319, jul./dez. 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 78, p. 3–46, out. 2007.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrge/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso em: 06 set. 2021.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio de Jean-Paul Sartre. *In*: FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais**: tensões entre cor e amor. Salvador: EDUFBA, 2018. 146 p.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão.

Revista Psicologia Política, v. 10, n. 19, p. 41–55, jan./jun. 2010. Disponível em:

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2010000100005)

549X2010000100005. Acesso em: 22 set. 2020.

SILVA, Augusto da; ROSA, Adenilson da. Antes do Oeste Catarinense: aspectos da vida econômica e social de uma região. **Fronteiras**: Revista Catarinense de História [on-line], Florianópolis, n. 18, p. 139–160, 2010. (Edição em 2011).

SOARES, Claudete Gomes. A presença de haitianos no oeste catarinense: o encontro com a branquitude. **RELACult**: Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 5, n. 5, 2019. DOI <https://doi.org/10.23899/relacult.v5i5.1549>

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

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco aborda as relações raciais no Brasil. Entrevista concedida à Vanessa Sol. **Boletim Olhar Virtual**, Entrelinhas, Rio de Janeiro, ed. 287, 09 mar. 2010. Disponível em: <https://cutt.ly/dzQ4KWn>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**, v. 20, p. 18–37, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUCHANEK, Marcia, Gomes O. Povos indígenas no Brasil: de escravos à tutelados: uma difícil reconquista da liberdade. **Confluências**, Niterói, RJ, v. 12, n. 1, p. 240–274, out. 2012.

WARE, Vron. Pondo a ralé branca no centro: implicações para as pesquisas futuras. *In*: WARE, Vron (org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 12. Edição. Pioneira, São Paulo, 1996

WERLANG, Alceu. **Disputas e ocupação do espaço no Oeste catarinense**. Chapecó: Ed. Argos, 2006.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Revista Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203–220, ago./dez. 2014.

APÉNDICE

ROTEIRO DE ENTREVISTAS

Nome:

Idade:

Escolaridade:

Profissão:

Autoclassificação racial:

Classificação racial da entrevistadora:

Memória, Origem e Colonização

- Qual é a origem de sua família?
- Onde você nasceu e cresceu?
- Como vocês vieram parar aqui?
- Como foi para os seus antepassados (pais ou avós) se instalarem na região?
- Eles tiveram alguma ajuda do estado ou governo na época?
- Como conseguiram adquirir a terra, casa e o sustento para prover a família e criar os filhos?
- Você pode me dizer se quando os seus antepassados chegaram aqui, já havia outras populações morando neste lugar? Quais? Se sim,
- Seus pais ou avós relatavam como era a relação de seus familiares com o povo que aqui morava?
- Quando se fala da história do oeste geralmente se começa pela colonização e pelos colonos que vieram para cá, não se fala da população indígena e cabocla. Por que você acha que isso acontece?
- Você poderia me dizer onde está preservada, registrada (memorial, fotos, festas, rituais etc.) a memória da colonização e dos colonos brancos?
- E a memória dos indígenas e caboclos, tem algum lugar? Qual seria?

Caracterizando o Branco

- O que é para você ser de origem ou ter origem?
- Você pratica festas, costumes de sua origem? Por quê?
- Você se considera brasileiro? Se sim, por quê? Se não, por quê?
- Quem é o brasileiro para você nesta região em que você mora?
- E o que é ser brasileiro para você?
- Para você quem é o branco nesta região?

- Você se considera italiano/alemão? Se sim, por quê? se não por quê?
 - O que é para você a cultura Italiana/Alemã?
 - Existem raças nesta região que você mora?
 - De que raça/cor você é?
 - O que é raça para você?
 - E o que te faz se auto classificar branco?
 - No seu dia a dia tem momentos que você lembra que é branco? Quando, por quê?
 - O que te faz sentir-se branco? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você acha que ser branco tem influência no seu cotidiano? (SCHUCMAN, 2010)
 - Como é ser branco nesta região em que você mora?
 - Em sua família, tem pessoas de outras origens raciais? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você considera que existem características típicas de brancos? Quais são elas? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você acha que há diferenças entre as raças/cores humanas? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você acha que há características que não sejam físicas que diferem as raças/cor humanas? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você acha que tem algum grupo racial que o alemão e o italiano um é mais inteligente que o outro? (SCHUCMAN, 2010)
- Você considera que há valores e pensamentos típicos entre as raças? (SCHUCMAN, 2010)
- Entre as diferentes raças/cores você acha que alguma é mais bonita? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você tem contato com pessoas de origens raciais diversas? Como é este contato? Caso não tiver, por que você acha que não teve? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você tem preferência racial para escolher seu parceiro? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você gostaria que seus filhos dessem continuidade aos costumes, hábitos de sua cultura?
 - Quando o filho ou filha começa a namorar, você costuma interferir de alguma forma?
 - Qual namorado ou namorada seria ideal para o seu filho/filha se casarem? Você se preocupa com isso?
 - Se você pudesse escolher cor e traços físicos de seus filhos e netos e continuação da sua família, você tem alguma preferência? Por quê? (SCHUCMAN, 2010)
 - Você acha que tem racismo no Brasil? Se sim, de que forma ele aparece? (SCHUCMAN, 2010)

Trabalho e Lugares de Brancos

- Supondo que você tivesse que contratar um trabalhador que critérios ou características você levaria em consideração?
- Como você descreveria o bom trabalhador?
- Poderia me dar um exemplo do que seria um excelente trabalhador? E um péssimo trabalhador?
- O bom trabalhador tem características físicas? Poderia descrever quais?
- Você poderia me dizer se existem trabalhos somente de pessoas brancas e trabalhos de pessoas negras? Poderia me dar exemplos?
- Você poderia me dizer se existem espaços que somente pessoas brancas frequentam na região em que você mora, por exemplo: festas, religião de branco e religião de brasileiro, indígena ou outros lugares?
- E quanto às religiões, existem diferentes religiões aqui na região? Quais seriam?
- É possível dizer que existem religião de branco e de não branco? Quais seriam?