



Roberto Carlos da Silva Cabral Junior

**Racismo e cultura confederada na
contemporaneidade: Do sul estadunidense
às terras brasileiras**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maria Helena Rodrigues Navas Zamora

Rio de Janeiro,
Fevereiro de 2024



Roberto Carlos da Silva Cabral Junior

**Racismo e cultura confederada na
contemporaneidade: Do sul estadunidense
às terras brasileiras.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-
Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Profa. Maria Helena Rodrigues Navas Zamora

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Kenia Soares Maia

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Lia Vainer Schucman

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Rio de Janeiro, 7 de fevereiro de 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Roberto Carlos da Silva Cabral Junior

Graduou-se em Psicologia na UNISUAM (Universidade Augusto Motta) em 2021. Participou de congressos na área de Psicologia social e em projetos de internacionalização da área. Mestrando em Psicologia Clínica pela PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Cabral Junior, Roberto Carlos da Silva

Racismo e cultura confederada na contemporaneidade: do sul estadunidense às terras brasileiras / Roberto Carlos da Silva Cabral Junior; orientadora: Maria Helena Rodrigues Navas Zamora. – 2024.

81 f.: il. color. ; 30 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Cultura confederada. 3. Confederação. 4. Branquitude. 5. Racismo. I. Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

Agradecimentos

A minha orientadora professora Maria Helena Zamora, pelo cuidado, auxílio e parceria para a realização deste trabalho.

Ao CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus amigos por todo apoio, paciência e compreensão.

Aos meus pais, pela educação, atenção e carinho de todas as horas.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

As professoras Kenia Soares Maia e Lia Vainer Schucman que integraram minha banca de qualificação e a comissão examinadora de minha defesa de dissertação.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

Ao trabalho da pesquisadora e antropóloga Adriana Dias, *in memoriam*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

Cabral Junior, Roberto Carlos da Silva. Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas. **Racismo e cultura confederada na contemporaneidade: do sul estadunidense às terras brasileiras.** Rio de Janeiro, 2024. 81p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

No século XIX, como uma forma de resistência à tentativa de abolir a escravização africana nos Estados Unidos da América, os estados sulistas do país uniram-se sob o nome de Confederação. Estruturada na ideologia da supremacia branca, essa união política lutou a favor da escravidão durante os anos de guerra civil. Mais de um século depois da guerra, a lembrança desse período histórico permanece viva por todo sul estadunidense, onde se hasteiam bandeiras da Confederação e monumentos confederados ocupam lugares de destaque. Através de uma série de processos imigratórios, tal cultura ramificou-se para outros lugares do mundo, chegando ao Brasil. Na cidade de Santa Bárbara D’oeste, em São Paulo, se encontra o epicentro nacional dessa cultura, onde anualmente é celebrada uma grande festa confederada. Neste texto é realizada uma exploração da cultura confederada contemporânea e um exame da presença inesperada dessa cultura no Brasil, utilizando uma abordagem narrativa para explicar suas manifestações e impactos na realidade material, explorando a intrincada relação entre a confederação e os conceitos de branquitude e racismo.

Palavras-chave

Cultura confederada. Confederação. Branquitude. Racismo.

Abstract

Cabral Junior, Roberto Carlos da Silva. Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas (Advisor). **Racism and Confederate culture in the contemporary times: from the American South to Brazilian lands.** Rio de Janeiro, 2024. 81p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In the 19th century, as a form of resistance to the attempt of abolishing African slavery in the United States of America, the southern states of the country united under the name of Confederation. Structured on the ideology of white supremacy, this political union fought in the name of slavery during the years of civil war. More than a century after the war, the memory of this historical period remains alive throughout the American south, where Confederate flags fly and Confederate monuments occupy prominent places. Through a series of immigration events, this culture branched out to other parts of the world, reaching the country of Brazil. The city of Santa Bárbara D'oeste, in São Paulo, is the national epicenter of this culture, where a large Confederate festival is celebrated annually. This text explores the contemporary Confederate culture and examines the unexpected presence of this culture in Brazil, using a narrative approach to explain its manifestations and impacts on material reality, exploring the intricate relationship between the confederation and the concepts of whiteness and racism.

Keywords

Confederate culture. Confederation. Whiteness. Racism.

Sumário

1- Introdução	10
2- Método	17
3- Branquitude e confederação	19
4- Branquitude e confederação através dos séculos	31
4.1 - Século XIX: As bandeiras confederadas	31
4.2 - Século XX: De 1900 a 1940 - Idealismo e opressão	41
4.3 - Século XX: De 1940 a 1950 – Hitler e a Confederação	49
4.4 – Século XX: 1950 a 2000: Confederação, direitos civis e a festa confederada	55
4.5 – Século XXI: Tradicionalistas e Supremacistas	60
5. – Conclusão	67
6 – Referências bibliográficas	69

Lista de figuras

Figura 1 – Festa confederada.	15
Figura 2 – Bandeira: Stars and Bars.	32
Figura 3 – Bandeira: Battle flag.	33
Figura 4 – Bandeira: Stainless Banner.	33
Figura 5 – Bandeira: Blood-stained banner.	34
Figura 6 – Joaquim Firmino.	38
Figura 7 - Perspectiva racial da população brasileira.	43
Figura 8 - Iniciação na Klu Klux Klan.	46
Figura 9 – (a) Madison square Garden, 1939.	51
Figura 10 - (b) Madison square Garden, 1939.	51
Figura 11 - (c) Madison square Garden, 1939.	51
Figura 12 – Bandeira confederada em Okinawa, Japão.	52
Figura 13 – Protesto contra integração.	55
Figura 14 – Comício da KKK.	56
Figura 15 – “We want a White school”.	57
Figura 16 – (a) Festa Country.	58
Figura 17 – (b) Festa Country.	59
Figura 18 – (a) Charlottesville.	62
Figura 19 – (b) Charlottesville.	63

“Girando e girando no vórtice crescente
Não escuta o falcão ao falcoeiro;
Coisas vão abaixo; o centro não suporta;
Mera anarquia é solta sobre o mundo,
Solta a maré de sangue turva, afoga-se
Por toda parte o rito da inocência;
Falta fé aos melhores, já os piores
Se enchem de intensidade apaixonada.”

William Butler Yeats, (1920).

“**The Second Coming**”.

1- Introdução

Já era noite quando Dylann Roof, um jovem branco de 21 anos de idade, chegou à Emanuel African Methodist Episcopal Church na Carolina do Sul. A tradicional igreja afro-americana realizava um estudo bíblico naquela quarta-feira e cerca de catorze membros, todos negros, estavam no local de oração quando o jovem se uniu a eles (Alley & Faccni, 2019).

Durante a primeira hora de ministração naquele 17 de junho de 2015, o rapaz permaneceu em silêncio, reservado, como se ouvisse atentamente às palavras daqueles à sua volta até que Dylann subitamente pareceu impelido a discursar sobre a "natureza" inferior das pessoas negras ao seu redor, compartilhando com a congregação suas crenças a respeito da supremacia branca (Alley & Faccni, 2019).

Mais tarde, descobrir-se-ia um manifesto inteiramente escrito pelo rapaz semanas antes aos incidentes daquela noite, no qual o jovem registrara toda a sua ideologia racial e do qual retirava as frases que utilizava naquele momento (Chebrolu, 2020). Enquanto os membros da igreja ainda se encontravam atordoados frente ao discurso de ódio que o rapaz proclamava, Dylann se levantou portando uma arma de fogo, até então escondida, e atirou friamente contra a congregação indefesa.

Nove pessoas foram assassinadas naquela noite, enquanto os sobreviventes fingiram estar mortos para evitar a ira do rapaz que, incapaz de cometer suicídio pois já estava sem munição, fugiu do local (Berlet, 2020).

O atentado terrorista de Dylann Roof não foi o primeiro ou o último de seu gênero, representando mais um dos ataques realizados no mundo em nome de uma ideologia política baseada na profunda crença de uma supremacia racial branca. Ataques de extremistas brancos contra grupos negros e de outras minorias raciais são um fato registrado historicamente em diferentes instâncias, nos quais a brutalidade e frieza com as quais seus executantes os operam, são traços marcantes e recorrentes (Byman, 2021).

O que distingue o ataque à Emanuel African Methodist Episcopal Church de eventos semelhantes, são as múltiplas repercussões que o seguiram em solo norte-americano, traçando um paralelo muito claro entre ataques racistas e a simbologia confederada. Além do manifesto, descobriram-se fotografias do jovem fazendo uso de bandeiras que exaltavam a raça branca e o apartheid sul-africano, utilizando símbolos

nazistas e, acima de tudo, demonstrando uma intensa apreciação pela Confederação, em fotografias nas quais simbolicamente queimava a bandeira dos Estados Unidos e orgulhosamente erguia o símbolo confederado (Mitchell, 2020).

Até a época do ataque, a relação que Dylann traçava entre seus ideais raciais e a simbologia confederada era vista com estranheza por muitos sulistas estadunidenses, que não conseguiam compreender o que a herança cultural daquela região teria a ver com ideologias racistas ou com ideias de supremacia branca (Fraser, 2018). No entanto, conforme mais pesquisas e investigações foram realizadas sobre o caso, se tornaram evidentes as razões para a associação do rapaz.

A Confederação estadunidense teve sua aurora durante a Guerra de Secessão, popularmente conhecida como guerra civil norte-americana. Em 1861, os Estados Unidos se dividiu em dois e os estados do Norte entraram em guerra com sua contraparte ao sul. Como parte desse processo de distanciamento, os sulistas adotaram o título de “Estados Confederados”, separando-se do Norte como um país independente e começando a produzir para si, símbolos culturais próprios que consolidassem seus ideais nacionais (Thornton, 1996).

Nesse momento se criou sua identidade visual, ainda facilmente observada por toda a região Sul estadunidense, já mais de cem anos após o fim da Confederação. Um senso de orgulho regional ainda parece permear a lembrança desse período histórico; um orgulho que pode ser enxergado na manutenção de monumentos ou mesmo no hastear da bandeira confederada a plena vista em casas, prédios e variados estabelecimentos (Horton, 2007). Na contemporaneidade, o que se perdeu por muito tempo nessa busca por identificação com uma herança cultural da qual tantos sulistas ainda lançam mão é o verdadeiro contexto no qual esses símbolos foram desenvolvidos, o motivo principal de sua criação, que foi também a questão de estopim para o início da guerra. O Sul desejava preservar seu suposto direito a negros escravizados enquanto o Norte buscava a abolição desse sistema (Inwood & Alderman, 2016).

Discussões sobre esse tema já haviam sido pauta para pensadores anteriormente ao massacre causado por Dylann. Décadas antes do massacre, Thornton (1996) já abordava a questão da exposição e celebração de símbolos confederados em espaços públicos estadunidenses e as problemáticas raciais envolvendo esse tema.

No entanto, é difícil não afirmar que esse debate foi melhor consolidado na contemporaneidade a partir da associação feita entre Dylann Roof e os símbolos remanescentes da confederação. Aquela noite de junho estabeleceu para muitas pessoas uma ligação inerente entre símbolos confederados e práticas e ideologias racistas (Weeden, 2017). A partir daquele ano, monumentos confederados passaram a ser demolidos de maneira recorrente, estátuas derrubadas e bandeiras antes hasteadas com orgulho eram removidas com vergonha (Inwood & Alderman, 2016).

Por todos os Estados Unidos os resquícios do passado confederado começaram a ser repensados e se discutiu em larga escala a possibilidade de se apagar tais símbolos do espaço público e de os realocar em museus, nos quais seriam propriamente contextualizados. Esse movimento marcou um momento histórico único para a memória pública da confederação, que passou a ter seu valor de identidade cultural e regional questionado (Owley & Phelps, 2020).

Para além de seu efeito no cenário estadunidense, durante esse período, jornais como *The New York Times* e *The Washington Post* curiosamente voltaram sua atenção para o cenário brasileiro, publicando matérias sobre um inusitado festival que acontecia no Estado de São Paulo (Campbel, 2015; Romero, 2016). Embora inicialmente soe como uma informação aleatória, isso ocorreu pois ainda que os protestos e mudanças estivessem acontecendo internacionalmente, algo oposto estava em ação na América do Sul. No Brasil uma grande festa confederada era celebrada anualmente na cidade de Santa Bárbara D'Oeste, município do estado de São Paulo.

Apesar do interesse midiático, um fato pouco abordado pelas matérias que enxergavam na comunidade de descendentes de confederados de Santa Bárbara D'oeste uma atração exótica, é que esse grupo e sua celebração revelam um passado imigratório esquecido por muitos brasileiros, uma história atravessada por ideais como escravidão, racismo e branquitude.

A formação desse grupo no Brasil ocorreu durante o período pós-guerra civil estadunidense, quando as terras sulistas se encontravam devastadas. As grandes fazendas de algodão, enormes propriedades que utilizavam trabalho escravo (*plantation*), pertencentes a famílias até então incrivelmente abastadas, haviam sido o cenário de múltiplas batalhas e terminaram por ter suas terras devastadas ao ponto de impedir o reuso do terreno. A perda do incontável número de vidas de jovens sulistas somada ao fim da

escravidão, prática da qual dependiam para sua atividade agricultora, tornou a recuperação da região uma atividade ainda mais lenta e o povo sulista teve que readaptar seu estilo de vida até então imperante. (Hopperstad, 1963)

Essa fase ficou conhecida como “Período de Reconstrução”, que durou de 1865 até por volta de 1877, e se caracterizou por uma longa jornada de adversidades para os cidadãos do Sul que passaram a ser tratados como “espólios de guerra” pelo Norte. Diversas sanções e impostos foram aplicados sobre os sulistas, dificultando ainda mais a recuperação da região, que se encontrava em uma situação de terra devastada (Horton, 2007).

Frente à diversas dificuldades e privações do período pós-guerra, uma parcela descontente da população sulista deixou o país em busca de melhores condições de vida e de um retorno aos seus ideais raciais, logo, alguns países se tornaram destinos populares de imigração para confederados derrotados, locais como Cuba, México, Venezuela, Honduras, Egito e o Brasil (Hopperstad, 1963; Loring, 2017). Em meados do século XIX, cerca de 3 mil cidadãos confederados passaram pelo Brasil em busca de um recomeço.

O êxodo em massa dos estados sulistas no Período de Reconstrução não ocorria como uma surpresa para o governo federal dos Estados Unidos. O fenômeno já havia sido documentado como um problema previsível em jornais da época, como o “The Times-Picayune” que publicava artigos comentando a imigração de confederados para o Brasil, ainda que condenasse a prática, julgando-a como uma falta de “espírito patriótico americano” fugir da adversidade do pós-guerra (Confederados, 1865).

Outras comunidades confederadas também chegaram a se formar no país e muitas existem até os dias atuais, embora sem a notoriedade que envolve a localizada no Estado de São Paulo. A cidade de Santarém, no estado do Pará, por exemplo, chegou a receber uma quantidade expressiva de imigrantes da Confederação e muitos de seus descendentes ainda carregam essa herança em seus sobrenomes. Notoriamente, os descendentes da família Riker, uma das primeiras famílias confederadas a chegar no País, eternizaram a memória de seus antepassados ao escrever a obra “O último confederado na Amazônia” (Riker et al, 1983).

Embora a imigração como fuga da miséria tenha sido uma razão comum para a imigração para outros países, é necessário entender que o processo migratório de confederados para o Brasil não foi tão espontâneo como se poderia pensar, sendo na

verdade articulado e incentivado pelo governo brasileiro. A imigração foi idealizada e apoiada pelo Império para que os confederados desenvolvessem atividades agrícolas referentes à plantação de algodão. Houve um incentivo ativo do Imperador Dom Pedro II para a imigração norte-americana, enviando representantes a estados como o Alabama, Louisiana, Georgia, Carolina do Sul e o Texas, em busca de recrutar experientes fazendeiros de algodão para o País. Para isso eram oferecidos privilégios fiscais e mesmo terras férteis como incentivo à mudança (Hopperstad, 1963).

Além de melhores oportunidades econômicas, se utilizava como argumento em favor da imigração que haveria uma identificação cultural entre o regime em voga no Brasil e a ideologia defendida pelos confederados, uma vez que no período a escravização africana ainda era uma realidade viva no país e o regime era uma característica sedutora para os imigrantes. Mesmo o “The Times-Picayune”, ainda que desencorajasse a imigração, descrevia a atividade escravocrata no Brasil como um dos pontos atraentes na mudança para o País.

Muitas pessoas que, por razão de hábito ou por um carinho a respeito de queridas teorias, se tornaram apegados a instituição da escravização africana, acreditam que no Brasil encontrarão uma oportunidade permanente de usar esse sistema de trabalho – Sendo o Brasil e as possessões (colônias) espanholas as únicas duas comunidades escravocratas do mundo civilizado (“Confederados”, 1865, Tradução nossa).

O mesmo artigo alertava que a imigração para o Brasil simplesmente em busca de retornar ao sistema escravocrata seria desaconselhada, pois, além de não haver garantia de que o regime continuaria regente no país, as circunstâncias indicavam que uma possível abolição estava a caminho. Com propostas abolicionistas bem recebidas no parlamento e o aparente “espírito contra escravização” do governo brasileiro, não levaria muito tempo até que a prática também tivesse seu fim na nação (“Confederados”, 1865).

A verdade é que levaria mais de vinte anos até que a abolição fosse promulgada no Brasil, em 1888, o que ofereceu por mais de duas décadas aos confederados que decidiram pela mudança, uma janela para uma realidade da qual se sentiam roubados. Dawsey & Dawsey (1998) indicam que alguns desses imigrantes eram pobres demais para pagar por mão de obra escrava em seu país, mas que no Brasil se tornavam donos de escravos pela primeira vez. O novo acesso a práticas e costumes aristocráticos, que muitos experimentavam aqui e que não seriam capazes de financiar se não pelo apoio do governo

imperial, garantiu a permanência de muitos dos imigrantes no Brasil (Dawsey & Dawsey, 1998).

De maneira semelhante ao cenário sulista, na atualidade um grande número de seus descendentes segue preservando essa cultura no Brasil, em festivais anuais. Reunindo-se para visitas a um cemitério mantido primordialmente pela “Fraternidade Descendência Americana”, fundada em 1954, os descendentes de imigrantes confederados buscam celebrar a memória de seus antepassados e agradecer por “suas contribuições e ensinamentos” (Brasher, 2021). Em uma parte do “campo cemitério”, no qual os primeiros imigrantes reuniam-se para celebrações religiosas e no qual boa parte deles foi enterrada, centenas de pessoas promovem eventos, como “casamentos, namoros e negócios”, e é claro, é onde ocorre sua famosa “festa confederada” desde 1986. É quando bandeiras confederadas são hasteadas, vestimentas tradicionais do período pré-guerra são colocadas em voga, canções confederadas podem ser escutadas por toda parte e o cheiro de comidas típicas preenche o ar (Brasher, 2021).



(Figura 1/CNN, 2015)

Mesmo após os ataques de Roof, o debate sobre as problemáticas raciais que envolvem a cultura confederada na contemporaneidade ainda tem emergido como uma questão controversa por todo Sul estadunidense (Byrne, 2020). Apesar disso, essa ainda é uma questão a ser analisada no Brasil, país no qual essa celebração se encontra deslocada de seu lugar de origem (Brasher, 2021).

Em nossa pesquisa afirmamos que quando falamos de cultura confederada, falamos do conceito de Branquitude. Essa estrutura racial que define as relações de opressão entre grupos brancos e não-brancos (Spanierman, Garriot & Clark, 2013).

A cultura confederada é por si só uma expressão dessa construção social e muitos de seus símbolos são marcas desse processo. Nesse texto, através um trabalho aprofundado de pesquisa em psicologia social, explicitamos que foram processos raciais que garantiram que a cultura confederada fosse preservada e continuamente celebrada, demonstrando os caminhos históricos socioculturais organizados pela branquitude que permitiram sua preservação, seja no cenário estadunidense ou brasileiro.

2- Método

Essa pesquisa foi realizada através do método qualitativo de revisão narrativa. Trata-se de um método de pesquisa que tem como objetivo identificar, avaliar e sintetizar informações relevantes em uma área específica do conhecimento, a partir de uma revisão da literatura existente. Em nossa pesquisa, nos concentramos em analisar e interpretar o conteúdo dos estudos selecionados com o objetivo de identificar padrões, tendências e lacunas no conhecimento existente, o que envolve a análise crítica de artigos científicos, livros, relatórios e outras fontes relevantes, a fim de identificar as principais ideias, conceitos e teorias que emergem dessas fontes.

Diferente da revisão sistemática, a revisão narrativa não segue um protocolo rígido e explícito para a seleção dos estudos a serem analisados. Em vez disso, ela se concentra em uma análise mais ampla e abrangente da literatura existente dentro de uma área específica do conhecimento, permitindo mais liberdade para explorar diferentes perspectivas e abordagens na análise dos dados.

Em nosso trabalho foi necessário primeiramente definir a questão de pesquisa e os critérios de inclusão e exclusão dos estudos a serem analisados. Em seguida, realizamos uma busca nas bases de dados relevantes nacionais e internacionais sobre o tema para identificar os estudos relevantes à pesquisa. Uma vez selecionados os estudos, operamos uma análise crítica do conteúdo dos mesmos, identificando as principais ideias e conceitos presentes em cada um. Por fim, sintetizamos as informações, identificando padrões e tendências no conhecimento existente, organizando-os no texto de maneira coerente e narrativa.

Para nos aprofundarmos nos intrincados processos sociais e culturais que cercam esses tópicos, buscou-se explorar as narrativas, crenças e práticas subjacentes que definem e mantêm o legado da cultura confederada, bem como as consequências para os conceitos atuais da branquitude e do racismo. Foi realizada uma seleção bibliográfica em bases de dados acadêmicas brasileiras e internacionais pesquisando descritores como Confederação, guerra civil, branquitude, racismo e identidade branca e em seguida foi realizada a leitura dos artigos e livros que mais se adequavam a proposta da pesquisa.

Documentos históricos do período da guerra civil americana, bem como do pós-guerra e mesmo documentos contemporâneos, como artigos de jornais, foram obtidos em

bancos de dados de sites digitais por meio de uma pesquisa documental. Esta abordagem multidimensional procurou capturar as diversas perspectivas e discursos sobre a cultura confederada, e sua relação com a branquitude e o racismo, entrelaçando esses temas de uma forma coesa e factual.

Para melhor compreender a discussão que se desenvolve nesta pesquisa, é necessário estar familiarizado com a ampla gama de informações históricas e por essa razão, achamos ideal enquadrar o texto com abrangentes contextualizações históricas para assim garantir uma melhor leitura da dissertação. Inicia-se com uma discussão a respeito da inseparável relação entre o conceito de branquitude e cultura confederada, antes de mergulharmos em como essa articulação operou através dos séculos até se consolidar nos movimentos contemporâneos de defesa à essa cultura.

3- Branquitude e a confederação

Escravidão, a própria fonte de nossa existência, a maior bênção tanto para o Mestre quanto para o Escravo que poderia ter sido concedida a nós (Ramseur, 1856).

Este país sem trabalho escravo seria completamente inútil. Só podemos viver e existir por meio desse tipo de trabalho; e, portanto, estou disposto a lutar até o fim (Nugent, 1863, p.107, tradução nossa).

A nomeação do candidato republicano Abraham Lincoln à Vice-Presidência dos Estados Unidos em 1856 foi um momento crucial na história do país, causando uma onda de descontentamento e revolta por parte dos Sulistas (Mcpherson, 1992). A reação dos cidadãos do sul estadunidense frente ao aumento do discurso abolicionista no país revela uma característica clara da classe dominante da região: seu poder era sustentado pela escravidão.

A principal razão para essa reação foram seus posicionamentos abolicionistas que os sulistas acreditavam representar uma ameaça ao seu estilo de vida. Lincoln e o abolicionismo como um todo, representava um ataque direto ao conceito de branquitude dos sulistas estadunidenses, uma ameaça a própria identidade racial daquele povo.

Branquitude pode ser entendida como uma identidade social e historicamente contingente que perpetua a estrutura das relações de poder reproduzida por uma ideologia de hegemonia racial branca. Assim, descreve o processo que estabelece e sustenta a hierarquia racial da cultura ocidental na qual se valoriza a brancura, ou seja, as características fenotípicas de um estereótipo de pessoa branca, enquanto oprime e apaga outras identidades raciais (Cardoso, 2010). Schucman (2014) a define como as estruturas de poder que sustentaram a posição privilegiada da raça branca no ocidente e de acordo com Cardoso (2010), compreende uma identidade racial branca não homogênea, que se modifica através do tempo e de contextos, permitindo que identidades brancas distintas se formem em diferentes países e épocas.

No sul estadunidense, a branquitude se forma no pré-guerra, através do processo da colonização e da escravidão, e sua ideologia perdura no pós-guerra somada a nostalgia da população branca pela confederação. É indispensável a ampla compreensão do conceito

específico de branquitude que opera sobre o sul estadunidense para que possamos nos aprofundar no estudo dos movimentos em defesa da confederação, pois de acordo com Talbert & Mizell (2021), estudar esse fenômeno implica em conhecer profundamente os processos de identidade racial de sulistas estadunidenses, uma vez que o que significa ser branco para muitos desses cidadãos está intimamente atrelado a narrativa distorcida sobre a confederação que foi promovida pelo chamado mito da Causa Perdida.

A Causa Perdida foi uma narrativa histórica criada por ex-confederados que haviam decidido redefinir a história da guerra civil para as futuras gerações. As Filhas Unidas da Confederação, instituição fundada em 1894, foram as principais defensoras desse mito, embora “veteranos confederados, romancistas, historiadores acadêmicos, políticos, historiadores públicos, líderes econômicos e produtores culturais tenham desempenhado um papel na sua sobrevivência” (Graham, 2020, p 458, tradução nossa).

Trata-se de uma versão revisada da história real, na qual a escravidão teria sido um sistema benevolente e a guerra causada pela defesa da autonomia e dos direitos dos estados (Forest & Johnson, 2018). De maneira singular, esse fenômeno ilustra o conceito de “repressive erasure”, definido por Connerton (2008), que se trata de um tipo de “esquecimento” que visa reescrever a História de acordo com o interesse de um determinado grupo opressor. O mito da causa perdida faz uso dessa forma de esquecimento para “reprimir questionamentos e reforçar a conformidade” (Forest & Johnson, 2018, p. 129).

Dessa forma, a Causa Perdida foi se desenvolvendo no imaginário sulista como uma história falaciosa a respeito dos motivos que levaram à guerra, criando narrativas diferentes a respeito do evento, alterando deliberadamente suas motivações e seus propósitos (Forest & Johnson, 2018). A principal narrativa do mito era de que haveriam razões não racistas para a guerra civil e essa falácia em particular, estendeu-se eficazmente por todo o Sul, influenciando a memória da Confederação durante todo período pós-guerra.

Já no século XX, a Causa Perdida estava incorporada na narrativa sulista sobre a Guerra, aparecendo como fonte de inspiração para nostalgia eternizada em filmes e livros sobre a época. De maneira ainda mais perigosa, esse mito não se limitava a reescrever somente os eventos sobre a guerra, tinha a pretensão também de informar sobre a escravidão e sobre as relações raciais no Sul (Graham, 2020).

O mito da Causa Perdida perpetuou a crença de distinção entre as raças, representando pessoas brancas como benevolentes mestres para seus escravos e pessoas negras como figuras incapazes e perigosas, que optavam pela escravidão ao invés de desejarem um envolvimento genuíno na vida política e pública (Graham, 2020).

a primeira geração de historiadores profissionais começou a pintar um quadro da escravidão americana como uma “escola” em que selvagens africanos eram treinados para a civilização. A instituição era paternalista e benigna – ao menos para as pessoas escravizadas, que amavam seus senhores e suas senhoras, e não possuíam o desejo de liberdade até que a serpente abolicionista adentrou o Éden da plantation eterna. (BAPTIST, 2016, p. 256)

O mito da Causa Perdida foi construído pela lógica da branquitude sulista e ele se tornou um conceito estruturante para identidade branca da região que passou a se compreender através do legado confederado. Isso foi possível pois, ainda que associada à brancura, a definição de branquitude se estende para além de fatores físicos (Spanierman, Garriet & Clark, 2013). Como princípio de dominação, essa estrutura permite a construção de identidades brancas que não se apoiam apenas no fenótipo, mas também em outros fatores construídos e reforçados pela cultura.

No caso dos confederados e de seus descendentes, essa perspectiva ficou mais clara do que em outros lugares e é ilustrada através do conceito de *White Anglo-Saxon Protestant* (WASP/ Branco Anglo-Saxão e Protestante), uma nomenclatura muito propagada no sul dos Estados Unidos em meados do século XIX que foi utilizada para definir quem seriam verdadeiramente sulistas. Sob essa estipulação social era sim necessário ser branco, contudo, para integrar a branquitude, sua cultura era também muito importante. O uso do WASP foi comum no pós-guerra e continuou em efetividade pelo século XX, como indicado por Harris (1956):

O problema das tensões entre os povos começa a ser mais do que racial [...] está a começar a refletir-se no antissemitismo, no anti-catolicismo e no anti-trabalhismo [direitos dos trabalhadores]. O sulista usa o termo “WASP” para descrever o sulista médio – branco, anglo-saxão, protestante. Ele tem orgulho de sua ascendência anglo-saxônica (Harris, 1956, tradução nossa).

Durante e após o período pós-guerra, o conceito de WASP permitiu que muitos sulistas se dedicassem em tentar transmitir a cultura do Sul como uma produção distinta do restante dos Estados Unidos. Frente a possível assimilação de negros libertos e a

chegada de uma população branca vinda do Norte, a região se encontrou em uma posição de tentar defender sua particular percepção de branquitude monitorando quem poderia ou não se identificar como cidadão sulista (Cox, 2023).

Além disso, o papel que a cultura representava para seus ideais de branquitude era tão significativo que até mesmo as diferenças culturais encontradas entre a região Sul e a região Norte do país foram suficientes para induzir a criação de teorias a respeito das possíveis heranças genéticas distintas que seriam capazes de explicar a desavença ideológica entre os povos das duas regiões.

Clarkson (1860) por exemplo, acreditava que os nortistas descendiam dos Puritanos, um grupo religioso que migrara em fuga da Europa para os Estados Unidos, e que por isso o Norte seria “inadequado para a liberdade racional, civil ou religiosa [...] tendendo a uma subversão ainda mais completa da sociedade e à derrubada do governo moral de Deus” (Clarkson, 1860, p. 9, tradução nossa). Os Sulistas por outro lado, teriam descendido dos cavaleiros britânicos de puro sangue anglo-Saxão e que por isso o povo do Sul havia herdado todos os seus supostos traços de bravura, lealdade e fé, abandonando a maioria dos defeitos de seus ancestrais (Clarkson, 1860).

As distinções propostas entre as regiões através de uma percepção de identidade branca não era exclusividade dos pensadores sulistas. O norte dos Estados Unidos também fazia esforços para se distanciar dos compatriotas ao sul. Quando os eugenistas nortistas pensavam em degenerados por exemplo, pensavam imediatamente no Sul, propondo que se uma política federal eugênica não fosse aplicada na imigração (ou melhor, na migração de sulistas ao norte), Nova York se tornaria o Mississippi (Isenberg, 2016).

A Eugênia é um conceito importantíssimo na discussão de branquitude, em especial para se compreender como esse conceito, além de instaurar-se como um sistema de opressão de grupos não-brancos, também propõe em sua ideologia a definição de um suposto “branco ideal”.

A eugenia é a ideologia maligna e equivocada da “melhoria racial” e da “reprodução planejada”. Eugenistas de todo o mundo acreditavam que, através do controle sobre a genética e a hereditariedade, poderiam melhorar a humanidade e eliminar os males da sociedade.

Embora cunhado no século XIX por Galton (1883), o termo encapsulava a premissa há muito presente na lógica de supremacia branca que operava através da classe dominante europeia. Galton explicitou em palavras o funcionamento da elite daquele continente, dando nome ao processo que ele próprio acreditava ser necessário.

Este é precisamente o objetivo da eugenia. O seu primeiro objetivo é controlar a taxa de natalidade dos inaptos, em vez de permitir que eles surjam, embora condenados em grande número a perecer prematuramente. O segundo objetivo é a **melhoria da raça**, aumentando a produtividade dos aptos através de casamentos precoces e da criação saudável dos seus filhos (Galton, 1908, p. 323, grifo nosso).

A definição desse ideal de sujeito eugênico, presumia por si só a identificação de uma série de outras identidades que estariam fora dessa classificação, os chamados inaptos. Uma coleção de indivíduos de diversas origens e características sociais, étnicas e culturais que não se enquadravam no ideal da branquitude europeia.

A supremacia branca imposta pela colonização e pelo imperialismo europeu, o berço da branquitude nas américas, demonstrava como um de seus principais objetivos definir os critérios para identificação de quem seria reconhecido como sujeito e quem não seria. Prática aplicada a fim de justificar todo e qualquer ato barbárico de dominação contra os “não-sujeitos”. (Fanon, 1968). A escravização e opressão de grupos não-brancos partiu dessa perspectiva, se apoiando inicialmente em anos de conteúdo religioso e espiritual, e mais tarde em conhecimento pseudocientífico (Fanon, 1968).

É inegável que o processo de implementação da branquitude como sistema dominante teve como principais alvos de exploração grupos fenotipicamente não-brancos. No entanto, é necessário para uma compreensão mais ampla desse sistema, reconhecer que o processo de definição de sujeito e não-sujeito como instrumento colonial de estratificação social operou também sobre pessoas fenotipicamente brancas.

Cada época [...] teve a sua própria taxonomia de pessoas desperdiçadas – indesejadas e inaproveitáveis. Cada época tinha seus próprios meios de distanciar sua versão do lixo branco do ideal dominante (Isenberg, 2016, p.12, tradução nossa).

É possível que para melhor compreendermos o conceito de brancos não-sujeitos, possamos aloca-los ao conceito de “casta” como trabalhado e definido por Wilkerson. (2021). Para a autora, uma casta seria um sistema rigoroso de estratificação social no qual as pessoas estão definidas por sua posição de nascimento e têm pouca ou nenhuma

mobilidade social. Casta seria distinto da classe social porque é um tipo mais profundo de estratificação social baseada em traços fixos, que incluem a raça, mas a ultrapassam com interseccionalidades de gênero, origem familiar e cultura. (Wilkerson, 2021)

No caso estadunidense, uma casta de brancos não-sujeitos pode ser observada no chamado “White trash” (Wray & Newitz, 1997; Wray 2007) ou “lixo branco”. Uma parcela social formada por brancos pobres, sem herança cultural e sem capital, limitados de integrar plenamente a sociedade e os privilégios da branquitude, apesar da marca de sua pele. O grupo se encontra em uma posição peculiar dentro do sistema como um todo. Seu privilégio e opressão relativos os coloca como participante de posições sociais de interesses antagônicos, seja pela raça, seja pela classe.

Memmi (2008) se propôs a discutir esse branco inapto ou “não-sujeito”, que chama de “colono branco” ou “branco colonizado”, e seus princípios servem para melhor explicar os processos de estratificação da identidade racial branca. O autor reconhece que grupos brancos excluídos da classe dominante e colonial seriam também oprimidos pelo sistema imperialista, ainda que de maneira distinta de pessoas não-brancas.

O autor argumenta que apesar desses brancos colonizados buscarem uma identificação para com seus colonizadores através da raça, eles permanecem relegados a uma situação complexa, na qual “[...] oscilam entre uma sensação de superioridade relativa e a consciência de sua posição subordinada” (Memmi, 2008, p. 69).

Colocação que não exige a população branca de praticar o racismo ou de se beneficiar do racismo estrutural. Como proposto por Dubois (1935, p 700), que ao analisar a vida de trabalhadores brancos nos Estados Unidos, chegou à conclusão que para além do valor monetário de seus salários, estes se beneficiavam também de sua herança racial em comparação a seus companheiros negros, mesmo que de maneiras sutis. Uma gratificação pela cor de sua pele, que garantia sua liberdade e seus direitos, muitas vezes negados à população não-branca.

No entanto, Memmi afirma que esses privilégios não passariam de migalhas (Memmi, 1957), representando pouco poder de ação, ou de modificação, dentro sistema como um todo. O autor explica ao escrever: "O branco colonizado não tem a possibilidade de pôr em causa o sistema, mas sim de imitar seus valores, de ajustar-se ao seu modelo, de servir como instrumento da colonização" (Memmi, 2008, p. 26)

O “branco ideal” da branquitude é entendido como “superior” tanto a grupos não-brancos como às pessoas fenotipicamente brancas que não se enquadram em sua definição. Para ter o poder de “pôr em causa o sistema” é preciso ser o branco “adequado”, o descrito pela branquitude enquanto sujeito.

Essa estrutura prevê, paradoxalmente, o fenótipo como um fator determinante para a ideação de raça branca e, no entanto, insuficiente por si só. Integra-la amplamente compreende ser considerado parte de uma camada social, racial e cultural, uma casta (Wilkerson, 2021) e para isso, uma série de outros requisitos tem de ser atendidos (Fernández, 2020).

Branquitude deve então ser entendida como uma categoria racial inventada e conscientemente forjada para integrar vários grupos étnicos europeus e formar uma aliança racial politizada entre pessoas unidas pela raça e divididas pela distribuição desigual de riqueza (Spanierman, Garriet & Clark, 2013, p. 397, tradução nossa).

Assim sendo, os fatores de pertencimento se modificam no decorrer do tempo e de seu contexto global, tornando branquitude um conceito de definição efêmera. “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” (Marx & Engels, 2007, p 47). Em determinados momentos históricos, quem se enquadra na definição de branquitude varia drasticamente.

Para branquitude estadunidense por exemplo, a cultura costumava ser de maneira geral tão importante quanto a brancura. A racialização de pessoas fenotipicamente brancas não só nos Estados Unidos, mas também na Europa, ocorreu devido a essa perspectiva. Irlandeses foram colonizados por Ingleses no século XIX e sofreram discriminação racial nos estados unidos durante o início de século XX (Arsi, 2012; Eagean, 2001). Italianos foram discriminados como não brancos durante esse mesmo período (LaGumina, 1999; LaGumina, 2018) e judeus, mesmo que fenotipicamente brancos, foram e continuam a ser racializados historicamente pela sua fé, ascendência e herança cultural (Quinley & Glock, 1979; Sarna, 1981; Dinnerstein, 1994). Nesses casos e em outros mais, observa-se como a brancura não foi capaz de protegê-los da marginalização e da racialização. Portanto, eles não integravam a branquitude pois sua posição cultural não o permitia. Não operavam a dominação em larga escala, pois não eram sujeitos para isso.

Um desafio a ser enfrentado em pesquisas sobre branquitude e identidade branca é o fato de que a definição desse branco “ideal” proposto pela branquitude também carece de uma definição única, uma vez que não há um consenso entre diferentes países a seu respeito. Para o Brasil contemporâneo, por exemplo, em um cenário de miscigenação ampla, o fenótipo branco basta, sendo sua ascendência cultural pouco significativa. A branquitude brasileira apresenta o fenótipo como a única fronteira para a branquitude.

“Isto dá para o Brasil uma condição ligada à branquitude diferente da de outros países, pois aqui é branca qualquer pessoa com feição branca, mesmo que sua ascendência esteja muito longe dos colonizadores brancos brasileiros” (Schucman, 2014, p. 88).

No entanto, no cenário internacional, a branquitude brasileira também sofre com a racialização, sendo categorizada como latino-americana, e alocada ao mesmo grupo racial que inclui pardos e negros retintos de mesma origem. De fato, quando viajam, recebem privilégios por seu fenótipo e no entanto, sentem o julgo da opressão racial, muitos pela primeira vez.

Se trata de uma discussão que se encontra na tênue definição do branco privilegiado pelo sistema e que, contudo, é também oprimido, tolhido por ele, por não ser o branco certo. Um branco ideal demarcado por uma perspectiva sociocultural.

Assim se encontram como “[...] dominadores e colonizados ao mesmo tempo, a despeito da ‘raça’”(Memmi, 2008, p. 26). Ocupando diferentes posições em diferentes contextos.

Reitera-se que ser branco é critério de participação, mas não é o bastante para assimilação à branquitude. Os brancos não sujeitos são relegados a casta oscilante do “branco colonizado” de Memmi (2008), alternando entre oprimidos e opressores conforme atravessam o emaranhado do tecido social.

É possível que seja nessa dicotomia entre ser branco e não integrar a branquitude, onde encontramos a raiz para o crescente interesse de jovens por ideologias de extrema direita e de supremacia branca durante o século XXI. É também através da compreensão desse processo que podemos pensar sobre os motivos por trás da preservação da identidade branca que os descendentes de confederados defendem no Brasil.

A celebração contínua dessa cultura reflete um apego duradouro a identidade branca sulista e os seus símbolos, funcionam como uma declaração de compromisso com

essa perspectiva (Domby, 2020). Têm uma função significativa na preservação dessa identidade branca baseada em uma visão fantasiosa de um passado racialmente segregado e frequentemente refletida no reconto seletivo da história real (Talbert & Mizell, 2021).

No caso brasileiro, parece tratar-se de um fenômeno ainda mais peculiar do que nos Estados Unidos, pois parece transplantar os símbolos da branquitude regional de uma outra nação para o meio das complexas relações raciais do cenário brasileiro. Ainda que se identifiquem com a herança histórica de seus antepassados, os confederados brasileiros são inevitavelmente interpelados pelas características que constituem o conceito de branquitude nacional.

Contudo, somente ao compreender as peculiaridades da estrutura de branquitude e identidade branca do contexto histórico da confederação que conseguimos analisar a famosa festa confederada do grupo de São Paulo.

Acima de tudo, a celebração tem a função de corroborar a identidade branca dessa comunidade, sua noção de branquitude que é intimamente atrelada e dependente da cultura de seus antepassados. É na manutenção de suas celebrações que se reflete como esses indivíduos se enxergam através da cultura de seus ancestrais e somente quando abraçados aos símbolos de suas tradições, encontram-se alinhados com a narrativa confederada de o que significa ser branco.

Se hoje essa preservação cultural e racial parece tomar forma principalmente através de suas celebrações, durante o século XIX e na maior parte do século XX, os confederados brasileiros optavam por conservar sua identidade branca através do isolamento (Hoge, 1979).

Durante anos, os colonos mantiveram-se isolados, e a Sra. Jones lembrou que era considerado uma “desgraça” casar fora do grupo. “Mesmo quando me casei”, disse ela, “minha mãe e meu pai disseram que estavam felizes por eu estar me casando com alguém da mesma espécie” (Hoge, 1979, p .55, tradução nossa).

De acordo com Harter (1985), que acompanhou essa comunidade durante décadas em sua obra “A Colônia Perdida dos Confederados”, afirma que esse isolamento aconteceu devido a um senso de identidade. Durante anos, mesmo em terras brasileiras, esses imigrantes ainda se enxergavam como confederados e não como estadunidenses, e muito menos como brasileiros. Falavam inglês com sotaque sulista em suas casas,

reiniciaram suas plantações de algodão na região e a primeira geração de confederados imigrantes retomou o uso de mão de obra escrava (Harter, 1985).

Durante muito tempo evitaram integrar-se ao meio da branquitude brasileira, receosos da degeneração de sua raça branca. Assim, casavam-se com outros membros da própria comunidade e por anos abominavam a possibilidade da miscigenação. Harter (1985) afirma que a capacidade de os confederados tolerarem outras raças, foi desenvolvida com o passar do tempo no Brasil. “[...] uma das mudanças mais evidentes nos Confederados da minha juventude era sua crença na tolerância entre as raças. Isso eles haviam adquirido dos brasileiros” (Harter, 1985, p.23).

Ao longo da história estadunidense, a branquitude sulista foi apoiada e mantida pela cultura remanescente da confederação e a preservação dos símbolos confederados, em particular a perseverança de sua bandeira como símbolo identitário, desempenha um papel político muito forte na contemporaneidade (Wiener & Richter, 2008).

A bandeira serve como um elo entre a defesa da supremacia racial e a preservação da cultura sulista estadunidense. Ideias que estavam enraizadas em sua estrutura social e que serviram de justificativa para a escravização e desumanização de pessoas negras (O’connel, 2020).

A bandeira confederada é utilizada como tática de recrutamento e intimidação. O ato de hastear a bandeira serve como um apelo para que os apoiadores de sua causa forjada se unam e funciona como um lembrete material da opressão passada, e da ameaça atual, para intimidar e amedrontar diferentes grupos (Brasher, 2021).

É uma representação material da crença da supremacia branca e funciona como um ponto de encontro para diversos grupos supremacistas, denotando concordância com essas visões radicais, assim como um desejo de defender sua “causa perdida”. Essa nostalgia por uma era supostamente dourada de poder branco e homogeneidade cultural motiva elementos da extrema direita e alimenta seu desejo de proteger uma percepção de branquitude que eles acreditam estar em perigo (Lantz & Malcom, 2022).

No discurso de seus defensores, a situação da escravidão e da servidão racial na confederação é frequentemente minimizada ou negada, em perspectivas revisionistas da história. Reescrevem o passado fazendo com que sua guerra pareça o fruto de uma causa nobre e incompreendida.

Essa produção de um falso passado é uma característica muito comum entre movimentos de extrema direita e de ideologias fascistas, algo que certamente facilitou a assimilação da simbologia confederada por essa parcela política. Nos dias de hoje, após os eventos de Dylann Roof e outros mais, a confederação está intimamente atrelada a diferentes linhas da extrema direita, movimentos que também desejam reescrever a história em razão de justificar suas crenças e valores (Levi & Rothberd, 2018).

Grupos extremistas têm um histórico de apelar para a nostalgia das pessoas por um passado que consideram melhor e ideal, um passado mítico que apoia seu propósito ideológico e que distorce a realidade (Levi & Rothberd, 2018). Inculcem em seus seguidores um sentimento nostálgico por uma era de fantasia na qual enxergam uma sociedade organizada, poderosa e homogênea, um tempo de glória, durante o qual o país ou um grupo específico gozou de supremacia e santidade.

Ao se criar um passado falacioso, é também possível culpar pessoas, lugares ou coisas específicas pelo que consideram ser a deterioração da sociedade. Atribuem a aparente degeneração do poder e pureza da nação a grupos minoritários ou influências externas. Assim aumentam sua base de apoio e promovem o mito de que a nação poderia voltar à sua antiga grandeza, direcionando ressentimento e infelicidade para esses bodes expiatórios e espantalhos, controlando assim a memória pública e as narrativas históricas (Zamponi, 1998).

Essa distorção da memória contribui para a formação de uma identidade de grupo baseada em um sentimento particular, por vezes exclusivo, de pertencimento (Levi & Rothberd, 2018).

Curiosamente, essas narrativas distorcidas não resistiriam a pesquisas um pouco mais embasadas a respeito da realidade de seus antepassados, o que faz com que o controle sobre o acesso à informação se torne uma tática essencial dentro de ideologias de extrema direita. No caso da confederação, essa deturpação da realidade a respeito dos motivos para guerra é contrariada pelas palavras dos próprios confederados. Como as de Brown (1860), Senador do Mississippi, que afirmou:

Senhor Presidente, parece-me que os senadores do Norte ignoram com mais pertinência o ponto principal em questão entre as duas seções da nossa Confederação. Afirmamos que existe propriedade nos escravos e eles negam isso. Até que resolvamos, de alguma forma, esse ponto de controvérsia, é inútil falar em ir mais longe (Brown, 1960, p 201).

Pensamento ainda melhor encapsulado por Rector (1861), que na época era governador do Arkansas, ao dizer:

A extensão da escravidão é o ponto vital de toda a controvérsia entre o Norte e o Sul ...Emendas à constituição federal são sugeridas por alguns como uma panaceia para todos os males que nos afligem. Esse instrumento é amplamente suficiente como está agora, para a proteção dos direitos do Sul, se ao menos fosse aplicado. O Sul quer evidências práticas de boa-fé do Norte, não meros acordos e compromissos em papel. Eles acreditam que a escravidão é um pecado, nós não, e aí está o problema (Rector, 1861, p.44, tradução nossa).

O fato é que existe uma estreita ligação entre a branquitude e a cultura confederada, sua bandeira age como uma representação de uma identidade racial e cultural baseada na escravização de povos africanos. A análise da preservação dessa cultura, representada em especial por seus símbolos, revela um passado complicado de crenças raciais ultrapassadas. Um exame do simbolismo referente a importância cultural e sociopolítica da bandeira confederada, assim como alguns de outros expoentes dessa cultura, demonstra uma clara associação entre essa discussão e o tema do racismo e branquitude.

O próximo capítulo dará início a uma análise histórica aprofundada a respeito da simbologia confederada, em especial da bandeira confederada através da história, rastreando suas origens desde a época da Guerra Civil Americana até a contemporaneidade e demonstrando como esse material foi celebrado e preservado a partir do instante de sua criação como um estandarte da Branquitude sulista dos Estados Unidos.

4- Branquitude e confederação através dos séculos

4.1 – Século XIX: As bandeiras confederadas

Nossos homens morreram como heróis. Às vezes penso que certamente nossos bravos homens não morreram em vão. É verdade, nossa causa está perdida, mas um povo que amou aqueles bravos e nobres heróis deve sempre valorizar sua memória como homens que morreram por eles. Derramei uma lágrima pela memória deles. Eles deram tudo de si pelo país (Watkins, 1882).

Ao declarar sua independência do Norte, dando início ao conflito separatista em favor da conservação da escravidão africana em seu território, uma das primeiras instituições estabelecidas pelo governo provisório confederado em 1961 foi o “Comitê da bandeira e do selo”. Durante o seu breve período de existência enquanto estado independente, os Estados confederados da América passaram por três diferentes bandeiras nacionais oficiais. Uma quarta conhecida como bandeira de batalha foi adotada não-oficialmente pelas forças armadas sulistas durante a guerra (Coski, 2006).

A primeira bandeira confederada oficial, conhecida como “Stars and Bars”, é creditada a Nicola Marshall, artista prussiano-estadunidense até então conhecido por seu trabalho como pintor de retratos. Mais tarde, o artista seria responsável também pelo design dos uniformes do exército confederado, organização da qual ele mesmo fez parte durante a guerra civil americana (Cannon, 1994).

Comprizada de um formato retangular, a bandeira apresenta três barras, duas vermelhas e uma branca. Um quadrado azul estampa o canto superior esquerdo e nele se encontram um círculo de estrelas brancas, inicialmente, sete. A bandeira chegou a passar por mais outras três iterações no decorrer de dois anos, nas quais o número de estrelas brancas aumentava progressivamente conforme os estados sulistas abandonavam a União dos Estados Unidos e juntavam-se aos Estados Confederados da América. Permanecendo como bandeira nacional até 1863, ganhou versões com sete, nove, onze e treze (Cannon, 1994).



(Figura 2/ “Stars and Bars”, 1863)

Embora sua semelhança com a bandeira estadunidense tenha sido um ponto apoiado por parte do povo sulista e criticado por outra parte (Bonner, 2018), essa mesma característica foi o motivo de sua substituição em 1863. A razão era que no meio do fervor da batalha era fácil confundir as bandeiras confederadas com a bandeira americana, tornando trabalhosa a distinção entre exércitos aliados e exércitos inimigos (Cannon, 1994).

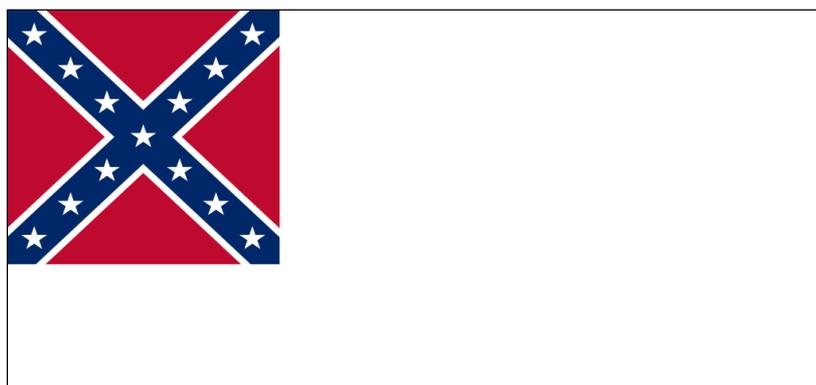
A segunda bandeira oficial confederada foi criada a pedido do povo sulista, já nesse ponto enamorados pela “bandeira de batalha” - logo, devemos falar desta primeiramente. A bandeira de batalha havia sido criada por William Porches Miles, presidente do “Comitê da bandeira e do selo” - isso ainda em 1861. Embora não adotada como bandeira nacional, foi utilizada por Robert E. Lee como símbolo de seu exército na Virginia, ato que consagrou o símbolo no imaginário confederado, popularizando-o por todas as forças armadas sulistas (Brown, 2015).

É definida por um quadrado vermelho com uma cruz latina de fundo azul e linhas brancas emoldurando treze estrelas brancas, que representavam os estados confederados dos Estados Unidos. Miles foi inspirado por outras bandeiras separatistas da época e sua própria bandeira passou por algumas iterações dessa mesma fórmula, sofrendo alterações em cor e formato, antes de chegar a “Battle flag” que conhecemos (Coski, 2006).

A bandeira de batalha era tão memorável para a identidade sulista que serviu de ponto de destaque na segunda bandeira confederada oficial, ilustrando o canto superior direito de um retângulo branco. Conhecida como “Stainless banner”, e de autoria disputada, teve uma recepção satisfatória para com o povo sulista e permaneceu como bandeira oficial até 1865 (Cannon, 1994).



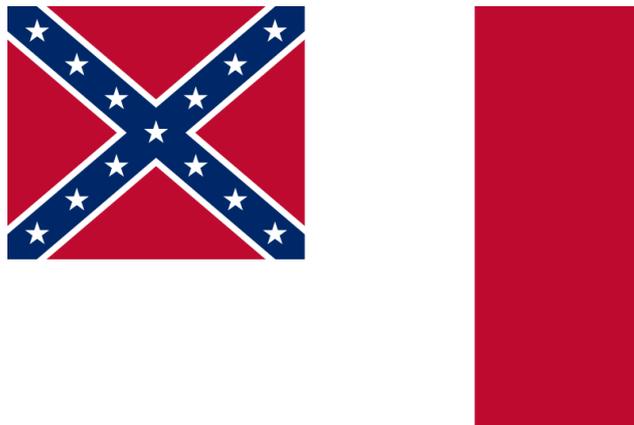
(Figura 3/Battle flag 1865)



(Figura 4/Stainless Banner, 1863)

Como símbolo da presença nacional contra os soldados do Sul durante os conflitos militares, a “bandeira de batalha” ganhou grande popularidade por toda a região durante os anos de 1861 e 1865, se tornando rapidamente um símbolo cultural para o povo sulista. Sua popularidade foi tanta que se tornou o principal símbolo para essa cultura a partir do século XX, hoje sendo um sinônimo para o termo “bandeira confederada” (Coski, 2006).

A terceira e última bandeira nacional confederada, conhecida como “Blood-stained banner”, foi uma modificação da segunda bandeira, seguindo um pedido da população confederada. O argumento colocado era que a bandeira era “branca demais” e como forma de remediar esse problema, uma coluna vermelha foi acrescentada ao lado direito. Seu tempo de duração como símbolo nacional foi curto. Oficializada em março de 1865, foi erguida sobre o Sul por pouco mais de um mês antes do fim da guerra civil estadunidense e a dissolução da confederação em abril daquele mesmo ano.



(Figura 5/Blood-Stained Banner, 1865)

Para além dessas produções culturais, verdadeiramente a última “bandeira” erguida pelo exército confederado não passou de uma toalha branca fixada a um cabo de madeira, símbolo que ergueram para declarar sua rendição as forças do Norte e marcando o fim da guerra. A última bandeira com um significado oficial para a confederação foi o símbolo máximo de sua derrota (Keats, 2019).

Ao fim da guerra e início do período de reconstrução, a “battle flag” ganhou uma popularidade ainda maior, permanecendo como um símbolo de herança sulista em geral (Coski, 2006), ao mesmo tempo que representava os ideais da branquitude do sul estadunidense.

Naquele período, o uso de uma bandeira como símbolo de uma representação de supremacia branca não era de todo um conceito novo. Podemos argumentar que as bandeiras de países imperialistas fincadas em territórios colonizados operavam uma função semelhante, demonstrando em sua presença uma suposta superioridade do

colonizador sobre o colonizado, superioridade muitas vezes encapsulada em sua ideia de branquitude e “civilidade”.

Ainda assim, a bandeira confederada ou as bandeiras confederadas, representam um fenômeno histórico ímpar. Nunca um movimento separatista organizado ao redor da ideia de supremacia branca havia ganhado tanta força ao ponto de um país ser criado com o único propósito de preservar os direitos escravocratas de uma branquitude dominante.

No decorrer do século XIX a bandeira confederada continuou por anos como uma imagem presente por todo o sul estadunidense. Seu uso como símbolo de exaltação da raça branca, se manteve firme pelas décadas seguintes à guerra, aparecendo como marca importante de grupos que estavam dispostos a lutar por sua branquitude que temiam estar perdida junto com sua derrota na guerra.

O primeiro movimento da Klu Klux Klan teve origem ainda nesse período, em 1865, mesmo ano do fim da guerra civil estadunidense. Fundado por um ex-mercador de escravos, Nathan Bedford Forrest, o grupo contava com a participação de muitos veteranos confederados e tinha como objetivo derrubar o novo governo do período de reconstrução, impedindo a integração de negros livres no Sul (Archer, 1997).

A partir de 1867, a integração social de ex-escravos avançava significativamente, com pessoas negras vencendo eleições em governos sulistas e mesmo no congresso nacional. Foi em resposta a esse processo que a Klu Klux Klan começou sua campanha de violência e opressão por todos os estados sulistas, contra eleitores e eleitos negros.

Talvez o aspecto mais notório das atividades da KKK tenha sido a prática do linchamento, milhares de afro-americanos foram linchados e enforcados durante este período. Além disso, suas práticas também incluíam o ato de incendiar escolas, especialmente aquelas frequentadas por crianças afro-americanas (Archer, 1997).

O ato funcionava como uma forma de incutir medo e desencorajar alunos e professores de prosseguirem os estudos. Violência que fazia parte de um padrão mais amplo de terror que visava manter a supremacia branca e impedir que os afro-americanos alcançassem a igualdade social, econômica e política.

O Sul parecia o cenário perfeito para que os sentimentos nostálgicos de uma branquitude ameaçada culminassem em atos de violência contra o grupo que enxergavam como perigoso e inferior. A situação tornou-se periclitante por toda a região e essa

primeira onda de violência só veio a ter fim em 1871, quando um ato proposto pelo governo federal considerou a Klu Klux Klan como um grupo terrorista, permitindo o uso das forças armadas para dissolvê-lo temporariamente (Davis, 1984).

Embora oficialmente desfeito, os ideais defendidos pela Klan, e por grupos semelhantes a ela, permaneceram vivos na branquitude do país e dos estados confederados, erguendo orgulhosos sua bandeira sobre o solo derrotado na guerra civil. Eles continuaram lutando por um retorno ao seu passado escravista perdido. Ainda que presente no pós-guerra, a nostalgia sulista ganharia ainda mais combustível no século seguinte, durante o qual a confederação passaria de realidade falha e perdida de um passado recente, a um ideal irreal “perfeito” de sociedade de um passado distante.

Os confederados que imigraram para o hemisfério sul a partir de 1965 e se estabeleceram em terras brasileiras, viviam um cenário muito diferente de seus compatriotas. Recebendo apoio imperial e chegando a um país onde a escravidão ainda levaria décadas para ser abolida, retornaram a uma realidade à qual estavam bem acostumados e na qual sua brancura era uma marca característica e bem aceita de superioridade.

Durante o período de reconstrução, um livro de 1857 chamado “Brasil e os Brasileiros” escrito por Fletcher (1879), padre presbiteriano que havia passado cerca de vinte anos no Brasil, se tornou um objeto de alto interesse entre a população confederada. Reedições foram impressas nos anos de 1866, 1867 e 1868, e serviram para muitos da região como uma introdução ao país sobre o qual sabiam muito pouco. O livro serviu para amenizar as preocupações dos confederados derrotados a respeito das diferenças que encontrariam ao imigrarem para o Brasil, uma vez que os autores se esforçaram para demonstrar que as similaridades entre as nações eram maiores que suas diferenças. Isso pode ser observado na passagem em que se lê:

[...] poucos parecem ter conhecimento de que no distante hemisfério sul está uma monarquia constitucional estável, uma nação crescente, que ocupa um território de área maior do que os Estados Unidos, e que os descendentes de portugueses possuem a mesma posição relativa na América do Sul que os descendentes de ingleses na metade norte do novo mundo (Fletcher, 1879, tradução nossa).

O trecho reafirmou para os cidadãos sulistas uma série de coisas sobre o processo migratório ao novo país. Somado às promessas de Dom Pedro II, o livro ajudou aos

confederados a entenderem que sua suposta superioridade racial não seria questionada na nova nação. Se escolhessem imigrar, estariam de volta a mesma posição superior que acreditavam ter sido danificada pela derrota na guerra e pela perda de sua mão de obra escrava.

Assim, um dos grandes líderes do movimento imigratório de confederados no Brasil foi William Norris, senador do Alabama. Junto ao seu irmão em dezembro de 1865, o homem esteve à frente de um grande grupo de confederados que estabeleceram a cidade de Americana e Santa Bárbara D'Oeste no Estado de São Paulo, cenário da festa confederada que ocorre até os dias de hoje (Hopperstad, 1963).

Além de retomar o uso de mão de obra escrava e dar início a plantações de algodão na região, Norris também se tornou congressista imperial do Estado de São Paulo e mais tarde, coronel da guarda nacional. O homem só veio a falecer em 1893, alguns anos após a abolição da escravidão no Brasil, logo, a imigração garantiu a ele uma vida inteira baseada em privilégios de uma branquitude calcada na exploração, opressão e escravização de pessoas negras. Além de Norris, muitos dos imigrantes confederados, se encontraram em uma situação financeira muito melhor no Brasil do que aquela que possuíam nos Estados Unidos ainda no período pré-guerra e se tornaram aqui, pela primeira vez, proprietários de escravos (Dawsey & Dawsey, 1998).

Em termos religiosos, esse grupo trouxe consigo também sua fé particular que se distinguia do catolicismo predominante no país, sua própria linha de cristianismo protestante na qual se basearam para estabelecer em 1871 a primeira igreja Batista do Brasil na cidade de Santa Bárbara D'Oeste (Weaver, 2021). Como já vimos, devido ao WASP, sua religiosidade é um fator importantíssimo para garantir a segurança da identidade branca desses sulistas, logo, foi um fator que teve de ser rapidamente remediado.

Um dos monumentos mais importantes tanto para os confederados brasileiros da época e quanto para os contemporâneos advém de sua necessidade religiosa. Naquele período, o cemitério municipal de Santa Bárbara D'Oeste era propriedade da igreja católica que permitia apenas o enterro de católicos no local. Por isso, em 1867, o Coronel Oliver deu início a um cemitério familiar em sua propriedade e mais tarde o expandiu para que outros confederados pudessem enterrar seus entes queridos (Dawsey, 1998). É

nesse mesmo espaço em que atualmente ocorre a festa confederada anual de Santa Bárbara D'Oeste.

Por mais de vinte anos os confederados ocuparam as terras do Brasil na plácida retomada de seus hábitos pré-guerra civil, até que o cenário político se alterou. Semelhante ao que fizeram em seu país de origem, quando o discurso abolicionista começou a ganhar força, os confederados demonstraram novamente ser uma força agressiva contra a libertação dos escravos. Um dos eventos mais marcantes de sua luta contra a abolição no Brasil pode ser considerado o assassinato de Joaquim Firmino da Cunha (Alonzo, 2015).

Cunha era delegado da província de São Paulo desde 1885 e ocupou o cargo até a sua morte no dia 11 de fevereiro de 1888. O homem se tornou um alvo entre os diferentes fazendeiros do interior da região devido a sua recusa em perseguir e prender escravizados que fugiam de seus senhores, atividade que na época cabia à força policial. Além disso, Cunha costumava ajudar os fugitivos em segredo, chegando a abrigar alguns em sua própria casa (Alonzo, 2015).



(Figura 6/ Joaquim Firmino da Cunha – Mota, 2020)

O assassinato de Joaquim Firmino da Cunha foi um linchamento efetuado por cerca de trezentos indivíduos, liderados por James Hankis Warne e John Jackson Klink,

ex-soldados do exército confederado (Alonzo, 2015). Aliás, esses “dois ex-combatentes da Guerra Civil Americana trouxeram consigo a técnica de esfolar adversários” (Alonzo, 2015, p. 182) e lideraram as forças da região, instigando fazendeiros escravocratas a adotarem o ato do linchamento contra escravos fugitivos e contra abolicionistas.

Após a abolição da escravidão no Brasil em 1888, enfrentando novamente a perda de um estilo de vida ao qual estavam habituados, dessa vez sem os horrores da guerra, a região deixou de se especializar na produção de algodão e iniciou a produção açucareira e têxtil, beneficiados pelo advento da industrialização. Se o terror generalizado foi a norma estabelecida pela Klu Klux Klan e por grupos semelhantes durante o pós-abolição nos Estados Unidos, no Brasil a situação foi diferente.

Na falta de um grupo supremacista para exercer violentamente os desejos da branquitude, a população negra e livre foi marginalizada pelo governo, rechaçada de centros urbanos e se tornaram vítimas de um racismo intenso e generalizado, sem nenhum tipo de tentativa de reparação, como a feita inicialmente pelo governo estadunidense (Rio & Mattos, 2004). A violência direta e terrorista gerada no pós-abolição estadunidense contra a população negra se colocou quase que em paralelo ao descaso e abandono promovido no Brasil.

Em um certo ponto, ao invés da segregação ampla praticada nos Estados Unidos, o apagamento dos negros através da miscigenação foi o discurso que começou a ser promovido no século XIX do Brasil, discurso que ganhou mais força durante a primeira metade do século XX. No que tange à bandeira confederada, ela esteve presente durante todo o processo imigratório e de estabelecimento norte-americano no território brasileiro ao final do século XIX.

Erguia-se como um símbolo identitário de orgulho nacionalista branco que elevava a ideologia guia do povo confederado, ideologia que os havia levado a guerra e que por fim motivara também sua imigração, como um retorno a ela. Esteve presente em monumentos e lugares históricos, como no caso do Campo Cemitério no Brasil, e da sua inclusão como parte da bandeira do Estado do Mississippi em 1894.

Ainda assim, a bandeira confederada perdeu força ativa política por alguns anos durante o pós-guerra. Ao menos nos Estados Unidos, essa tendência parece ter ocorrido devido a simbólica vitória da Klu Klux Klan contra a população negra. Ainda que oficialmente desfeito, o grupo nunca cessou seus ataques, diminuindo-os apenas após a

reversão de uma série de direitos e benefícios que haviam sido concedidos a cidadãos negros por todos o Sul (Wade, 1998).

Após a resistência da KKK como defensora dos interesses da branquitude sulista, boa parte das propriedades e quantias monetárias em um primeiro momento utilizadas como forma de reparação a antigos escravizados, foram confiscadas pelo Estado e o governo do pós-guerra ressarciu a cidadãos brancos o valor de suas propriedades que haviam sido vendidas a pessoas negras.

A partir de 1871, as leis de segregação racial começaram a ser propostas e promulgadas por todo o Sul. Logo após o ato abolicionista, essas leis eram inicialmente vistas como inconstitucionais e encontravam reprimendas do governo federal. Contudo, eram enxergadas como “regras não escritas”; na prática valiam. Se a população negra não as seguisse, a Klu Klux Klan estava presente para forçá-las. A formalização dessas leis, que mais tarde ficariam conhecidas como “Leis de Jim Crow” nomeadas em homenagem a um personagem racista de apresentações de teatro da época, só começou em 1877, quando o governo federal decidiu parar de intervir nos estados sulistas (Edis, 2019).

Ainda que a batalha de secessão estivesse perdida, naquele mesmo século, a branquitude confederada venceria a guerra. Estavam sem trabalhadores escravizados, mas em poucos anos os estados sulistas haviam retornado o máximo possível aos padrões raciais aos quais estavam acostumados e tiveram sua identidade branca, junto a suposta superioridade atrelada a ela, deferida pelo governo federal contra o qual guerrearam décadas antes (Packard, 2002).

Uma vez que a bandeira confederada representava um símbolo de guerra e de um movimento separatista de uma nação que carregava em seu imaginário todo um aparato ideológico de branquitude, a partir da promulgação das leis de Jim Crow, esse símbolo não era mais tão necessário politicamente. Bastava serem sulistas brancos.

4.2 – Século XX: De 1900 a 1940 - Idealismo e opressão

Não posso acreditar no que você diz, porque vejo o que você faz
(Baldwin, 1966).

Ao relatar a fala de um cidadão da burguesia do início século XX, o ex-presidente estadunidense Theodore Roosevelt parecia impressionado por toda a estrutura das relações raciais que operavam no Brasil durante aquele período. De volta ao seu país, ele escreve um artigo intitulado “Brasil e o negro” onde discute as semelhanças e diferenças entre as duas nações, principalmente as que tratavam da maneira como os países lidavam com o grupo que entendiam como um problema:

“É claro, a presença do negro é o verdadeiro problema, e um problema muito sério tanto em seu país, os Estados Unidos, quanto no meu, o Brasil. A escravidão era um método intolerável de solucionar o problema e tinha de ser abolida. Mas o problema em si permaneceu na presença do negro” (Roosevelt, 1914, p. 410, tradução nossa).

Naquele período, a segregação já era norma no Sul dos Estados Unidos, região sob as leis de Jim Crow, e a separação pública entre indivíduos brancos e a negros era um comportamento não só aceitável socialmente, como legalmente instituído. De acordo com Roosevelt (1914), o Brasil operava sobre outra lógica, promovendo uma chamada “absorção do negro”. O país acreditava que através da miscigenação daria fim à raça negra, que no futuro não passaria de uma porcentagem mínima de sangue negro em cidadãos fenotipicamente brancos.

A distinção entre os métodos adotados pelos dois países parte desse motivo, uma vez que os Estados Unidos subscreviam a ideologia dominante, de que a miscigenação “enfraqueceria a raça branca” (Del Cont, 2008). No Brasil, nossos teóricos propunham uma perspectiva diferente. A ideologia da miscigenação como “solução” para o “problema” da raça negra é uma produção original brasileira, que se contrapunha aos preceitos da antropologia e eugenia que imperava durante o século XIX e início do século XX.

Maia & Zamora (2018) explicam que ao final do século XIX o cenário brasileiro se expandia em teorias e produções que buscavam, não só explicar as supostas distinções

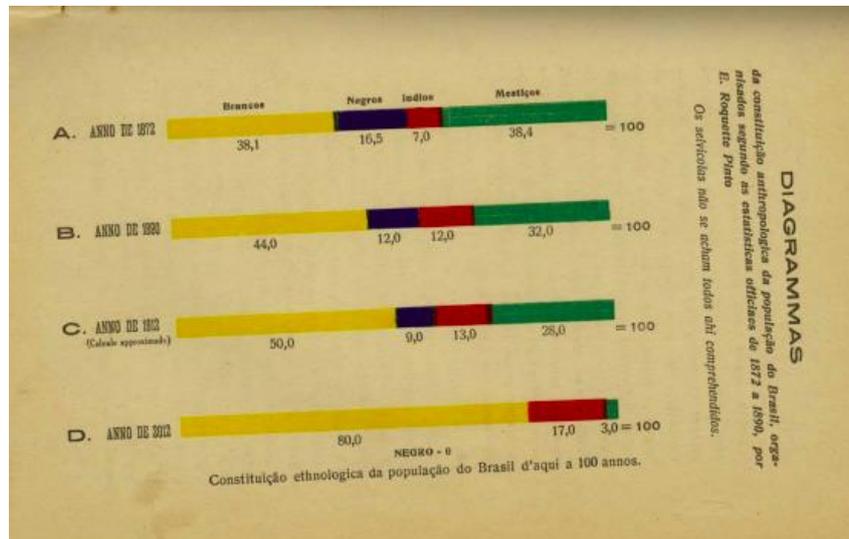
entre as raças por vias do “racismo científico”, mas também tinham a premissa de garantir o domínio da supremacia branca sobre outras identidades raciais na nação. Assim, acima de tudo, Lacerda acreditava “que o objetivo da imigração e da seleção sexual era acabar com a raça negra, pois o mestiço seria o meio do caminho” (Maia & Zamora, 2018, p. 280).

O princípio da ideologia da miscigenação é consolidado formalmente no Brasil através dos estudos eugênicos de João Batista de Lacerda (1911). Em 1911, Lacerda é enviado pelo governo brasileiro para representar o país no Congresso Internacional das Raças, na Inglaterra, evento no qual apresenta seu trabalho intitulado “Os mestiços do Brasil” (Souza & Santos, 2012).

É nesse trabalho que identificamos pela primeira vez a premissa de que a miscigenação levaria ao branqueamento da raça negra, ainda que os mestiços preservassem certas características endógenas dela, como a “preguiça” ou uma dúvida moralidade (Schwarcz, 2011). Sobre os mestiços, Lacerda diz o seguinte em sua apresentação:

Depois do que acabamos de afirmar, vê-se bem que, contrariamente à opinião de diversos escritores, o cruzamento da raça negra com a raça branca não resulta, em geral, em produtos de uma intelectualidade inferior. E, se esses mesmos produtos não podem rivalizar em outras qualidades com as raças mais fortes do tronco ariano; se, como estas últimas, elas não têm um instinto de civilização muito acabado, não restam dúvidas de que não se pode mais colocar esses mestiços no nível de raças realmente inferiores: que eles são física e intelectualmente bem superiores aos negros, que entraram como elemento étnico de sua formação (Lacerda, 1911, p. 6).

Todo seu trabalho tinha como propósito apresentar a ideia de que o Brasil estaria “moralmente” superior a países de maioria negra e que no futuro, esse processo acabaria com a raça negra do país como um todo. Ideologia demonstrada no seguinte gráfico criado por Lacerda para demonstrar sua perspectiva a respeito da situação futura do Brasil em cerca de um século:



(Figura 7/ Perspectiva racial da população brasileiro para o ano de 2013: Brancos 80%, Índios 17%, Mestiços 3%, Negros 0%)

Embora a miscigenação fosse o método promovido no cenário brasileiro, os ex-confederados imigrados pareciam querer replicar a prática de seus semelhantes para preservar sua percepção de branquitude, optando pela (auto) segregação. Uma vez que não podiam legalmente instituí-la, isolaram-se em sua própria comunidade, casando-se entre si e utilizando o uso da língua inglesa diariamente. (Hoge, 1979).

Esse isolamento refletia um bem marcado desejo por preservar uma forma de identidade branca que destoava em sua estrutura daquela promovida no cenário nacional. Reclusos em sua comunidade de imigrantes, essa identidade encontrou seu próprio espaço em terras brasileiras.

Ainda assim, o presidente Roosevelt debate em seu artigo, qual dos dois métodos seria, afinal das contas, mais eficaz em lidar com a população negra (Roosevelt, 1914). Em ambos os países parecia simplesmente natural acreditar que pessoas negras são uma mácula social e que é necessária uma solução para contê-la. É somente a natureza dessa solução que é posta em deliberação.

A ideologia encapsulada por Roosevelt e pelas falas da figura da burguesia brasileira no artigo, reflete todo um conjunto de crenças raciais enraizadas na cultura de ambos os países após centenas de anos do sistema escravocrata. Mesmo no período pós-abolição, o ideal máximo utilizado para justificar sua prática no passado foi mantido como base para a cultura estadunidense e a brasileira durante as décadas do início do século XX devido à estrutura preservada pela branquitude. As duas nações haviam sido embaladas por uma ideologia fundadora de supremacia branca desde a colonização europeia das américas e a abolição pareceu apenas um percalço em seu sistema de opressão.

O retorno da cultura confederada e o uso de sua bandeira durante a primeira metade do século XX, ocorreu em circunstâncias distintas daquelas que a produziram no século anterior, dotada de menos sentimentos separatistas. Pois, ainda que a Confederação estivesse dissolvida e reintegrada aos Estados Unidos, a branquitude do sul do país se via em uma posição de superioridade racial confortável para com sua visão de mundo.

A segregação racial era absoluta em espaços públicos e variadas normas não escritas que ditavam o comportamento da população negra sulista, complementavam as “leis de Jim Crow” oficiais. Além disso, uma parte dos negros livres e de seus descendentes haviam permanecido nas plantações, em situações semelhantes à de quando eram escravizados (Edis, 2019).

De diferentes formas, o cenário sulista parecia pouco alterado, se não pelos avanços tecnológicos e mudanças na moda que vieram com o tempo. A sociedade ainda operava sob um funcionamento muito familiar para branquitude da região.

Ainda assim, o domínio total e completo de seus ex-escravos havia sido perdido, e essa ferida na noção sulista de identidade branca, não desapareceu. Latente, propiciou a criação do chamado mito da “causa perdida”, conceito muito difundido a respeito da guerra civil desde então (Anderson, 2005). Nesse momento se passou a deturpar o que foi o processo escravocrata, com sulistas brancos fantasiando-o como um sistema benevolente no qual os escravos eram bem tratados pelos mestres. Assim, a segregação racial era vista por eles como uma prática necessária, mas não como a mais ideal.

Fora do cenário de guerra e já passados os anos lamuriosos do período de reconstrução, a confederação e a época que a antecedeu passaram a ser “idealizados” e “romantizados” pelos descendentes das antigas famílias escravocratas, que sofriam a

perda de heranças e “propriedades” que seriam suas, tivessem seus antepassados vencido a guerra (Anderson, 2005).

A romantização do período Antebellum foi fortíssima durante a primeira metade do século XX, sentimento que gerou uma série de expoentes através da arte, que buscavam exaltar o passado e utilizá-lo como modelo para o presente. Podemos argumentar que é nessa romantização, nessa primeira onda de idealização do período confederado e do tempo que o antecedeu, onde encontramos a semente dos chamados de Neoconfederados, os defensores extremistas contemporâneos da confederação.

É nesse momento que a narrativa a respeito da guerra civil e da época progressiva, ganha uma série de argumentos sem materialidade para cultivar a ideia da supremacia branca consumada no sacrifício da vida dos soldados que lutaram pela criação de uma pátria independente em que negros são escravos e brancos são senhores. Toda essa nostalgia branca do início do século XX eclodiu em obras de arte de diferentes tipos, que se tornaram incrivelmente populares não só nos Estados Unidos como no mundo. Obras que davam voz ao sentimentalismo da branquitude sulista e louvaram seu “passado heroico”.

O primeiro grande exemplo é o livro “O homem do Clã: Um romance histórico da Klu Klux Klan”, história que se propôs a exaltar a organização como um grupo salvador da pátria, lutando pelo direito dos estados sulistas e demonizar a figura dos negros, representando-os como malévolos e violentos. O romance, lançado em 1905 por Thomas Dixon Jr., foi um grande sucesso literário. Embora fosse controverso, estabelecendo-se como um *best-seller* da época. Foi tão significativo o impacto da obra, que Dixon chegou a ser convidado a se tornar um membro da organização, oferta que o autor recusou alegando não concordar com os métodos do grupo (Silber, Nina et al., 2007).

Por si só responsável por dar início ao processo de saudosismo pela confederação na arte durante o século XX, seu impacto maior veio através de sua adaptação para o cinema. Com o título de “O nascimento de uma nação”, o longa-metragem de 1915, dirigido por D. W. Griffith, foi um marco para a indústria cinematográfica e para a história da KKK (Lehr, 2014). No filme, os personagens negros são retratados como preguiçosos, violentos e sexualmente agressivos, enquanto os personagens brancos são retratados como bravos defensores da civilização. A obra promove a ideia de que a Ku Klux Klan é necessária para restaurar a ordem e proteger a sociedade branca dos indivíduos negros.

O filme foi e é amplamente criticado por seu conteúdo racista, e muitos líderes e organizações de direitos civis protestaram contra ele ao longo dos anos. Alguns argumentaram que o longa desempenhou um grande papel na promoção de atitudes e estereótipos racistas, ajudando a legitimar a Klan e outras formas de supremacia branca. O que é ainda mais significativo, no entanto, é que o filme serviu de inspiração para a própria Klu Klux Klan (Parsons, 2015).

Na história, os personagens foram escritos se comportando de maneira que não condizia com a realidade até aquele momento, fruto da liberdade artística de seus produtores. O ato de queimar cruzes por exemplo, foi visto pela primeira vez nas telas dos cinemas, quando um personagem do filme o executa, simbologia nunca antes utilizada pela Klu Klux Klan em seu terrorismo (Lennard, 2015). Só após o grande sucesso do filme que essa prática se tornou um símbolo comum do grupo.

Outro grande exemplo de valor semiótico imensurável da obra, foi a vestimenta dos personagens. A característica roupa branca dotada de um chapéu pontiagudo que cobre o rosto dos membros, foi uma criação do figurinista do filme, Philip Goldstein. Até aquele momento, a Klu Klux Klan tinha como tradição vestir-se como fantasmas de soldados confederados, fantasia que as vezes era estilizada com o uso de um capuz pontiagudo. Em posse dessa informação, Goldstein se inspirou no design das roupas utilizadas por católicos durante a semana santa e padronizou um uniforme para o filme. Rapidamente, a indumentária foi adotada pela Klan na vida real (Lennard, 2015).



(Figura 8/ Iniciação na Klu Klux Klan, Mississippi, 1923)

Além disso, após o lançamento do filme, a Klan experimentou um ressurgimento de membros e de popularidade. A representação de seus membros como heróis lutando contra uma ameaça percebida à supremacia branca ajudou a criar um senso renovado de propósito e unidade entre seus membros (Lennard, 2015). O aumento da visibilidade e influência da Klan nos anos seguintes ao lançamento do filme levantou uma nova onda de violência e intimidação contra afro-americanos e outras minorias.

O filme também foi lançado no Brasil e distribuído pela Companhia Brasileira de Cinema, sendo amplamente divulgado e recebendo críticas positivas nos jornais brasileiros. A popularidade do filme no Brasil também gerou polêmicas, como em outras partes do mundo, a representação do filme de pessoas negras e sua glorificação da Ku Klux Klan gerou protestos e debates. Apesar das críticas, "O Nascimento de uma Nação" continuou sendo exibido no país por muitos anos.

As primeiras de seu gênero, "O homem da Klan" e sua adaptação, o "O nascimento de uma nação", não foram as últimas obras a se inspirarem no sentimentalismo da branquitude sulista pela confederação para dar base às suas histórias. Um dos mais importantes nomes na história do entretenimento estadunidense ainda seria lançado alguns anos depois.

Margaret Mitchel, autora do best-seller "E o vento levou", de 1936, tinha antepassados que lutaram na guerra de secessão ao lado dos confederados. A autora teve a inspiração para escrever o livro depois de ouvir as histórias de seu avô, que havia sido um veterano confederado na Guerra Civil e de outros parentes que ainda viviam no antigo casarão de "plantation" da família em Joanesburgo (Martin, 2003).

Em um determinado momento, Mitchell escreve sobre um passeio que fez com sua mãe quando tinha apenas seis anos de idade às ruínas das antigas casas de "plantation", e relata os sentimentos de sua mãe sobre aquele cenário:

"Ela falou sobre o mundo em que aquelas pessoas haviam vivido, um mundo tão seguro, e como ele havia explodido debaixo delas. E ela me disse que meu mundo também ia explodir debaixo de mim, algum dia, e que Deus me ajude se eu não tiver alguma arma para enfrentar o novo mundo" (Mitchell apud Felder, 1999, p. 158).

O lançamento de "E o Vento Levou" contribuiu para a normalização e perpetuação de estereótipos raciais prejudiciais, e seu impacto duradouro na cultura americana e nas

atitudes em relação à população negra não pode ser subestimado. A descrição da obra dos negros como subservientes, estúpidos e contentes com sua condição de escravos ajudou a perpetuar as crenças racistas que foram usadas para justificar a escravidão e a discriminação por séculos, promovendo o mito da “causa perdida” a outros patamares na nostalgia da branquitude sulista pelo passado esvaído.

A popularidade da adaptação para o cinema, a estabeleceu como uma das mais importantes produções artísticas da história dos Estados Unidos. Além do sucesso de público, sua popularidade garantiu com que conseguisse admiradores por todo o mundo e como veremos a seguir, foi uma das obras favoritas de figuras poderosas e importantes naquele mesmo século.

4.3 – Século XX: De 1940 a 1950 – Hitler e a Confederação

É uma maldição - não querer olhar para realidades nuas. Até a guerra, a vida nunca foi mais real para mim do que um show de sombras em uma cortina. E eu preferia assim. Não gosto que os contornos das coisas sejam muito nítidos. Eu gosto deles suavemente desfocados, um pouco nebulosos (Mitchell, 1936).

Se no século XXI, os limites que diferenciam grupos neonazistas e grupos neoconfederados são tênues, uma vez que seus símbolos ocupam lugares semelhantes de protesto e exaltação da supremacia branca, a relação entre o movimento fascista alemão e a herança escravocrata do sul estadunidense durante o século XX ainda é pouco comentada, apesar de ser evidente. Os nazistas tinham uma fascinação pelos Estados Unidos e pelo racismo institucionalizado que marcava o país (Whitman, 2018).

Quando em 1935 a Alemanha passava leis de discriminação contra o povo judeu, a lei de cidadania Reich e a lei de proteção do sangue alemão e da honra alemã, sua inspiração não foi outra do que a situação racial observada nos Estados Unidos (Grill & Jenkins, 1992). Whitman (2018) aponta que advogados nazistas estudaram profundamente o sistema legal estadunidense e haviam sido influenciados pelas leis raciais do país. Ele explica o motivo pelo qual os alemães partiram por outras vias para efetuar sua opressão contra os judeus, ao invés de copiarem a forma como o governo norte-americano operava com o povo negro.

De acordo com os nazistas, as leis de Jim Crow só funcionavam nos Estados Unidos, pois a população negra já era oprimida e pobre antes de sua promulgação. Em relação aos judeus, que tinham menos vulnerabilidades sociais e mesmo certa prosperidade, seriam necessárias medidas mais severas (Whitman, 2018). Para Grill e Jenkins (1992) as similaridades entre o nazismo alemão e a região sul dos Estados Unidos na década de 1930 eram tantas, que o País e a região funcionavam quase como espelhos um do outro.

É fato também que a apreciação pela herança da cultura confederada estadunidense, se não criada, foi impulsionada na Alemanha nazista através das obras

literárias e cinematográficas que comentamos anteriormente e outras mais. Por exemplo, “A cabana do Pai Tomás”, romance de Harriet Stowe publicado em 1852, que retrata a dura realidade da escravidão nos Estados Unidos ao mesmo tempo que consolida na figura do Pai Tomás, protagonista do romance, o estereótipo do "escravo dócil" e dedicado, que aceita sua opressão sem questionar, era um dos livros favoritos de Adolf Hitler (Hitler apud Rauschning, 2010).

Para além desse livro, o Führer e seus companheiros mantinham um carinho especial por “E o vento levou” de Margaret Mitchell. O livro vendeu mais de trezentas mil cópias na Alemanha, Hitler e Goebbels assistiram ao filme diversas vezes, apesar de o banirem para o público em geral (Haag, 1989).

Sobre a obra, Goebbels escreveria mais tarde em seus diários que eles seguiriam aquele exemplo (Goebbels, 1982) e o próprio Hitler comentaria com Hermann Rauschning (2006), na época funcionário do partido nazista, sobre o filme e o impacto que teve sobre ele, afirmando que naquela guerra não teriam sido apenas os Estados do Sul, mas o próprio povo americano haveria sido conquistado (Hitler apud Rauschning, 2006, tradução própria).

De fato, todo esse apreço, foi reciprocado por parte da população sulista, especificamente pela Klu Klux Klan, o “bastião” da cultura confederada e da ideologia que ela representava. Ambos os grupos, a Klan e os nazistas, compartilhavam a crença na supremacia branca e tinham ideologias semelhantes em termos de pureza racial.

A Ku Klux Klan teve uma história de antissemitismo desde a sua criação no final da década de 1860, em particular devido a característica religiosa. No entanto, o sentimento antissemita da Klan tornou-se mais pronunciado nas décadas de 1910 e 1920, quando sua popularidade ressurgiu, em particular devido ao filme “Nascimento de uma Nação” (Rice, 2015).

Durante esse período, a Klan começou a visar judeus e católicos, além de afro-americanos e via esses grupos como ameaças aos valores protestantes, anglo-saxões e brancos que defendia. Isso aconteceu, ao passo que o conceito de WASP (White Anglo-saxon Protestant/ Protestante Branco anglo-saxão) se consolidava ainda mais como um guia para estabelecer quem eram cidadãos sulistas.

Durante as décadas de 1930 e 1940, houve diversos relatos de membros da KKK colaborando com simpatizantes nazistas nos Estados Unidos. O maior exemplo, é o comício em 1939, realizado pelo Partido Nazista Americano na cidade de Nova York, que contou com a presença e organização de membros do KKK (Kramer, 2019). Comício que encheu o Madison Square Garden.



(Figura 9, 10 e 11/ Madison Square Garden, Nova York, 1939)

Nas imagens do evento, vemos uma grande pintura da figura de George Washington, primeiro presidente dos Estados Unidos, cercado de três bandeiras em cada lado. A primeira é a bandeira dos Estados Unidos da América. A segunda, apresenta um escudo com uma suástica estilizada, representando o Partido Nazista Americano. A terceira é a “Stars and Bars”, a primeira bandeira confederada, já vista anteriormente.

Esse evento consolidou indiscutivelmente a relação direta que a cultura confederada do Sul estadunidense durante o século XX tinha para com o nazismo alemão, relação que ainda é preservada entre neonazistas e neoconfederados durante o século XXI. Nos exemplifica também um aparente sentimento de união que compõe a branquitude internacional, uma vez que os ideais de diferentes grupos fascistas, racistas, eugenistas e supremacistas se assemelham na causa máxima de preservar a pureza de sua branquitude, apesar de suas divergências ideológicas, conseguem se unir como um exército de uma causa só.



(Figura 12/ Okinawa, Japão. 1945)

O Brasil não escapou ao fenômeno nazista, na verdade, o abraçou fortemente. Durante a primeira metade do século XX, o país possuía o maior partido nazista fora da Alemanha (Rinke, 2014) e como sob o período ditatorial do governo Vargas a perseguição anticomunista foi deliberadamente intensa, os números de associados ao movimento nazista cresceram exponencialmente.

Apesar de toda essa identificação mútua inicial, uma vez que os Estados Unidos entraram na Segunda Guerra Mundial em 1941, a nação se colocou contra a ameaça nazista e enviou tropas militares a Europa para combatê-la. Esse desenrolar de eventos nos forneceu cenas peculiares por parte dos soldados americanos. Durante a Segunda Guerra Mundial, em meio à guerra contra o levante fascista no continente Asiático e no continente Europeu, a bandeira confederada, especificamente a bandeira de batalha, foi carregada com orgulho por soldados do Sul dos Estados Unidos (Leigh, 2018).

No paradoxo de um símbolo de supremacia branca referente a cultura escravocrata do sul estadunidense sendo utilizado como um símbolo de resistência contra o fascismo europeu e asiático, encontramos um fenômeno muito característico dos sistemas de opressão da Branquitude, e ainda assim, significativamente difícil de definir. Trata-se de uma conscientização seletiva. Um sistema em que se reconhece uma forma de opressão e as máculas sociais causadas por ele, ao passo que se legitima outros, semelhantes ao primeiro, contudo mais vantajosos para preservação de sua percepção de mundo e de sua ideologia. Por sua natureza, é um fenômeno elusivo, mas que podemos observar no decorrer da história.

Essa seletividade aparece na forma como a USSR lutou contra o nazismo e seu antissemitismo, ao mesmo tempo em que promovia propaganda antissemita contra Trotsky (Korey, 1972). Outro grande exemplo dessa mesma época, estava no Reino Unido, em como o Primeiro-ministro Winston Churchill, unido a Stalin contra a ameaça alemã, ainda assim defendia o imperialismo britânico sobre a Índia, chamando os indianos de “pessoas bestiais com uma religião bestial”, afirmando que os odiava (Selby, 2015).

A presença da confederação na segunda guerra mundial não passou sem ser percebida. Sobre o fenômeno, Delmont (2020) comentou: “Enquanto as tropas sulistas brancas levantavam a bandeira de batalha, elas mostravam que estavam lutando pela mudança no exterior — mas pelo status quo em casa” (Delmont, 2020).

Além de sua presença no cenário internacional, como um sinal das tensões raciais que se elevavam cada vez mais pelo sul dos Estados Unidos, uma vez que o movimento de direitos civis passou a ganhar força no país em busca do fim das Leis de Jim Crow e da segregação racial, a bandeira confederada foi impulsionada novamente como símbolo político. A partir da segunda metade do século XX, a bandeira voltou a ser usada ativamente e amplamente como um signo, distanciando-se de uma certa nostalgia por um passado herdado e recobrando seu lugar na ação militante de uma branquitude enfurecida.

Se o romantismo do início do século XX é o berço do chamado neoconfederacionismo, é na segunda metade desse mesmo século que o grupo se desenvolve nos moldes que observamos no século XXI. Nesse momento foi abandonada por muitos a fachada do mito da “causa perdida”, e se uma parcela da população ainda acreditava na possibilidade de defesa de símbolos confederados ausentes de racismo, outra, mais vocal, foi pungente em suprimir essa hipótese.

4.4 – 1950 a 2000: Confederação, direitos civis e a festa confederada.

Libertar-se era uma coisa, reivindicar a propriedade daquele eu liberto era outra (Morrison, 1987)



(Figura 13/ Estudante protesta com a bandeira confederada contra integração racial na Escola Little Rock Central High School, 1957)

A bandeira confederada foi amplamente utilizada como símbolo de oposição ao progresso e à igualdade racial durante os movimentos dos direitos civis das décadas de 1950 e 1960. O símbolo foi utilizado como um poderoso signo contra a integração racial e a eliminação de práticas discriminatórias, sendo orgulhosamente levantado por pessoas e organizações que desejavam defender as estipulações das leis de Jim Crow (Titus, 2016). Durante o Movimento dos Direitos Civis, a bandeira de batalha tornou-se um símbolo poderoso, refletindo uma posição nostálgica e reacionária. Para muitos sulistas brancos, foi um protesto contra os esforços do governo federal, bem como um vínculo histórico com seus antepassados.

Para compreender o emprego dos símbolos confederados durante o Movimento dos Direitos Civis, é preciso trabalharmos com o conceito de branquitude. A branquitude,

como construção social, está inextricavelmente ligada à dinâmica histórica de poder e às vantagens concedidas aos indivíduos que se identificam como brancos. A utilização da simbologia confederada como um escudo durante esse período foi uma expressão da política de identidade branca, representando uma ameaça percebida ao poder branco e um desejo de preservar suas hierarquias raciais.

O uso proeminente da bandeira por organizações de supremacia branca, como a Ku Klux Klan, durante o período dos direitos civis é sem dúvida o exemplo mais notório. Como representação de sua dedicação à supremacia branca e resistência à igualdade racial, cruzes em chamas envoltas em bandeiras confederadas passaram a ser vistas como um símbolo terrível de sua presença (Titus, 2016).



(Figura 14/ Membros da Ku Klux Klan seguram tochas acesas enquanto participam de um comício em Delaware, EUA, em 1965. The Hindu Archives)

A adoção dos símbolos confederados não se limitou aos cidadãos comuns. Políticos e funcionários do governo também usaram estes símbolos como forma de apelar a um eleitorado branco resistente ao Movimento dos Direitos Civis. Eles aproveitaram a imagem da bandeira para obter apoio e alavancar o medo de muitos constituintes brancos que viam o seu modo de vida tradicional como ameaçado. Assim, os sulistas brancos foram incentivados por diferentes fontes a fazerem uso da bandeira e dos demais símbolos

confederados para demonstrar seu pertencimento a uma branquitude em particular. Tentavam manter intocadas sua história e cultura que se baseava na escravidão, na intolerância e na brutalidade, protestando contra o fim dos resquícios mais explícitos da opressão que havia sido operada por seus antepassados.



(Figura 15/ Estudantes protestam contra integração racial com bandeiras confederadas e slogan “Queremos uma escola branca”, Alabama, 1961)

Para os confederados brasileiros, o período da segunda metade do século XX foi significativo, pois marcou o início da famosa festa confederada de Santa Bárbara D’oeste. Em 1972, o então vice-presidente dos Estados Unidos, Jimmy Carter, fez uma viagem ao Brasil e visitou junto de sua esposa a comunidade de descendentes de confederados em Americana e em Santa Bárbara D’Oeste (Smith, 1978). Esse momento gerou um grande interesse internacional pela até então esquecida colônia estadunidense e mais tarde o “The New York Times” publicou um artigo intitulado “Descendentes de confederados mantêm a tradição no Brasil” (Hoge, 1979).

Entre entrevistas e contextualizações históricas, o artigo se esforça em demonstrar que aqueles descendentes no Brasil não eram diferentes dos que haviam ficado nos Estados Unidos. Falavam inglês em casa com sotaque sulista e através do isolamento, teriam evitado abandonar suas origens (Hoge, 1979).

Além de “corroborar” a identidade do grupo, a visita de Jimmy Carter e o artigo gerado a partir dela parecem ter motivado o grupo a celebrar ainda mais sua cultura, assim, em 1980 ocorre a primeira festa confederada de Santa Bárbara D’Oeste, na época chamada de “festa country”. Desde sua criação, todos os responsáveis pela festa confederada negaram categoricamente que a organização tenha “quaisquer objetivos políticos ou promova qualquer forma de racismo, escravidão ou supremacia branca, mantendo, em vez disso, que é estritamente um evento familiar” (Brasher, 2021, p. 1323). Durante o século XXI, essa afirmação continua a ser replicada pelos organizadores da celebração, apesar de situações que questionam esse posicionamento.



(Figura 16/ “Festa Country”, 1980, Santa Barbara D’Oeste)

Um dos eventos mais marcantes foi em 2010, quando um grupo de “Skinheads” supremacistas brancos entrou em uma briga com um grupo de motoqueiros que participavam do evento, conflito que terminou com o esfaqueamento de um dos motoqueiros e o cancelamento da festa confederada por dois anos seguidos.

Ainda que a segurança e organização do evento tenham sido modificadas após o ataque, a organização não buscou repensar a problemática racial da festa como um todo. Mesmo quando organizações como a UNEGRO começaram a protestar contra a festa, denunciando seu passado racista e escravocrata, seus pedidos de que ao menos a bandeira confederada parasse de ser utilizada no evento, não foram atendidos (Brasher, 2021).

Na verdade, em resposta a esses posicionamentos, o então presidente da Fraternidade Ascendência Americana, João Leopoldo Padoveze (2020), se negou a remover a bandeira confederada de suas celebrações, afirmando que a bandeira não é racista e que seus antepassados também não eram (McCoy, 2020).



(Figura 17/ “Festa Country”, 1980, Santa Barbara D’Oeste)

É preciso reconhecer, que embora o discurso confederado tenha esse argumento como principal posicionamento nos dias de hoje, essa não é a única maneira pela qual os símbolos dessa cultura ainda são utilizados pelo mundo.

Um outro grupo mais extremista, ainda parece se apropriar com orgulho do racismo que fundamentou a criação desses símbolos e se aproximam muito mais dos argumentos utilizados por seus antepassados para promover explicitamente sua ideologia de supremacia racial e sua noção de identidade branca. De acordo com Wright e Esses (2017), esses discursos contraditórios só são possíveis pois o movimento confederado contemporâneo se encontra segmentado em dois grupos notáveis, os chamados tradicionalistas (termo utilizado como sinônimo para conservadores, não abordando o grupo político de direita chamado “Tradicionalista” que opera na Espanha) e os supremacistas (Wright & Esses, 2017).

4.5 - Século XXI: Tradicionalistas e Supremacistas

“Entre outras coisas, você descobrirá que não é o primeiro a ficar confuso, assustado e até enjoado com o comportamento humano” (Sallinger, “O apanhador no campo de centeio”, 1951).

O século XXI trouxe consigo uma série de avanços para a temática social especialmente no que diz respeito à luta contra o racismo no ocidente. O movimento de direitos civis durante o século XX serviu de degrau para que o racismo explícito e declarado se tornasse uma prática condenável socialmente.

Leis contra o racismo passaram a ser promulgadas e no Brasil em particular, a Lei Antirracismo criminalizou atos de racismo, incluindo a disseminação de propaganda racista, incitação ao ódio racial e práticas que segregam ou negam acesso a serviços públicos com base em raça ou etnia (BRASIL, 1989). Embora essa determinação sob o estado democrático de direito tenha suas limitações, ela auxiliou para que indivíduos não pudessem declaradamente afirmarem-se racistas sem ao menos temer consequências legais.

Nos Estados Unidos, no entanto, a condenação do racismo partiu de uma perspectiva diferente. Discursos de ódio e expressões de racismo foram e são protegidos pela Primeira Emenda de sua constituição, e assim o racismo nunca foi tipificado como crime. Houve sim a criminalização do ato de discriminação baseado em raça em diversos contextos, como na questão do emprego, moradia, educação e espaços públicos, contudo, foi garantida a segurança de racistas se declararem abertamente como racistas sem sofrerem repercussão governamental.

Algo semelhante aconteceu com o nazismo em ambos os países. No Brasil, a exibição, divulgação ou promoção pública de símbolos nazistas, como a suástica, é ilegal. A Lei nº 7.716/1989, que trata do racismo, também criminaliza especificamente o uso de símbolos nazistas para fins de propagação de ódio, discriminação ou violência.

Por outro lado, nos Estados Unidos, a liberdade de expressão é protegida pela Primeira Emenda da Constituição, que geralmente permite que os indivíduos expressem suas opiniões políticas, mesmo que essas opiniões sejam consideradas ofensivas ou controversas. Isso significa que um indivíduo nos EUA pode expressar abertamente seu apoio à ideologia nazista ou mesmo se identificar como nazista, desde que seu discurso não incite a violência ou represente uma ameaça direta.

É necessário que entendamos essa dicotomia legal para que possamos entender como a cultura confederada se manteve dentro dos próprios Estados Unidos e principalmente no que difere o país norte-americano do Brasil. Durante o século XXI, os símbolos confederados foram ainda mais fortemente atrelados ao seu passado escravocrata e racista, e a emergente condenação dessa cultura, seja por vias legais ou pela ação social, fez com que aqueles que abertamente a defendem como simbologia de sua identidade, se ramificassem.

Entre os numerosos guardiões da simbologia confederada contemporânea encontramos dois grupos notáveis de acordo com Wright and Esses (2017). Em seu estudo a respeito das atitudes de estadunidenses para com a bandeira confederada, buscando analisar a relação entre o orgulho de brancos sulistas e o preconceito racial, os pesquisadores chegaram à conclusão de que eles estariam divididos principalmente entre supremacistas e tradicionalistas (Wright & Esses, 2017).

Os supremacistas seriam aqueles que reconhecem o racismo inerente ao seu passado e se identificam com ele, acreditando que a verdadeira causa confederada, de preservar a escravidão, era justa. É nesse grupo que encontramos membros da extrema direita. São eles que Dias (2017) reconhece como neoconfederados, uma vertente da extrema-direita vinculada aos neonazistas e supremacistas brancos em geral e que busca um retorno aos ideais Antebellum.

Outro evento marcante que deflagrou o vínculo entre a confederação e a extrema direita durante o século XXI se deu após o ataque terrorista de Dylann Roof, quando uma espécie de contra movimento germinou nos círculos de extrema direita dos estados unidos em resposta às remoções de símbolos confederados de espaços públicos.

Em 2017, no estado da Virginia, foi aprovada a remoção de uma estátua em homenagem a Robert E. Lee, proeminente figura militar confederada, de um parque

municipal na cidade de Charlottesville. É certo que várias críticas à retirada de tais monumentos já haviam ocorrido em outras ocasiões, quando práticas semelhantes de repensar os monumentos públicos eram aplicadas por todo país. Contudo, nada poderia ter preparado nem o estado e nem o mundo para a retaliação que estava prestes a acontecer (Dias, 2017).

Após o anúncio, na noite do dia 11 de agosto, centenas de pessoas encheram as ruas de Charlottesville. Os manifestantes marchavam com tochas acesas, simbologia remanescente dos costumes da Ku Klux Klan e deixavam claro seu propósito. Auto proclamados como nazistas, os manifestantes faziam saudações a Hitler, enquanto gritavam frases racistas e antisemitas, despejavam falas homofóbicas e berravam sobre a inferioridade de imigrantes:

Para a manifestação, a extrema direita reuniu, pela primeira vez em muito tempo, neo-confederados, grupos de ódio em geral, grupos de supremacia branca de várias espécies e membros da Ku Klux Klan, a 190 km de Washington, no ato que intencionou claramente “unir a direita” e gritou por todo o desfile mensagens de ódio contra negros, judeus, imigrantes, gays e pessoas com deficiência (Dias, 2017).



(Figura 18/ Charlottesville, 2017)

A ideia que um movimento apologético ao neonazismo possa ter ocorrido tão abertamente em pleno século XXI explicita um dado interessante sobre a popularidade de grupos extremistas nos últimos anos. A crescente onda conservadora que tem marcado os governos ocidentais tem se demonstrado um incentivo para que simpatizantes da extrema direita se sintam confortáveis em promover seus ideais extremistas (Löwy, 2015).



(Figura 19/ Charlottesville, 2017)

Mesmo no Brasil, a quantidade de grupos neonazistas que estabeleceram células no país atingiu números recordes no século XXI. De acordo com Dias (2022), houve um crescimento de 270% no número de núcleos neonazistas no Brasil entre janeiro de 2019 e maio de 2020. Pelo menos 530 grupos dessa segmentação extremista foram identificados, com cerca de dez mil membros no total.

É difícil ignorar o papel catalisador que a administração do presidente Jair Bolsonaro apresentou na radicalização à direita no país, sendo sua eleição representante da onda conservadora promovida pela direita ocidental. A associação clara de sua figura à extrema direita foi perpetuada por muitos de seus seguidores. Inclusive o apoio de neonazistas à sua eleição foi registrado desde 2006, quando falas e fotos do político circulavam em sites de neonazistas (Demori, 2021). O uso de bandeiras neofacistas e inspiradas no movimento neonazista se tornou também um fenômeno recorrente em manifestações a seu favor.

Houve mesmo a incorporação de apologéticos ao nazismo a cargos do governo. Como o Ministro de Educação, Roberto Alvim, que saiu do cargo em 2020 em meio a uma polêmica que apontava para várias semelhanças de um de seus discursos públicos aos realizados por Goebbels na Alemanha nazista (Siqueira et al., 2020).

A associação entre a extrema direita conservadora com a simbologia confederada não ficou menos clara no Brasil do que em terras norte americanas, com integrantes dessa parcela política realizando petições no mesmo ano da passeata em Charlottesville, contra a remoção de monumentos confederados nos Estados Unidos (Dias, 2017).

É certo que para parte das pessoas que presenciaram o evento de Charlottesville, a apreciação de grupos de extrema direita pela cultura confederada se tornou indiscutível, ao passo que desatrelar a ideia de racismo do ato de preservar tais símbolos na contemporaneidade se tornou muito difícil. Contudo, como demonstrado pelos habitantes de Santa Barbara D'oeste, a lembrança da confederação continuou a encontrar defensores em prol de sua preservação, ainda que estes buscassem uma diferenciação para com sua contraparte extremista. O desejo por distanciamento da posição de supremacistas brancos permanece uma queixa comum entre uma parcela de apreciadores dessa cultura.

São os chamados Tradicionalistas que afirmam estarem a favor de uma preservação histórica ou mesmo da memória de seus antepassados, ignorando ou negando o racismo que fundamentava essa cultura. Afirmam se interessarem por outros aspectos do pré-guerra, excluindo a ideologia escravocrata.

Apesar disso, Talbert (2015) afirma que uma atitude conservadora a respeito do racismo seria o aspecto mais importante quando se propõe a prever possíveis apoiadores dos símbolos confederados. De acordo com seus estudos, ele conclui que pessoas com crenças e opiniões racistas teriam mais chances de apoiar a bandeira confederada do que outras.

Questionar-se sobre o que significa mantermos viva a cultura confederada na contemporaneidade é também discutir quais as consequências desse processo e como ela podem estar reforçando comportamentos observados no Sul estadunidense e nas regiões que preservam o apreço pela confederação no Brasil. Discussão que para Talbert and Mizell (2021) trata dos já abordados processos de identidade racial de estadunidenses sulistas brancos.

Dentro do cenário nacional, o grupo de Santa Bárbara D'Oeste é interpelado também pelas características específicas que configuram o que é branquitude no país. Os sistemas que operam em razão de preservar esse grupo dominante no poder, se aproximam dos ideais homenageados pelos confederados brasileiros. A negação do racismo em favor da promoção de uma suposta democracia racial (Schucman, 2012) é uma das marcas mais singulares da branquitude brasileira e, apoiando-se no “mito da causa perdida”, os nossos confederados negam o racismo de seus antepassados durante a guerra civil e assim, continuam celebrando a cultura que imperava no pré-guerra.

Entre uma série de semelhantes privilégios, os confederados brasileiros destacam-se da paisagem precisamente pelo seu apreço por eventos históricos que se deram em outro país e pela especificidade em que demonstram uma espécie de orgulho branco por seus antepassados imigrantes. De fato, a herança europeia como motivo de orgulho para muitos brasileiros não é incomum, no entanto, esses neoconfederados possuem uma herança invariavelmente mais peculiar com o regime escravocrata em terras americanas.

O fato é que a “branquitude confederada nacional” é tão próxima a branquitude brasileira que se não fosse tão explícita em suas celebrações, poderia facilmente se dissolver junto a ela. Nada perde em posição de privilégio em sua distinção, absorvendo para si todos os benefícios que advém de participarem do grupo dominante, afirmação que fica clara quando observamos que a festa confederada é promovida pelo Estado de São Paulo, sendo o único evento da cidade de Santa Bárbara a integrar o calendário estadual, se tratando também de um evento financiado por diversas empresas privadas.

Apesar de seu posicionamento público contra o racismo, é imprescindível afirmar aqui que esse é o único posicionamento possível para a comunidade brasileira de confederados, uma vez que manifestações como as de Charlottesville são uma prática criminalizada no Brasil. Contudo, o que se propôs expor nesse trabalho é que, para além de posicionamentos públicos, a cultura confederada é essencialmente baseada na promoção de um ideal de branquitude que tem suas bases na exploração e opressão de africanos escravizados. O teor histórico desse conteúdo deve por si só, exemplificar as problemáticas da preservação descontextualizada dessa identidade.

O argumento da parcela tradicionalista se apoia na premissa de que se poderia apreciar a confederação para além de seus ideais raciais, ou seja, que haveriam outras características e ideologias que imperavam durante o período histórico, alheios ao

racismo, que são de fato o alvo de sua nostalgia. Se tomamos esse argumento como verdadeiro, não pressupondo quaisquer motivos dúbios por parte desse grupo para a preservação da bandeira confederada, devemos ultimamente voltarmos para o símbolo em si.

É preciso observar como um símbolo, o peso de um símbolo, tem efeito não só sobre aqueles que costumavam ser perseguidos e oprimidos por ele, mas também por quem os sustenta nos dias de hoje.

Na realidade, a divisão entre supremacistas e tradicionalistas é menos simples do que parece. Erguem os mesmos símbolos e celebram a mesma cultura, e parecem se alinhar politicamente de maneira similar. Diferem ultimamente em discurso, ou melhor, em intenção quando erguem suas bandeiras confederadas ao vento. No entanto, como traço de suas identidades, a intenção por trás de seu uso tem muito menos valor do que o teor histórico que carregam. Sobre isso, Gomes (2006) nos diz:

O principal efeito em termos palpáveis reside naturalmente no fato de que, por um traço visto em comum, defenderemos com unhas e dentes nossa grei: nossos times, nossos partidos políticos, as figuras que os representam, as atitudes assumidas por estas e pelo conjunto, ainda que os vejamos caídos na lama. Continuaremos de bom grado com o pé aí fincado, na verdade, nem sequer veremos a lama (Gomes, 2006, p. 10).

A festa confederada de Santa Bárbara D'oeste, poderia ser interpretada como um esforço para defender e recuperar uma certa concepção de branquitude. Através dela mantem-se uma narrativa histórica que enfatiza as experiências e realizações dos brancos escravocratas, enquanto se ignora estruturas repressivas e discriminatórias fundamentais para a concepção de sua cultura. A representação física de uma memória seletiva de um passado falacioso, um resistente memorial à imigração confederada que preserva a lembrança da ocupação e integração de sua forma de branquitude nas terras brasileiras.

Conclusão

Enquanto os defensores contemporâneos da confederação afirmam que os símbolos retratam com precisão a herança sulista, devemos compreender que é na verdade falam da identidade branca do povo sulista. O hasteamento da bandeira confederada serve para reforçar a associação entre a cultura confederada e a branquitude, demonstrando um compromisso com uma época em que o poder branco era dominante.

Analisar a história subsequente dos símbolos confederados demonstra uma ligação inseparável com o racismo. Organizações supremacistas brancas continuaram a apoiar a bandeira durante a Reconstrução e na era das leis de Jim Crow, usando-a como um símbolo de uma época passada em que a segregação racial era ainda mais severa. Erguiam-na como um ponto focal para pessoas que desejavam manter a supremacia branca instaurada e lutar contra as conquistas dos direitos civis, em especial na defesa do racismo sistemático contra os negros.

É fundamental entender que símbolos podem mudar de sentido ao longo do tempo e receber diversos significados para diferentes pessoas; por vezes contraditórios com significados dados por seus criadores. No entanto, o desenvolvimento histórico dos símbolos confederados oferece pouco espaço para discussões. A alegação de que sua exibição é um ato descolado de qualquer teor racial é uma aberração contemporânea em desacordo com a leitura materialista histórica.

É um ponto de vista que apenas na contemporaneidade tem se tornado prevalente, momento em que as discussões sobre história, memória e política racial estão se alterando, removendo à força seus antepassados da fantasia do mito da “Causa perdida” e identificando-os como escravistas, sujeitos que iniciaram uma guerra para manter pessoas escravizadas. Guerra que perderam em seu próprio território devastado.

Através de um exame aprofundado das produções socioculturais da Confederação, afirmarmos que não passam de uma representação pungente dos ideais defendidos e cultuados pela sociedade que os gerou. Sua celebração é o ressoar de ecos de uma branquitude ultrapassada, que por anos operou livremente no sul estadunidense, mas que na atualidade, se preserva majoritariamente através de nostalgia por memórias falsas e pela veneração de soldados há muito derrotados.

Uma vez que essa pesquisa se debruçou sobre um estudo aprofundado e sócio histórico a respeito da Confederação e sua influência no território brasileiro, uma lacuna de pesquisa permanece por ser explorada. Estudos sobre a subjetividade desses defensores, através de pesquisas de campo em primeira mão, nos forneceriam informações valiosas a respeito de quão próxima ou distante a subjetivação dos neoconfederados se encaixa à percepção de identidade de seus antepassados. Assim, o campo se mantém aberto a mais estudos e pesquisas enriquecedoras.

Referências bibliográficas

- Alonzo, Angela. (2015). Flores, Votos E Balas. Companhia Das Letras.
- Anderson, D. (2005). Down Memory Lane: Nostalgia for the Old South in Post-Civil War Plantation Reminiscences. *The Journal of Southern History*, 71(1), 105–136.
<http://www.jstor.org/stable/27648653>. (n.d.).
- Archer, Bill. (1997). “The Ku Klux Klan 1865-1997.” *Appalachian Heritage*, vol. 25, no. 2, pp. 32–41, <https://doi.org/10.1353/aph.1997.0074>. (n.d.).
- Arsi, Ellen Paramitha (2012) Discrimination against Irish Immigrants in America reflected in Brendan Graham’s the Element of Fire. Undergraduate thesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim. (n.d.).
- Baldwin, J. (1966). *A Report from Occupied Territory*. [Www.thenation.com](http://www.thenation.com).
<https://www.thenation.com/article/culture/report-occupied-territory/>
- Baptist, E. E. (2016). *The half has never been told: slavery and the making of American capitalism*. New York, NY: Basic Books. (n.d.).
- Battle flag". (2004). “Confederate Battle Flag.” Internet Archive, 7 Nov, archive.org/details/propix.493988643. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Berlet, Chip. (2020). *Trumping Democracy in the United States : From Ronald Reagan to Alt-Right*. Abingdon, Oxon, Routledge. (n.d.).

- Blood stained banner. "Third Confederate National Flag." Encyclopedia Virginia, encyclopediavirginia.org/10382hpr-5db276f327593f2/. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Bonner, Robert E. (2018). *Colors and Blood*. Princeton University Press, 5 June. (n.d.).
- Brasher, J. P. (2021). The crisis of Confederate memory in the interior of São Paulo, Brazil. *Memory Studies*, 14(6), 1314-1332. <https://doi.org/10.1177/17506980211054336>. (n.d.).
- BRASIL. Lei nº 7.716/1989, de 14 de agosto de 2018. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. (n.d.).
- Breed, Allen G. & Reeves, Jay. (2017). "Taking down the Confederate Flag — a Sign of Real Change or a Red Herring?" *The Salt Lake Tribune*, 3 Aug, www.sltrib.com/news/nation-world/2015/06/29/taking-down-the-confederate-flag-a-sign-of-real-change-or-a-red-herring/. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Brown, Alber Gallatin. Quote taken from *The Congressional Globe*, 36th Cong., 2nd Sess., p. 201. (n.d.).
- Byman, Daniel. (2021). White Supremacy, Terrorism, and the Failure of Reconstruction in the United States. *International Security*; 46 (1): 53–103. doi: https://doi.org/10.1162/isec_a_00410. (n.d.).
- Byrne, J. Peter. (2020). "Stone Monuments and Flexible Laws: Removing Confederate Monuments through Historic Preservation Laws." *SSRN Electronic Journal*, <https://doi.org/10.2139/ssrn.3633473>. (n.d.).
- C. S. Allely & L. Faccini (2019) Clinical profile, risk, and critical factors and the application of the "path toward intended violence" model in the case of mass shooter Dylann Roof, *Deviant Behavior*, 40:6, 672-689, DOI: 10.1080/01639625.2018.1437653. (n.d.).
- Campbell, Bradley. (2015). "The Town in Brazil That Embraces the Confederate Flag." *BBC News*, 23 June, www.bbc.com/news/world-us-canada-33245800. (n.d.).

- Cannon, Devereaux D. (1994). *The Flags of the Confederacy*. Pelican Publishing, 31 Oct. (n.d.).
- Cardoso, Lourenço. (2010). Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv* [online]. vol.8, n.1, pp.607-630. ISSN 1692-715X. (n.d.).
- Clarkson, A. (1860). The Basis of Northern Hostility to the South [Volume 28, Issue 1, July; pp. 7-16], <http://quod.lib.umich.edu/m/moajrnl/acg1336.1-28.001/12>. (n.d.).
- CNN. (2015). “Confederate Flag Embraced in Brazil.” CNN, 25 June, edition.cnn.com/2015/06/25/world/gallery/confederate-flag-brazil/index.html. Accessed 3 Dec. 2023. (n.d.).
- Confederados. (1865). *The Times-Picayune*, 2. <https://www.newspapers.com/clip/93333182/confederados/>. (n.d.).
- Coski, John M. (2006). *The Confederate Battle Flag*. Harvard University Press, 30 Apr. (n.d.).
- Davis, Lenwood G, et al. (1984). *The Ku Klux Klan : A Bibliography*. Westport, Conn., Greenwood Press. (n.d.).
- Dawsey, C. B., & Dawsey, J. M. (1998). *The Confederados : Old South immigrants in Brazil*. University Of Alabama Press. (n.d.).
- Del Cont, V. (2008). Francis Galton: eugenia e hereditariedade. *Scientiae Studia*, 6(2), 201–218. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662008000200004>
- Delmont, Matthew. (2020). “Why the Confederate Flag Flew during World War II.” *The Atlantic*, 14 June, www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/06/how-us-military-came-embrace-confederate-flag/613027/. (n.d.).
- Demori, L. (2021). Pesquisadora encontra carta de Bolsonaro publicada em sites neonazistas em 2004. *The Intercept*. <https://theintercept.com/2021/07/28/carta-bolsonaro-neonazismo/>. (n.d.).

- Dias, A. (2017). Neonazismos – ódio e sentido -. Com Ciência.
<https://www.comciencia.br/neonazismos-odio-e-sentido/>. (n.d.).
- Dinnestein, Leonard. (1994). Antisemitism in America. (n.d.).
- Domby, Adam H. (2020). The False Cause : Fraud, Fabrication, and White Supremacy in Confederate Memory. Charlottesville ; London The University Of Virginia Press. (n.d.).
- Du Bois, W. E. B. 1. (1935). Black reconstruction: An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880. [New York]: Harcourt, Brace and Company. (n.d.).
- E. Chebrolu (2020) The racial lens of Dylann Roof: racial anxiety and white nationalist rhetoric on new media, *Review of Communication*, 20:1, 47-68, DOI: 10.1080/15358593.2019.1708441. (n.d.).
- Eagan, Catherine M. (2001). “White,” If “Not Quite”: Irish Whiteness in the Nineteenth-Century Irish-American Novel Volume 36, Number 1&2, *Earrach/Samhradh / Spring/Summer* pp. 66-81. (n.d.).
- Edis, Zeki. (2019). “HISTORY of BLACK CODES and JIM CROW LAWS.” *SOCIAL MENTALITY and RESEARCHER THINKERS JOURNAL*, vol. 5, no. 26, 1 Jan, pp. 2026–2041, <https://doi.org/10.31576/smryj.436>. (n.d.).
- Fanon, Frantz. (1968). *The Wretched of the Earth*. New York :Grove Press. (n.d.).
- Felder, Deborah G. (1999). *A Century of Women: the most influential events in twentieth-century women's history*. New York, NY: Citadel Press. p. 158. ISBN 0-8065-2526-6. (n.d.).
- Fletcher, James C. (1879). *Brazil and the Brazilians*. (n.d.).
- Forest, B., & Johnson, J. (2018). Confederate monuments and the problem of forgetting. *Cultural Geographies*, 26(1), 127–131. <https://doi.org/10.1177/1474474018796653>. (n.d.).

- Fraser, Gordon. (2018). "The End of Reconstruction, Again: Dylann Roof, Thomas Dixon Jr., and the Transhistorical Structures of Racist Feeling." *J19: The Journal of Nineteenth-Century Americanists*, vol. 6, no. 1, pp. 174–181, <https://doi.org/10.1353/jnc.2018.0012>. (n.d.).
- Galton, F. (1883). *Inquiries into human faculty and its development*. MacMillan Co. <https://doi.org/10.1037/14178-000>. (n.d.).
- Galton, F. (1908). *Memories of My Life* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315692661>. (n.d.).
- Goebbels J. & Taylor F. (1982). *The goebbels diaries 1939-1941*. H. Hamilton. (n.d.).
- Gomes, M. R. (2006). A identificação nas formações grupais: uma reflexão sob a luz de metáforas cinematográficas. *Revista Contracampo*, 15, 113. <https://doi.org/10.22409/contracampo.v0i15.547>. (n.d.).
- Graham, Christopher A. (2020). "Lost Cause Myth." *Parks Stewardship Forum*, vol. 36, no. 3, 15 Sept. <https://doi.org/10.5070/p536349855>. (n.d.).
- Grill, Johnpeter Horst & Jenkins, Robert L. (1992). "The Nazis and the American South in the 1930s: A Mirror Image?" *The Journal of Southern History*, vol. 58, no. 4, 1992, pp. 667–694, www.jstor.org/stable/2210789?seq=1, <https://doi.org/10.2307/2210789>. (n.d.).
- Haag, J. (1989). *Gone With the Wind in Nazi Germany*. *The Georgia Historical Quarterly*, 73(2), 278–304. <http://www.jstor.org/stable/40581977>. (n.d.).
- Harris, Bill. (1956). *South in Transition: Desegregation Slow, Painful Process*. *The Daily Pantagraph* (Bloomington, Illinois). Thursday 28th June. (n.d.).
- Harter, Eugene C. (2000). *The Lost Colony of the Confederacy*. College Station, Tex., Texas A & M University, 2000. (n.d.).

- Heather A. O'Connell (2020) Monuments outlive history: Confederate monuments, the legacy of slavery, and black-white inequality, *Ethnic and Racial Studies*, 43:3, 460-478, DOI: 10.1080/01419870.2019.1635259. (n.d.).
- Hernández, T.K. (2017). A versão brasileira da legislação Jim Crow: o projeto de embranquecimento do direito de imigração e o direito costumeiro de segregação racial: um estudo de caso. In: *Subordinação racial no Brasil e na América Latina: o papel do Estado, o Direito Costumeiro e a Nova Resposta dos Direitos Civis* [online]. Translated by Arivaldo Santos de Souza and Luciana Carvalho Fonseca. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 53-73. ISBN: 978-85-232-2015-0. <https://doi.org/10.7476/9788523220150.0005>. (n.d.).
- Hoge, Warren. (1979). Confederates' Descendants Keep Tradition in Brazil. *The New York Times Archives*. August 19, 1979, Page 55. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1979/08/19/archives/confederates-descendants-keep-tradition-in-brazil-insisted-on.html>. (n.d.).
- Hopperstad, Shari Estill, "Confederate exiles to Brazil" (1963). Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers. 1885. <https://scholarworks.umt.edu/etd/1885>. (n.d.).
- Horton, Justin Garrett. (2007). *The Second Lost Cause: Post-National Confederate Imperialism in the Americas*. 1 Jan. 2007. Accessed 4 Oct. 2023. (n.d.).
- Inwood, J.F., & Alderman, D. (2016). Taking Down the Flag Is Just a Start: Toward the Memory-Work of Racial Reconciliation in White Supremacist America. *Southeastern Geographer* 56(1), 9-15. <https://doi.org/10.1353/sgo.2016.0003>. (n.d.).
- Isenberg, N. (2016). *White trash: The 400-year untold history of class in America*. Viking. (n.d.).

- Keats, Jonathon. (2019). "The Real Confederate Flag Was a Dish Rag, and It's Making a Comeback at the Fabric Workshop & Museum." *Forbes*, 23 april.
www.forbes.com/sites/jonathonkeats/2019/04/23/sonya-clark/?sh=237525f97393.
Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Kent, Masterson Brown. (2015). *Confederacy's First Battle Flag*, The. Pelican Publishing Company, 21 Aug. 2015. (n.d.).
- Korey, W. (1972). *The Origins and Development of Soviet Anti-Semitism: An Analysis*. *Slavic Review*, 31(1), 111–135. <https://doi.org/10.2307/2494148>. (n.d.).
- Kramer, Sarah. (2019). "NPR Choice Page." *Npr.org*,
www.npr.org/sections/codeswitch/2019/02/20/695941323/when-nazis-took-manhattan.
(n.d.).
- Ku Klux Klan Initiation - No. 2. (1923). Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA,
www.loc.gov/item/2006679234/. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- L. Darnell Weeden. (2017). *A Growing Consensus: State Sponsorship of Confederate Symbols is an Injury-in-Fact as a Result of Dylann Roof's Killing Blacks in Church at a Bible Study*, 32 *BYU J. Pub. L.* 117 (2017). Available at:
<https://digitalcommons.law.byu.edu/jpl/vol32/iss1/5>. (n.d.).
- Lacerda, João Baptista de. (1911). *Sur le métis au Brésil*. In: *Premier Congrès Universel des Races*: 26-29 juillet. Paris: Devouge, 1911. (n.d.).
- LaGumina, Salvatore J. (1999). *Wop!*.(n.d.).
- Lantz, B., Wenger, M. R., & Malcom, Z. T. (2022). *Historical Markers or Markers of White Supremacy? Confederate Memorialization, Racial Threat, and Hate Crime*. *Social Problems*. <https://doi.org/10.1093/socpro/spac033>. (n.d.).

- Lehr, Dick. (2014). *The Birth of a Nation : How a Legendary Filmmaker and a Crusading Editor Reignited America's Civil War*. New York, Publicaffairs, A Member Of The Perseus Books Group. (n.d.).
- Leigh, Philip. (2018). "Okinawa Confederate Flag – Abbeville Institute." Abbeville Institute Press, 6 Apr, www.abbevilleinstitute.org/okinawa-confederate-flag/. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Lennard, K. (2015). OLD PURPOSE, "NEW BODY": "THE BIRTH OF A NATION" AND THE REVIVAL OF THE KU KLUX KLAN. *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 14(4), 616–620. <http://www.jstor.org/stable/43903547>. (n.d.).
- Levi, N., & Rothberg, M. (2018). Memory studies in a moment of danger: Fascism, postfascism, and the contemporary political imaginary. *Memory Studies*, 11(3), 355-367. <https://doi.org/10.1177/1750698018771868>. (n.d.).
- Loring, William Wing. (2017). *A Confederate Soldier in Egypt (Classic Reprint)*. Forgotten Books, 16 July. (n.d.).
- Löwy, Michael. (2015). "Conservadorismo E Extrema-Direita Na Europa E No Brasil." *Serviço Social & Sociedade*, no. 124, Dec, pp. 652–664, <https://doi.org/10.1590/0101-6628.044>. (n.d.).
- Maia, Kenia Soares e Zamora, Maria Helena Navas. (2018). O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. *Psicol. clín.* [online]. vol.30, n.2, pp. 265-286. ISSN 0103-5665. <http://dx.doi.org/10.33208/PC1980-5438v0030n02A04>. (n.d.).
- Martin, Sara Hines. (2003). *More Than Petticoats: remarkable Georgia women*. Guilford, CT: The Global Pequot Press. p. 161. ISBN 0-7627-1270-8. (n.d.).
- Marx, Karl; Engels, Fricrich. (2007). 3.ed. São Paulo: Editora Martins Fontes. 119 p. (n.d.).

- McCoy, Terrence. (2020). "They Lost the Civil War and Fled to Brazil. Their Descendants Refuse to Take down the Confederate Flag." Washington Post, 11 July, www.washingtonpost.com/world/the_americas/brazil-confederate-flag-civil-war-americana-santa-barbara/2020/07/11/1e8a7c84-bec4-11ea-b4f6-cb39cd8940fb_story.html. (n.d.).
- Mcpherson, James M. (1992). *Abraham Lincoln and the Second American Revolution*. New York, Oxford University Press. (n.d.).
- Mcpherson, James M. (1997). *For Cause and Comrades : Why Men Fought in the Civil War*. Uk, Oup. (n.d.).
- Memmi, Albert. (2007). *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (n.d.).
- Mitchell, Margaret. (1936). *1900-1949. Gone with the Wind*. New York :Macmillan. (n.d.).
- Mitchell, Mary Niall (2020) 'We always knew it was possible', *City*, 24:3-4, 580-593, DOI: 10.1080/13604813.2020.1784580. (n.d.).
- Morrison, T. (1987). *Beloved*. Vintage. (Original work published 1987)
- Mota, Camilla Veras. (2020). "O Brutal Assassinato Do Delegado Que Se Recusava a Prender "Escravos Fugidos."" BBC News Brasil, 13 May, www.bbc.com/portuguese/brasil-52650876. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Newitz, A., & Wray, M. (1997). *White Trash: Race and Class in America* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203700648>. (n.d.).
- Owley, Jessica. Phelps, Jess. (2020). *The Life and Death of Confederate Monuments*, 68 *BUFF. L. REV.* 1393. Available at: <https://digitalcommons.law.buffalo.edu/buffalolawreview/vol68/iss5/3>. (n.d.).
- Packard, Jerrold M. (2002). *American Nightmare : The History of Jim Crow*. New York, St. Martin's Press. (n.d.).

- Parsons, E. F. (2015). REVISITING “THE BIRTH OF A NATION” AT 100 YEARS. *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 14(4), 596–598.
<http://www.jstor.org/stable/43903542>. (n.d.).
- Quinley, Harold, E. (1983). Glock, Charles Y. *Antisemitism in america*. (n.d.).
- Ramseur, Stephen Dodson. (1856). Stephen Dodson Ramseur to David Schenk, Nov. 8, Stephen Dodson Ramseur Papers, Box 1, File 14, Wilson Library, UNC, Chapel Hill, NC. (n.d.).
- Rauschnig H. (1940). *Hitler speaks; a series of political conversations with adolf hitler on his real aims*. T. Butterworth. (n.d.).
- Rector. Arkansas. (1861). *Convention. Arkansas Secession Convention Vouchers*. (n.d.).
- Rive, Tom. (2015). *White Robes, Silver Screens: Movies and the Making of the Ku Klux Klan*. Indiana University Press. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt18crz07>. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).
- Riker, David Afton, et al. (1983). *O Último Confederado Na Amazônia*. (n.d.).
- Rinke, S.. (2014). Alemanha e Brasil, 1870-1945: uma relação entre espaços. *História, Ciências, Saúde-manguinhos*, 21(1), 299–316. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702014005000007>. (n.d.).
- Rios, Ana Maria, & Mattos, Hebe Maria. (2004). “O Pós-Abolição Como Problema Histórico: Balanços E Perspectivas.” *Topoi* (Rio de Janeiro), vol. 5, no. 8, June, pp. 170–198, <https://doi.org/10.1590/2237-101x005008005>. Accessed 21 Jan. 2022. (n.d.).
- Romero, Simon. (2016). “A Slice of the Confederacy in the Interior of Brazil.” *The New York Times*, 8 May 2016, www.nytimes.com/2016/05/09/world/americas/a-slice-of-the-confederacy-in-the-interior-of-brazil.html. Accessed 3 Dec. 2023. (n.d.).
- Roosevelt, Theodore. (1914). *Brazil and the Negro*. Sagamore Hill National Historic Site. <https://www.theodorerooseveltcenter.org/Research/Digital->

Library/Record?libID=o279297. Theodore Roosevelt Digital Library. Dickinson State University. (n.d.).

Sarna, Jonathan D. (1981) Anti-Semitism and American History. (March 1981) v0107113. (n.d.).

Schucman, L. V. (2012) Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia poder na construção da branquitude paulistana / Lia Vainer Schucman; orientadora Leny Sato. -- São Paulo, 2012. (n.d.).

Schucman, Lia. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. Artigos • Psicol. Soc. 26 (1).

Schucman, Lia. (2017). Violência e sociedade: O racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro.

Schwarcz, L. M. (2011). Fontes. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 18(1), 225–242. <https://doi.org/10.1590/s0104-59702011000100013>

Selby, Jenn. (2015). "The darker side of Britain's most iconic wartime hero". The Independent. 30 January. Archived from the original on 3 November 2019. Retrieved 3 November. (n.d.).

Silber, Nina, et al. (2019). "Thomas Dixon Jr. And the Birth of Modern America." The Journal of Southern History, vol. 73, no. 3, 1 Aug. 2007, p. 728, <https://doi.org/10.2307/27649532>. Accessed 19 Dec. (n.d.).

Siqueira, A., Ghirotto, E., Pedrosa de Campos, J., & Quintino, L. (2020). Secretário da Cultura de Bolsonaro é demitido após copiar fala de nazista. VEJA. <https://veja.abril.com.br/politica/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-e-demitido-apos-copiar-fala-de-nazista/>. (n.d.).

Smith, Terence. Special to The New York. (2023). "CARTER, in BRASILIA, RAISES HUMAN RIGHTS and A-WEAPONS ISSUE." The New York Times, 30 Mar. 1978,

www.nytimes.com/1978/03/30/archives/carter-in-brasilia-raises-human-rights-and-aweapons-issue-rule-of.html. Accessed 6 Dec. (n.d.).

Souza, Vanderlei Sebastião de, & Ricardo Ventura Santos. (2012). “O Congresso Universal de Raças, Londres, 1911: Contextos, Temas E Debates.” *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, vol. 7, no. 3, Dec. 2012, pp. 745–760, <https://doi.org/10.1590/s1981-81222012000300008>. (n.d.).

Spanierman, L. B., Garriott, P. O., & Clark, D. A. (2013). Whiteness and social class: Intersections and implications. In W. Ming Liu (Ed.), *The Oxford handbook of social class in counseling* (pp. 394–410). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195398250.013.0024>. (n.d.).

Stainless Banner. “Second National Flag - Florida Department of State.” [Dos.fl.gov](http://dos.fl.gov), dos.fl.gov/florida-facts/florida-state-symbols/state-flag/floridas-historic-flags/confederate-flags/second-national-flag/. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).

Stars and Bars". “First Confederate National Flag.” Internet Archive, 7 Nov. 2004, archive.org/details/propix.493988291. Accessed 4 Dec. 2023. (n.d.).

Talbert, R. D., & Christie-Mizell, C. A. (2021). Public Confederate Monuments and Racial Identity among White Americans (P. S. Brenner, J. E. Stets, & R. T. Serpe, Eds.). Springer Link; Springer International Publishing. https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-030-76966-6_6. (n.d.).

Talbert, R. D., & Patterson, E. J. (2020). Racial Stratification and the Confederate Flag: Comparing Four Perspectives to Explain Flag Support. *Race and Social Problems*, 12(3), 233–245. <https://doi.org/10.1007/s12552-020-09288-y>. (n.d.).

Talbert, R. D. (2017). Culture and the Confederate flag: Attitudes toward a divisive symbol. *Sociology Compass*, 11(2), e12454. <https://doi.org/10.1111/soc4.12454>. (n.d.).

- Temin, P. (2022). *Slavery and the Civil War*. In *Never Together: The Economic History of a Segregated America* (Studies in New Economic Thinking, pp. 9-53). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781009030977.004. (n.d.).
- Thornton, Kevin. (1996). "The Confederate Flag and the Meaning of Southern History." *Southern Cultures*, vol. 2, no. 2, pp. 233–245, <https://doi.org/10.1353/scu.1996.0018>. Accessed 8 Jan. 2020. (n.d.).
- Titus, J. O. (2016). *Fighting Civil Rights and the Cold War: Confederate Monuments at Gettysburg*. *History News*, 71(4), 12–17. <http://www.jstor.org/stable/44605955>. (n.d.).
- Wade, Wyn Craig. (1998). *The Fiery Cross : The Ku Klux Klan in America*. New York, Oxford University Press. (n.d.).
- Watkins, Sam R. (2008). *Co. Aytch*. Simon and Schuster, 30 June. (n.d.).
- Weaver, Blanche Henry Clark. (1952). "Confederate Immigrants and Evangelical Churches in Brazil." *The Journal of Southern History*, vol. 18, no. 4, Nov, p. 446, <https://doi.org/10.2307/2955219>. Accessed 26 Apr. 2021. (n.d.).
- Whitman J. Q. (2018). *Hitler's american model : the united states and the making of nazi race law*. Princeton University Press. (n.d.).
- Wiener, Richard L., and Richter, Erin. (2008). "Symbolic Hate: Intention to Intimidate, Political Ideology, and Group Association." *Law and Human Behavior*, vol. 32, no. 6, Dec, pp. 463–476, <https://doi.org/10.1007/s10979-007-9119-3>. Accessed 29 Oct. 2020. (n.d.).
- Wilkerson, I. (2021). *Caste: the origins of our discontents*. Large print edition. Waterville, ME, Thorndike Press, a part of Gale, a Cengage Company. (n.d.).
- Wray, Matt. (2006). *Not Quite White : White Trash and the Boundaries of Whiteness*. Durham :Duke University Press. (n.d.).

Wright, J. D., & Esses, V. M. (2017). Support for the Confederate Battle Flag in the Southern United States: Racism or Southern Pride?. *Journal of Social and Political Psychology*, 5(1), 224-243. <https://doi.org/10.5964/jspp.v5i1.687>. (n.d.).

Yeats, W. B. (2010). *Collected poems of W.B. Yeats*. Collector's Library.

Zamponi, S. (1998). Of Storytellers and Master Narratives: Modernity, Memory, and History in Fascist Italy. *Social Science History*, 22(4), 415-444. doi:10.2307/1171571. (n.d.).