



# **AS POLÍTICAS DO TEMPO DA BRANQUITUDE**

The Whiteness' Politics of Time

**Marcello Felisberto Moraes de Assunção** <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-6978-6564>

E-mail: [marcellofma@gmail.com](mailto:marcellofma@gmail.com)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Estudos Especializados,  
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

**DEBATE**

**TEMPORALIDADE, COLONIALIDADE, RACIALIDADE**

**TEMPORALITY, COLONIALITY, RACIALITY**

**TEMPORALIDAD, COLONIALIDAD, RACIALIDAD**

## RESUMO

Neste artigo pretendemos explorar a conexão entre racialização e teoria da história a partir de um vertice particular: o debate sobre tempo histórico. Para isso, pretendemos entender a historiografia não só como instrumento de codificação de passados “outros” (do colonialismo e do racismo) e de sincronização, mas como imbricado ao “lugar” histórica e relacionalmente ocupado pela branquitude. Por isso, compreendemos que os estudos críticos da branquitude fornecem um instrumental importante para a melhor compreensão tanto dos processos de disciplinarização da História, como da sua indisciplina, posto que “indisciplinar” sem racializar significa, na prática, esvaziar as potencialidades desse conceito.

## PALAVRAS-CHAVES

Políticas do tempo. Supremacia branca. Branquitude. Escrita da História.

## ABSTRACT

In this article we intend to explore the connection between racialization and the theory of history from a particular angle: the debate about historical time. To this end, we intend to understand historiography not only as an instrument for coding “other” pasts (colonialism and racism) and synchronization, but as embedded in the “place” historically and relationally occupied by whiteness. Therefore, we understand that critical studies of whiteness provide an important tool for better understanding both the processes of disciplinaryization of History and interdisciplinary practices, since “indisciplinary” without racializing means in practice emptying the potential of this concept.

## KEYWORDS

Politics of time. White Supremacy. Whiteness. Writing of History.

Existe uma tendência na historiografia contemporânea à considerar a temporalização moderna como imbricada ao tempo revolucionário que emerge das revoluções burguesas (Hartog; Koselleck, 2006). Nesta perspectiva as burguesias produziram um processo de *Crítica e Crise* (1999) que corroeu por fora e por dentro o Antigo Regime produzindo um novo tempo que se desdobrou na própria construção do moderno conceito de História: um coletivo singular que abarca tanto o processo histórico como a história disciplinarizada. As filosofias da História foram fundamentais para alocar por meio de esquemas classificatórios a Europa como espaço político, estético, e temporal que inventou o atraso dos “outros” (do colonialismo e do racismo) para a partir disto se colocar como sujeito universal com “privilégio epistêmico” para forjar os campos de conhecimento à sua maneira.<sup>1</sup>

Enrique Dussel aponta que esse processo nasceu na primeira modernidade com a noção cartesiana de olhos de Deus: a Europa reconfigurava o telos teológico para uma visão laica que produziu taxinomias que foram fundamentais para atualizar a posteriori categoria de raça em meados do século XVIII-XIX (Dussel, 1994).<sup>2</sup> O *Ego Conquiro* (Conquisto logo existo), portanto, antecede o *Ego Cogito* cartesiano (Penso logo existo) (Dussel 2005, p. 30). Entretanto, é no mínimo desconcertante que nessas leituras (pensando particularmente dois grandes historiadores como Reinhart Koselleck e François Hartog) não se associe à esta “aceleração dos tempos históricos” ao processo correlato de racialização (o Haiti inclusive sequer é mencionado como parte do processo revolucionário). Ou seja, a ideia da aceleração como parte de uma política do tempo racializada.

As disciplinas que emergem dessa nova “gramática dos tempos históricos” não só estabelecem o “campo” e as bases epistêmicas do sistema universitário e escolar, elas foram fundantes para a produção do novo colonialismo e do imperialismo do XIX e XX, são o fundo simbólico que legitimou a divisão do “nós” e os “outros”. Este tempo contém implicitamente categorias que reforçam as já colocadas “certezas” da superioridade dos chamados “brancos” em relação aos que se definem no seu “espelho” (os “selvagens pretos”, os “despóticos amarelos”, etc.).

Entretanto, isso não significa que esta colonialidade fundada no tempo de uma certa “branquitude”, é reproduzida por diversas instituições, será internalizada pelos sujeitos que

<sup>1</sup> Sobre essa tendência “imperial” da História e do tempo linear e cronológico que está se desdobra com as filosofias da história refere-se assim Arthur Lima Avila: “Com a “encenação cronológica”, para usar as palavras de Certeau (2002, p. 98), o tempo vazio e homogêneo adquiriu, assim, densidade e representabilidade. A “cronologia” foi confundida, de forma não necessariamente inocente, com a própria temporalidade histórica, através daquilo que Kathleen Davis (2008, p. 20) chamou de um “mecanismo de exclusão epistemológica” (e política, diria eu) [...]. A cronologia confirmava a superioridade do “novo” diante do “antigo”, separados pelo abismo intransponível do tempo. O estabelecimento da noção de “eras históricas”, esse corte tão fundamental às nossas operações historiográficas, foi uma das decorrências da universalização de uma certa cronologia ao longo do século XIX [...] Destarte, a cronologia tornou-se uma tecnologia social de primeira importância na imposição de uma “mecânica ordeira da vida” que, em última instância, serviu, aos olhos de Tanaka (2016, p. 164), às necessidades últimas do estado-nação e do capitalismo – ambos dependentes da cronologia unilateral e linear para sua consolidação global (Avila, 2016, p. 195).

<sup>2</sup> Como reitera a profa. Silvia Caianello ao se referir a construção de uma noção de tempo unificada/linear: “Nesse esquema ordenador, a diversidade é inscrita numa sucessão linear de aperfeiçoamento da humanidade que assimila o ‘não contemporâneo’ de sociedades outras às formas prévias (em particular infantis) da humanidade europeia de acordo a estratégia cognitiva [...] A grande narrativa de uma história assim unificada e progressiva reflete-se no sujeito coletivizado das filosofias da história do Iluminismo, instalando-se na perspectiva newtoniana de um espaço e em um tempo absolutos. Essa ‘estrutura formal do tempo’ moderno pode ser generalizada como herança partilhada do Iluminismo, ainda que declinada das mais variadas maneiras, seja pelas diferentes formas de historicismo, seja pelo positivismo histórico” (Caianello, 2018, p. 92).

são alvos de sua racialização negativa. Quando dizemos que existe um tempo forjado pela branquitude estamos querendo pontuar que o problema do telos moderno não é só o seu eurocentrismo e etnocentrismo, mas também a produção de uma “ignorância branca” que esteve imbricada ao longo processo de construção relacional na modernidade das identidades geoculturais (negros, mestiços, indígenas e brancos). Ao nós referir a está epistemologia ignorante, estamos nós debruçando sobre as leituras de Charles Mills (2023) que ao reler o cânone da filosofia hegemônica considera que houve a construção de um contrato racial que legitimou as divisões raciais e produziu em um mesmo movimento as condições para apagar este mesmo processo de racialização.

A categoria de branquitude será mobilizada aqui para compreendermos especialmente o que Ruth Frankenberg<sup>3</sup> denomina como uma prática que se consubstancia em “privilégio estrutural e relacional” para os brancos em sociedades estruturadas pela raça (Frankenberg, 2004, p. 312). Frankenberg também aponta como a branquitude é também um “locus de elaboração” de práticas e identidades não marcadas que se colocam como “normativas” na mesma medida em que busca apagar a origem de sua pretensa universalização (estética, social, política, etc.) (Frankenberg, 2004, p. 313). Por fim, é talvez a dimensão mais importante para efeito deste artigo: a branquitude como um “ponto de vista” onde o “eu” e o “outro” é construído (Frankenberg, 2004, p. 313).

Nessa construção as categorias temporais têm um lugar central, pois pelo menos desde a laicização das categorias raciais no século XVIII-XIX temos a produção de uma gramática dos tempos históricos aos quais o “não-contemporâneo” é inventado através de taxinomias classificatórias como “atraso/progresso” que por sua vez construirão um verdadeiro repertório para a subalternização do “outro”. As “políticas do tempo histórico” (Osborne, 1995, p. IX; Avilla, 2016, p. 193) produzirão através da disciplinarização uma epistemologia que compreende o tempo a partir de sua unicidade, que por sua vez serão apropriadas para a construção dos Estados Nações no contexto de nacionalização da cultura (Rufer, 2010). Um dos grandes problemas das teorizações sobre o tempo histórico e a sua relação com esse “molde eurocentrico” reiterado pela historiografia é que no geral a categoria de raça ou é apagada ou tratada secundariamente. Na nossa perspectiva é imprescindível racializar as categorias temporais,<sup>4</sup> pensando a sua indissociabilidade com os desdobramentos da racialização mundializada (em seus diversos momentos) pela expansão do capitalismo desde o século XVI (Quijano, 2006).

<sup>3</sup> Ruth Frankenberg ainda usava a categoria de branquitude, entretanto concebemos que a categoria de branquitude pode ser usada em seu lugar sem grande perda de sentido. Para a definição desta Ruth elaborou fundamentalmente oito definições interrelacionais: “1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial; 2. A branquitude é um “ponto de vista”, um lugar do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais; 3. A branquitude é um locus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não-denominadas, ou denominadas com nacionais ou “normativas”, em vez de especificamente raciais; 4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe; 5. Muitas vezes, a inclusão na categoria “branco” é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos no branquitude são marcadores de fronteira da própria categoria. 6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam; 7. A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis; 8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos” (Frankenberg, 2004, p. 312-313).

<sup>4</sup> Importante mencionar também os trabalhos de Maria da Glória de Oliveira para o debate sobre racialização do tempo histórico, desde os seus textos mais propriamente voltados para gênero/decolonialidade e escrita da história (Oliveira, 2018) para os mais específicos nessa temática (Oliveira, 2022, 2023).

O tempo da branquitude é, portanto, o tempo da denegação da “não-contemporaneidade” do “outro” que se desdobra em desumanização, está que se consubstancia na recusa a atribuir ao outro racializado agência não só no processo histórico, mas também na construção epistêmica do saber que representa esta mesma história. Por isto, as políticas do tempo da branquitude sempre estiveram imbricadas a construção relacional do “White savior” (salvador branco) e do negro “suplicante”. O tempo do “ainda não” e da “antessala da história” do tipo historicista está imbricado ao discurso do fardo do homem branco: do “peso” civilizatório que o branco “esclarecido” teria ao levar a “civilização” aos “outros”, ou seja, a negação da não contemporaneidade do “outro” (Chakrabarty, 2007; Fabian2003).

Um momento paradigmático para percepção dessa temporalidade colonizada (o “ainda não”) pela branquitude reside na própria incapacidade dos revolucionários em meio a revolução francesa não conceberem a revolução haitiana como uma possibilidade histórica. Nas palavras de Michel Rolph-Trouillot a revolução haitiana será impensável não só pela historiografia racista que se desdobrará até a atualidade, mas também pelos próprios contemporâneos que a testemunharam.<sup>5</sup> O Haiti é nesse sentido, uma ruptura epistemológica com essa ontologia do ser construída pela racialização das identidades geoculturais desde pelo menos o século XV, uma das primeiras formas de contracultura da modernidade por meio da articulação do seu antirracismo/anticolonialismo.

Não é arbitrário que houve tentativas deliberadas de encerrar no imaginário político liberal abolicionista em França (e na Europa e América Latina como um todo) a ideia da abolição como concessão e não parte de uma pressão tensionada pela própria revolução haitiana, como fica explícito na imagética construída por François-Auguste Biard em *Abolition de l’esclavage* (1849):

---

<sup>5</sup> “O impensável é aquilo que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas. Nesse sentido, a Revolução Haitiana era impensável em sua época: ela questionava o próprio quadro referencial dentro do qual proponentes e oponentes haviam examinado temas como raça, colonialismo e escravidão nas Américas [...] A Revolução Haitiana exprimiu-se, sobretudo, por meio de seus atos e foi através da prática política que ela colocou em questão a filosofia ocidental e o colonialismo. Chegou de fato a produzir poucos textos de explícito conteúdo filosófico, desde a proclamação de Louverture em Camp Turel até a Declaração de Independência e a Constituição de 1805. Mas seu caráter inédito, em termos intelectuais e ideológicos, aparece mais claramente em cada umbral político que cruzava, da insurreição em massa (1791) à derrocada do aparato colonial (1793), da alforria geral (1794) à conquista do poder estatal (1797-98), do controle do poder estatal por Louverture (1801) à Proclamação da Independência haitiana com Dessalines (1804). Cada um desses passos – conduzindo à emergência de um “Estado negro” moderno, em grande medida impensável até mesmo no século XX – levou mais longe a contestação da ordem ontológica do Ocidente e da ordem colonial global” (Trouillot, 2013, p. 146-147).

Figura 1 - Abolition de l'esclavage, 1849 (François-Auguste Biard), Óleo sobre tela. Dimensões desconhecidas. Château de Versailles, Versalhes.



Fonte: Wikipedia

[https://fr.wikipedia.org/wiki/L%27Abolition\\_de\\_l%27esclavage\\_dans\\_les\\_colonies\\_fran%3%A7aises\\_en\\_1848](https://fr.wikipedia.org/wiki/L%27Abolition_de_l%27esclavage_dans_les_colonies_fran%3%A7aises_en_1848)

Esta mesma imagem do negro suplicante e do branco salvador será reiterada na imagética abolicionista como representação por excelência dessa leitura temporal que denega a agência ao negro, como é o caso do emblema de Josiah Wedgwood *Am i not a friend and a brother?* (1787) ou mesmo em imagens como a do *Memorial da Emancipação em Washington* (1879): o negro sempre prostrado clamando por sua liberdade/humanidade frente há um branco benevolente que a cede.

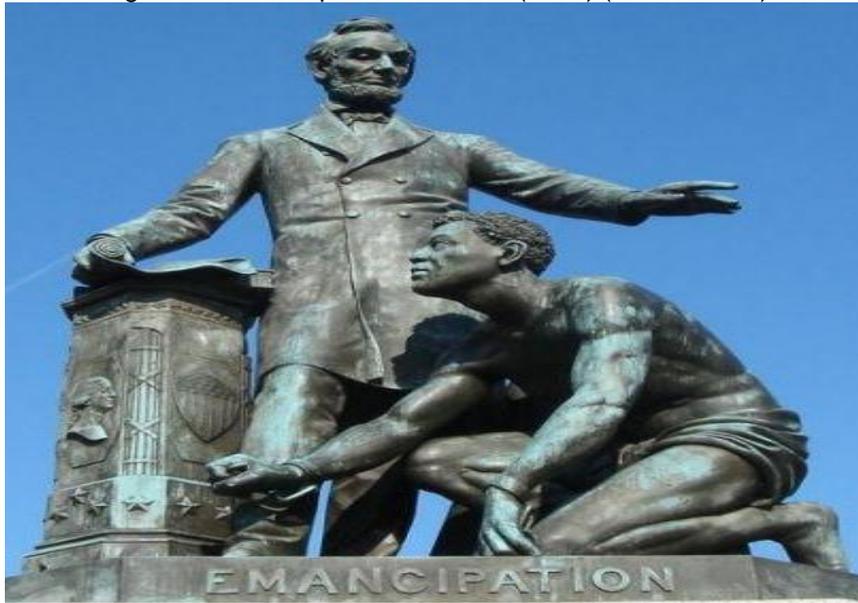
Figura 2 – Am i not a man and a brother? (1787) (Josiah Wedgwood)



Fonte Wikipedia

[https://en.wikipedia.org/wiki/Josiah\\_Wedgwood#/media/File:Official\\_medallion\\_of\\_the\\_British\\_Anti-Slavery\\_Society\\_\(1795\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Josiah_Wedgwood#/media/File:Official_medallion_of_the_British_Anti-Slavery_Society_(1795).jpg)

Figura 3 – Emancipation Memorial (1876) (Thomas Ball)



Fonte: Wikipedia [https://en.wikipedia.org/wiki/Emancipation\\_Memorial](https://en.wikipedia.org/wiki/Emancipation_Memorial)

No Brasil o “isabelismo” é uma modalidade temporal dessa forma por excelência da racialização do tempo histórico por meio do discurso da branquitude: os negros/indígenas/mestiços sempre como seres “bestializados” diante da ação (benevolente) do Estado Nação representado por sua elite branca (monárquica ou republicana) que carrega o “fardo” de “civilizar” o “Brasil”. A pintura romântica oitocentista desde Pedro Américo, Pedro Peres, Miguel Navarro Cañizarres e Victor Meireles reiterou o discurso historiográfico que construiu a formação nacional por meio dessa chave temporal:<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Amancio (2013) aponta para essa construção imagética do Estado Nação que busca pacificar o processo de abolição por meio do protagonismo de figuras brancas desde Rio Branco à Princesa Isabel, passivizando as práticas emancipatórias e contestatórias mais radicais do próprio movimento.

Figura 4 - Pedro Peres. A primeira libertação (Detalhe da obra). 1885. Óleo sobre tela. Dimensões desconhecidas. Câmara Municipal, Rio de Janeiro.



Fonte: Pinterest (<https://br.pinterest.com/pin/459156124504443146/>)

Figura 5 - Miguel Navarro Cañizares. Lei Áurea. 1888. Óleo sobre tela. 66 x 56 cm. Escola de Belas Artes UFBA, Salvador.



Fonte: Amancio (2013).

Figura 6 - Pedro Américo de Figueiredo e Mello. *Libertação dos escravos* (estudo). 1889. Óleo sobre tela. 140,5 x 200 cm. Palácio dos Bandeirantes, São Paulo.



Fonte: Amancio (2013).

Varnhagem é certamente aquele que consubstancia melhor esse olhar, mas na realidade praticamente desde cronistas como Rocha Pita até os historiadores oitocentistas leram o passado colonial por meio do referente do “bárbaro” e “selvagem”, como fica emblemático na leitura que estes faziam do próprio fenômeno de Palmares e dos quilombos no geral em contraponto à sua leitura idealizada dos bandeirantes. O bandeirante é aquele que se sacrifica para garantir a presença europeia/branca nos diversos territórios, expurgando a barbárie e selvageria (dos indígenas aos quilombolas; das insurreições às revoltas populares) e construindo as fronteiras nacionais<sup>77</sup>. Esse mesmo ideário reformulado que foi fundante no oitocentos na própria construção de um “medo branco” a uma “onda negra”, do haitismo como imaginário permanente nos processos de denegação da cidadania plena ao negro.

A ideia de um encerramento do colonialismo com a independência política de 1822 é expressão da forma como as políticas do tempo da branquitude cunharam taxinomias temporais para por meio da ideia de ruptura reforçar o apagamento da agência negra/indígena, dissimulando o genocídio e o epistemicídio sobre essas populações racializadas. Ao repensarmos a política do tempo sobre um olhar à contrapelo e do ponto de vista negro/indígena o colonialismo faz parte do tempo vivido, naquilo que é mais

<sup>77</sup> Em *Injustiças de Clío: O negro na historiografia brasileira*, de Clóvis Moura, há diversos exemplos dessa representação negativa do negro na escrita da história que teve esse território chamado Brasil (ou América Portuguesa) como objeto, ver: Moura (1990); Assunção (2021).

primordial no fenômeno em sua essência: a dominação de um povo sobre o “outro”. Como esta dominação é operacionalizada? (para usarmos os termos de Fanon).

Em primeiro lugar é preciso apagar qualquer traço do resultado deste mesmo processo: a supremacia de um grupo étnico (branco) sobre os “outros”. Novamente com Fanon, o colonialismo (sendo o racismo somente a ponta do iceberg) se transmuta com o tempo é prescindido de categorias temporais que justifiquem a dominação deste povo sobre os outros, em nosso caso da supremacia branca.

O colonialismo é transformado em “impensado” porque a própria noção de cidadania e igualdade jurídica (desde pelo menos a constituição de 1824) são configurados como mecanismos de defesa para dissimular a supremacia que se coloca em um momento inicial no discurso filosófico, biológico por meio da racialização dos campos disciplinares, mas que aos poucos vai se dissolvendo por meio do discurso das harmonias raciais, sendo o constructo da democracia racial somente o seu corolário.

O tempo do “ainda não” (do atraso, da dependência, da inautenticidade, etc.) no Brasil é instrumento por excelência de legitimação do que Lélia Gonzalez chamou de duplo nó do racismo à brasileira: a ideologia do branqueamento como instância por excelência das relações privadas e o mito da democracia racial como parte do discurso público nacional por excelência (Gonzalez, 2021).

O colonialismo como tempo vivo fornece instrumentos para romper com essa estrutura temporal que reifica os sujeitos racializados da história nacional. Não é arbitrária a presença na cultura política negro/quilombola/indígena do termo genocídio para se referir ao processo colonial como continuum e não uma ruptura. Um manifesto como o *Juca Pirama: aquele que deve morrer* (1975), em referência ao processo de genocida de expansão da transamazônica, até a produção ensaística de um Ailton Krenak ou mesmo a arte de Jaider Esbell – em especial na série *Era uma vez a Amazonia* (2015) – temos essa ideia reafirmada nas vozes desses sujeitos.

O mesmo aparece de forma bastante direta na intelectualidade negra em produções como *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1977), de Abdias Nascimento, ou mesmo nas formulações mais contemporâneas do intelectual quilombola Nego Bispo em sua releitura do colonialismo no passado/presente em *Colonização, quilombos: modos e significações* (2015) – assim como na produção artística de Rosana Paulino em uma série como “Atlântico Vermelho” (2015).<sup>8</sup>

O tempo do ainda não colonial se esvanece no lugar do tempo do testemunho que borra essas temporalidades, reafirmando tanto a permanência dessas injustiças como as resistências nas vidas racializadas no tempo do aqui e agora.<sup>9</sup> Quando os teóricos decoloniais reforçam a ideia de continuidade do colonial com a categoria de colonialidade<sup>10</sup>

<sup>8</sup> A arte afrodiaspórica brasileira e indígena tem se colocado como verdadeiros testemunhos à contrapelo em relação as epistemologias eurocentradas/brancocentradas das narrativas fundacionais nacionais desde a arte, literatura e História, ver: Amancio (2021).

<sup>9</sup> Em livro recente Marcio-Selligman aponta a importância do testemunho na afrodiaspóra para a construção do saber histórico através de uma “contra-história” na contramão da História Universal teleológica produzida pelos poderes dominantes: “Ao incluir a localização e o corpo como partes essenciais de todo saber, a virada pós-colonial revela-se também como uma virada testemunhal [...] apontar as continuidades e metamorfoses das violências coloniais, a partir da curadoria de experiências próprias ou recolhidas de outros negros que narraram suas histórias” (2022, p. 99).

<sup>10</sup> “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La

estes estão na verdade externalizando uma polifonia de vozes que já muito antes de Anibal Quijano ou Enrique Dussel teorizarem sobre a modernidade e os seus “tempos” já afirmavam em sua carne e nos seus testemunhos o colonialismo como algo vivido.

Há uma ética nessas historicidades à contrapelo: elas implodem o continuum linear das políticas do tempo da branquitude. O reconhecimento incomodo do colonialismo como tempo vivido significa para a branquitude lidar com a supremacia branca que cria privilégios materiais e simbólicos na estrutura. Para esta intelectualidade que reconhece somente parte do problema da “colonialidade” falar sobre eurocentrismo, apontar para as dependências geoculturais do conhecimento é até certo ponto relevante, mas isso até o ponto em que não se discute o seu próprio lugar racial de privilégio enquanto “branco”. Visto que a discussão de eurocentrismo externaliza o problema para o “europeu/anglo-saxão” enquanto a discussão sobre raça/racialização/branquitude força a construção de um olhar para “dentro”. Entretanto, não seria ingenuidade pedir à esta intelectualidade hegemônica um olhar para si?

A verdade é que o tempo do ainda não, o tempo das políticas da branquitude, fornece ainda um forte aparato desmobilizador quando transmutado em taxinomias como a ideologia da democracia racial. O apagamento das próprias condições de análise da organização intelectual da supremacia branca, que resultam na sua naturalização, é a construção de um tempo linear pós-escravidão é ativamente confrontada pelo próprio testemunho dos sujeitos racializados.

As políticas do tempo dos sujeitos racializados quebram a estrutura linear passado, presente e futuro do telos historicista, evidenciando que está (como nós referimos ao pensar a ideia de ruptura do “colonial” ou do “racial”) é uma das estratégias do tempo da branquitude para reforçar o lugar de privilégio.

Na esteira de Paul Gilroy no livro *O Atlântico negro* (2012) estou chamando essas formas de resistência a modernidade e ao seu tempo “vazio e homogêneo” como “contraculturas da modernidade”, aqui ultrapassando a metáfora do atlântico e da própria atuação dos negros em si para os sujeitos racializados que historicamente mobilizaram o anticolonialismo e o antirracismo como formas por excelência de não só construir narrativas à contrapelo, mas de se contrapor com seus corpos à estes mesmos domínios.

Portanto, para lembrar de Chakrabaty (2007) e também de Ochy Curriel (2007), os ataques globais à modernidade e a sua noção linear de tempo não são resultados do gênio de alguns filósofos pós-estruturalista ou pós-coloniais centrados no ocidente/europeu, do contrário estaríamos reafirmando o tempo do ainda não: “primeiro no ocidente e depois em outro lugar” (Chakrabarty, 2007, p. 33).

A multiplicidade temporal é certamente resultado da mobilização de contraculturas da modernidade desde o antirracismo, anticolonialismo e do feminismo (a despeito de todas as contradições destes mesmos movimentos). Implodir o continuum da história significou também para os chamados Condenados da Terra a construção de uma categoria de “humano” plural, que superasse as linhas construídas pela racialização em curso desde o século XV. Por isto um dos efeitos da chamada “dessincronização dos tempos históricos” (as heterocronias) é a construção plural de outras humanidades que não aquele constituída e idealizada pela branquitude no âmbito dos processos de racialização.

As políticas do tempo da branquitude, dinamizadas por diversas instituições universitárias e campos culturais em uma relação de mimesis colonial, é certamente avessa

---

misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (Torres, 2007, p. 131).

a noção de tempo construída no próprio seio de uma consciência histórica latino-americana identificada por teóricos afrodiaspóricos como uma cultura de fronteira onde a ruptura e a descontinuidade (produzidas pela violência colonial) são regras da experiência histórica, como afirma Glissant (2010, p. 126):

As Antilhas são o lugar de uma história feita de rupturas e cujo início é um desenraizamento brutal: o tráfico de escravos. Nossa consciência histórica não pôde se "assentar", por assim dizer, de forma progressiva e contínua, como nos povos que engendraram uma filosofia da história muitas vezes totalitária - os europeus -, mas antes somada, por efeitos de impacto, de contração, de negação e explosão dolorosas. Essa descontinuidade no continuum, e a impossibilidade para a consciência coletiva de circunscrevê-lo, caracterizam o que chamo de não história. [...] A História com H maiúsculo termina onde emerge a história dos povos uma vez reputados como sem história. História é uma fantasia altamente funcional do ocidente, originando-se precisamente quando o ocidente, sozinho, escreveu a história do mundo. Se Hegel relegou os povos africanos a uma perspectiva a-histórica e os povos ameríndios à pré-história, reservando a História exclusivamente aos europeus, parece que não é apenas porque esses povos africanos e ameríndios finalmente entraram na história que uma concepção hierárquica de marcha da história não é mais relevante entre nós. [...] É esse processo hierárquico que nós negamos com a emergência de nossa consciência histórica, em sua forma de ruptura, de resistência à exploração.<sup>11</sup>

Portanto, as noções de aceleração, teleologia e modernidade próprios de uma gramática dos tempos históricos da modernidade não correspondem exatamente a própria experiência "dolorosa" de ser latino-americano/caribenho. Entretanto, não há algo somente de negativo nessas histórias de rupturas/descontinuidades e dores, para Glissant há um certo "privilegio epistêmico" nessa condição, pois estas histórias (caribenhas, latino-americanas, dos subalternos como um todo) produziram uma nova "dimensão do comportamento humano" nós aliviando do "peso da história linear e hierárquica" da História com H Maiusculo, a superação deste mesmo telos encontra-se tendencialmente colocada na própria dimensão transcultural dessa experiência caribenha/latino-americana (Glissant, 1984, 128). É esse lugar de fronteira que permite um processo de comunicação intercultural não-hierárquica onde emergja uma *filosofia da relação* como crítica da verdade absoluta do ser, não meramente como diluição dos particulares, mas como "elogio a multiplicidade da diferença" (Glissant, p. 215).

<sup>11</sup> Tradução nossa da versão do texto em espanhol "Las antillas son el lugar de una historia hecha de rupturas y cuyo inicio es un arracamiento brutal: la trata de negros. Nuestra conciencia histórica no podía "sedimentarse", por así decirlo, de forma progresiva y continua, como em los pueblos que engendraron una filosofía de la historia a menudo totalitaria – los europeos – sino agregarse, por efectos del impacto, de la contracción, de la negación dolorosa y de la explosión. Esta discontinuidad em lo continuo, y la imposibilidad para la conciencia colectiva de circunscribirlo, caracterizan lo que yo llamo una no-historia [...] "Ahí donde se cruzan las historias de los pueblos antaño considerados sin historia, termina la Historia" (com H mayúscula). La Historia es un fantasma occidental de fuerte presencia, contemporáneo del tiempo em que Occidente era el único que "hacia la historia del mundo. Si bien Hegel há relegado a los pueblos africanos a lo histórico, a los Pueblo ameríndios a lo pré-histórico, reservando la Historia solo para los europeos, no puede creerse que hoy día essa Concepción jererquizada de "la marcha hacia la Historia" haya caducado por el hecho que estos pueblos africanos o americanos hayan "entrado em la Historia" [...] Es este proceso de jerarquización el que negamos em la incipiente conciencia de nuestra historia, em sus rupturas, su repentina asunción, su resistencia a ser investigada" (Glissant, 2010, p. 123-125).

Dessa forma, são essas experiências, afrodiáspóricas e ameríndias (para ficarmos só nesse âmbito) que fornecem formas pluriversais de tempo que fujam do esquema teleológico que a branquitude conformou nas disciplinas acadêmicas, espaços escolares e campos culturais.

Posto que mesmo os modelos de multiplicidade temporal e heterocronias da historiografia mais contemporânea pecam por, como já apontou Ana Carolina Barbosa, construírem implicitamente uma perspectiva teleológica formal quando concebem a ideia de um tempo histórico e de uma unicidade das dimensões passado e futuro (Barbosa, 2019). Um exemplo cabal disso é como no âmbito do perspectivismo ameríndio há uma construção de tempo fractal que vai muito além das noções de circularidade e linearidade, como a referida autora menciona ao analisar a noção de tempo dos indígenas Yaminawa do Acre:

Em síntese, o “Tempo Yaminawa” evidencia uma forma de interpretação do tempo que não pode ser compreendida, exclusivamente, com o auxílio das noções de circularidade linearidade, uma vez que apresenta não um elemento a menos, mas um elemento a mais em relação à dupla percepção do tempo que caracteriza os conceitos de “tempo histórico” e “consciência histórica”. Com outras palavras e seguindo em direção à nossa reflexão final, diferente do “tempo mítico”, exclusivamente circular, e da interpretação ocidental moderna, simultaneamente linear e circular do tempo, a matriz de interpretação do povo Yaminawa caracteriza-se por acrescentar uma terceira forma de percepção do tempo e obedece a uma estrutura, simultaneamente, linear, circular e fractal. Esta realidade evidencia um grau de complexidade que, ao que tudo indica, não pode ser compreendida com auxílio das categorias “tempo histórico” e “consciência histórica”, sem antes passar por uma crítica teórica (Barbosa, 2011, p. 4).

Ou seja, a história potencial ameríndia não pressupõe uma espécie de linearidade (ou circularidade) necessária entre “passado, presente e futuro” ao qual conceitos de pretensão universal como *tempo histórico* e *consciência histórica* de autores como Reinhardt Koselleck e Jörn Rüsen (e conseqüentemente o próprio François Hartog) reforçam em sua teleologia formalista.<sup>12</sup> Percebemos algo parecido no esforço de Paul Gilroy, no já clássico *O Atlântico Negro*, que certamente se apropria das leituras de Glissant,<sup>13</sup> ao buscar nas contraculturas da modernidade (Gilroy, 2012) da afrodiáspora uma experiência única de relação com o tempo e a modernidade inerentemente intercultural/não-hierárquica e plural, como o mesmo busca demonstrar pela circulação da cultura negra no atlântico (hip-hop, jazz, samba, etc.). Preservar essa potência única, na contramão dos afrocentrismo e absolutismos étnicos de toda forma, é um dos seus

<sup>12</sup> Como reitera Ana Carolina na sua tese publicada como livro em 2019: “As concepções de tempo histórico e consciência histórica permanecem teleológicas na forma porque pressupõem, de um lado, uma unidade originária entre as três dimensões temporais e, de outro, a diferenciação intencional destas três dimensões como fruto do desenvolvimento da consciência do tempo em si mesmo” (Barbosa, 2019, p. 21).

<sup>13</sup> Como fica claro em passagens como está onde há uma conexão entre a experiência brutal da escravização/pós-abolição e também os nexos desta com certas formas plurais de conceber o tempo e o “humano” no diálogo intercultural (que é como vimos um tema da obra de Glissant): “Chegado a este ponto, os povos coloniais e pós-coloniais podem assumir uma missão distintiva. Nossa história moderna, como descendentes desencantados das pessoas que foram manufaturadas para serem vendidas em um mercado internacional, ou consideradas dispensáveis pela lógica racial mais ampla dos processos históricos eurocêntricos, nos dá acesso direto a um fundo de conhecimento que pode ser útil em relação a um grande número de questões. Estas intuições não são somente nossas, mas também pertencem a todo aquele que está disposto e preparado para utilizá-las” (Gilroy *apud* Gabriel, 2020 p. 9).

principais objetivos em um livro que ainda e largamente mal compreendido pelos interlocutores desse lado do Atlântico (Gilroy, 2012).

Mas voltemos ao problema das políticas do tempo da branquitude. O cerne da nossa discussão é que as contraculturas da modernidade – no sentido esboçado por Gilroy ao pensar a diáspora negra no atlântico – e o –perspectivismo ameríndio e a noção fractal de tempo – esmiuçada por Ana Carolina Barbosa – fornecem diferentes formas não só de crítica do tempo vazio e homogêneo do historicismo e da temporalidade moderna, mas também destacam o investimento sistêmico da branquitude – em currículo, ementas, congressos, eventos, sociedades, etc. – na reafirmação de um tempo único (mesmo que sua unicidade seja formal, como apontado acima).

Desta perspectiva, a posição de poder da branquitude e de atribuição de sentidos ao “outro” – como retratado no início do texto ao referir-se a algumas das principais características do conceito que estamos operando – são plenamente contempladas quando pensamos na própria elaboração do tempo histórico na memória disciplinar da História como forma essencial na construção no passado de uma categoria laicizada de raça e nas suas diferentes atualizações contemporâneas.

O desafio proposto por Johannes Fabian nos anos 1980 ao criticar a memória disciplinar e as práticas da antropologia hegemônicas como constitutivas de alacronismo, ou seja, a não coetaneidade entre um “nós” e um “outro” devem nós fazer refletir sobre a importância da racialização de categorias temporais (Fabian 2013). O alacronismo nesse sentido constitui como parte de uma gramática dos tempos históricos que é eminentemente racializada e que detém em larga medida os povos europeus brancos como modelo por excelência segundo os moldes historicistas que Chakrabarty se refere na estrutura do “primeiro no ocidente e depois em outro lugar” (Chakrabarty, 2007, p. 33).

Ao mesmo tempo a recusa do debate racial por parte dos historiadores e ciências sociais globais revela que está resistência – a despeito do confronto por agentes racializados e antirracistas como um todo – ao processo de racialização disciplinar ultrapassa um campo ou outro, mas é parte sistêmica da manutenção da organização simbólica do mundo contemporâneo.

Não é arbitrário, a existência de um manifesto contra o “decolonial” de 2018<sup>14</sup> que entre várias questões aponta no “de-colonialismo” um ataque ao universalismo iluminista (Barbosa, 2019, p. 80-81) ou mesmo as posições recentes de Jörn Rüsen em confronto aos chamados “decoloniais” por sua espécie de “cruzada fundamentalista contra a cultura ocidental” em um evento em sua homenagem (*O Futuro da Didática da História* (2022)). Este discurso, de que o debate racial “racializa” a sociedade, é uma falácia que tem sido reproduzida também nos últimos tempos com a entrada cada vez mais forte dos chamados estudos étnico-raciais nas academias ocidentais e da própria política de cotas – como é o caso do manifesto anticotas de 2006 e as diversas intervenções de intelectuais contra as políticas afirmativas racializadas desdobradas pelo Estado.

Essas resistências – o manifesto anticotas brasileiro de 2006 e o manifesto antidecolonial de 2018 – partem de um mesmo princípio temporal típico de uma branquitude hegemônica: vivemos em um mundo “pós-racial” e “pós-colonial” onde a discussão sobre tais questões podem gerar inclusive tensões (que supostamente não existem no presente) é destas gerar conflitos não mais na ordem do discurso, mas de práticas propriamente

---

<sup>14</sup> O texto original foi publicado no jornal francês *Le Point* com o título “Le ‘décolonialisme’, une stratégie hégémonique”, onde entre vários argumentos coloca-se a ideia de que o “decolonial” supostamente “reativa” a categoria de raça, sendo um perigo por supostamente “reativar” as relações de raça. O que certamente é um contrassenso diante de uma Europa cada vez mais preocupada com as diversas formas de imigração e da própria guetização das suas periferias urbanas. Sobre esse ambiente intelectual desracializado diante de práticas eminentemente racistas destes estados, ver: Silva (2020).

“racialistas” tais como as da Jim Crow ou do apartheid sul africano. Uma versão leve desse argumento simplesmente questiona em pleno século XXI que operar com o conceito de racialização seria remontar o velho discurso racista, ignorando o imenso lastro sociológico e antropológico do debate desde pelo menos as primeiras décadas do século XX.

A verdade é que essas resistências ao questionamento do racial – e dos tempos da branquitude – emerge em grande medida porque as academias ocidentais (é no Brasil as políticas de cota mudaram substantivamente a paisagem discente das universidades públicas) teme a contestação e a desobediência epistêmica aos quais estes materializam ao confrontar currículos, ementas e a estrutura universitária.

As universidades ocidentalizadas tiveram e ainda têm um papel fundamental não só como “expectadora” do “cortejo triunfante daqueles que vencem continuamente<sup>15</sup>” mas foi atuante no processo de construção das ferramentas simbólicas que construiu a sujeição dos outros do colonialismo e do racismo. É nesta medida que as categorias temporais construídas pela branquitude (enquanto espaço de exercício de poder material e simbólico) foram e são essenciais para a reprodução do racismo, em especial o antinegro e antiindígena.

Apropriar-se criticamente das contraculturas da modernidade (o antirracismo e o anticolonialismo) no passado e no presente é um passo fundamental para a construção de outras políticas do tempo que tensionem os limites estritos dos campos disciplinares que se construíram sobre um repertório tão limitado de saberes e racionalidades. É nos corpos dos sujeitos racializados (corpos que são também precarizados/explorados) que vemos o potencial analítico capaz de destituir falsos universalismos rumo a uma posição transversal no diálogo intercultural transmoderno<sup>16</sup>. Somente a partir desta postura é que poderemos partir para debates globalmente tão candentes como do “antropoceno” (o tik tok da nossa hecatombe ambiental) sem nós guiar por velhos vícios próprios de um olhar multicultural eurocêntrico/branco sobre o mundo. Mas isto é assunto para outro texto.

## REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Marcello F. M. de. As injustiças de Clio revisitado: Clóvis Moura e a crítica da branquitude no campo historiográfico. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 15, p. 231-252, 2022.

A ÍNTEGRA DO MANIFESTO CONTRA AS COTAS RACIAIS. Congresso em foco/UOL, 4 ul. 2006. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/a-integra-do-manifesto-contras-cotas-raciais/>

AMANCIO, Kleber A. de O. *A representação visual dos negros na primeira república*. 2013. Disponível em:

---

<sup>15</sup> Para lembrarmos de Walter Benjamin em sua famosa sétima tese “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 1987 [1940], p. 3).

<sup>16</sup> Sobre este debate ver: Dussel, 2016.

[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364939709\\_ARQUIVO\\_Onegronaartebrasileiradaprimeirarepublica\\_2.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364939709_ARQUIVO_Onegronaartebrasileiradaprimeirarepublica_2.pdf)

AMANCIO, Kleber A. de O. A História da Arte branco-brasileira e os limites da humanidade negra. *Farol*, Vitória, v. 1, p. 27-38, 2021.

AVILA, Arthur L. de. “Povoando o presente de fantasmas”: Feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina. *Expedições: Teoria da História & Historiografia*, ano 7, n. 2, 2016, p. 189-209.

BARBOSA, Ana C. *Teorizando o tempo fractal: um diálogo entre Teoria da História, Antropologia e a teoria dos fractais*. XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. *Anais...* São Paulo, jul. 2011, p. 1-10. Disponível em:

[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300862505\\_ARQUIVO\\_TEXTOCOMPLETO.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300862505_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETO.pdf)

BARBOSA, Ana C. *Na transversal do tempo: Natureza e cultura à prova do tempo*. Salvador: Edufba, 2019.

BARBOSA, Ana C. Aplicações da categoria de lugar epistêmico nos campos da teoria e história da historiografia. In: SANTOS, Michelle *et al.* (orgs.) *Fazer História em seus múltiplos contextos e espacialidades: experiências de pesquisas contemporâneas sobre teoria e mídias*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. p. 72-88.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História, 1987 [1940]. Disponível em:

<https://www.marxists.org/portugues/benjamin/1940/mes/90.htm>

BISPO DOS SANTOS, Antonio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

CAIANELO, Sílvia. A pluralização do tempo histórico e a ascensão de um método sistêmico para a história. In: SALOMON, Marlon (org.) *Heterocronias – Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018. p. 192-210.

CNBB. Y-Juca-Pirama *O Índio: Aquele que deve morrer*. Documento de Urgência de Bispos e Missionários, 1973.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets, 2008.

DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do outro a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.) *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 25-34.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, jan./abr. 2016.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (org.) *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Gramond, 2004. p. 307-338.

GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. Habana: Casa de las Américas, 2010.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GONZAGA, Gabriel. *A Imaginação Histórica de Paul Gilroy: Formas narrativas e performances textuais de uma tradição diaspórica*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, p. 25-49, 2016.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, São Paulo, n. 148, p. 9-34, 2013.

KOSELLECK, Reinhard. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhard. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

MILLS, Charles. *O contrato racial: Edição comemorativa de 25 anos*. São Paulo: Zahar, 2023.

LE 'DÉCOLONIALISME", une stratégie hégémonique. *Le point*, 29 nov. 2018. Disponível em: [https://www.lepoint.fr/politique/le-decolonialisme-une-strategie-hegemonique-l-appel-de-80-intellectuels-28-11-2018-2275104\\_20.php#11](https://www.lepoint.fr/politique/le-decolonialisme-une-strategie-hegemonique-l-appel-de-80-intellectuels-28-11-2018-2275104_20.php#11)

OLIVEIRA, Maria da G. de. Os sons do silêncio: interpelações feministas à história da historiografia. *História da Historiografia*, Mariana, v. 11, n. 28, P. 104-140, 2018.

OLIVEIRA, Maria da G. de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. *Caminhos da História*, Montes Claros, v. 27, n. 2, p. 58-78, jul-dez 2022.

OLIVEIRA, Maria da G. de. Espectros da colonialidade-racialidade e os tempos plurais do mesmo. *Esboços: História em contextos globais*, v. 30, n. 55 [neste Debate].

OSBORNE, Peter. *The Politics of Time: modernity and avant-garde*. London: Verso, 1995.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.

RUFER, Mario. La temporalidade como política: nación, formas de passado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, Bogotá, v. 14, n. 28, p. 11-31, 2010.

SILVA, Denise F. da. Pensamento fractal. *Plural*, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 206-214, jan./jul., 2020.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: o poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.

## NOTAS DE AUTOR

---

### AUTORIA

**Marcello Felisberto Morais de Assunção:** Titulação. Cargo, Universidade, Departamento, Cidade, Estado, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. Paulo Gama, s/nº - Farroupilha, Porto Alegre - RS, 90040-060, Sala 1004 - ERER

### ORIGEM DO ARTIGO

Não se aplica.

### AGRADECIMENTOS

Agradeço pelos diálogos com os membros do laboratório Aya da UDESC.

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Concepção do estudo, coleta de dados, análise dos dados, discussão de resultados, revisão e aprovação: Marcello Felisberto Morais de Assunção.

### FINANCIAMENTO

Não se aplica.

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse foi relatado.

### DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao artigo estão nele contidos.

### PREPRINT

O artigo não é um preprint.

### LICENÇA DE USO

© Marcello Felisberto Morais de Assunção. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### EDITOR

Fabio Morales.



## HISTÓRICO

Recebido em: 6 de dezembro de 2023

Aprovado em: 14 de dezembro de 2023

Como citar: ASSUNÇÃO, Marcello F. M. de. As políticas do tempo da branquitude. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 55, p. 423-441, 2023.

