

NOTAS SOBRE BRANQUITUDE, PRIVILÉGIOS E NEGAÇÃO DO RACISMO

NOTES ON WHITENESS, PRIVILEGES AND DENIAL OF RACISM

Laisla Suelen Miranda¹
José Francisco dos Santos²

Resumo: Este texto objetiva trazer reflexões sobre a branquitude brasileira, enquanto um espaço de poder, a partir das publicações dentro dos Estudos Críticos da Branquitude. Entende-se a branquitude como a pertença étnico-racial das pessoas brancas e um local de privilégios simbólicos e materiais. Pensando em uma hierarquia social, ela seria o topo e tem o poder de nomear o outro e, ao mesmo tempo, eximir-se da racialização. Assim, compreende-se que a branquitude vai além dos traços físicos: trata-se de um local de poder. Realizou-se uma revisão bibliográfica para a construção teórica a partir de Maria Aparecida Silva Bento, Lia Vainer Schucman, Lourenço Cardoso, Liv Sovik e Robin Diangelo, estadunidense que traz o conceito de fragilidade branca, tão importante para compreender alguns comportamentos das pessoas brancas. Os resultados evidenciam que ainda existe a falta de racialização do grupo branco, que percebem os seus privilégios e, ao mesmo tempo, procuram formas de mantê-los, buscando, inclusive, negar a sua brancura, no intuito de se desresponsabilizar na luta antirracista.

Palavras-chave: Antirracismo. Branquitude. Racismo.

Abstract: This text aims to bring reflections on Brazilian whiteness, as a space of power, based on publications within the Critical Studies of Whiteness. Whiteness is understood as the ethnic-racial belonging of white people and a place of symbolic and material privileges. Thinking about a social hierarchy, it would be the top and has the power to name the other and, at the same time, exempt itself from racialization. Thus, it is understood that whiteness goes beyond physical traits: it is a place of power. A literature review was carried out for theoretical construction based on Maria Aparecida Silva Bento, Lia Vainer Schucman, Lourenço Cardoso, Liv Sovik and Robin Diangelo, an American who brings the concept of white frailty, so important to understand some behaviors of white people. The results show that there is still a lack of racialization of the white group, who perceive their privileges and, at the same time, seek ways to keep them, even seeking to deny their whiteness, in order to take responsibility for the anti-racist struggle.

Keywords: Anti-racism. Whiteness. Racism

1.Introdução

O objetivo deste texto é analisar, por meio de uma revisão de literatura, a pertença étnico-racial das pessoas brancas, ou seja, a branquitude, compreendendo-a não apenas como uma questão individual, mas como o produto de uma construção sócio-histórica. Pensando em uma hierarquia social, ela seria o lugar mais alto e

possui o privilégio de poder identificar o outro como não branco e, portanto, inferior. Isso corrobora com o que Cardoso e Müller (2017, p. 13) sustentam: “ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais”.

Os estudos sobre a branquitude surgiram da necessidade de compreender o lugar do grupo racial branco dentro das relações raciais, tendo em vista que, quando se falava em relações raciais e branqueamento, geralmente, os consideravam um problema dos negros. No entanto, sabe-se que o branqueamento foi inventado e mantido pelos brancos, assim como afirma Bento (2002, p. 25):

Considerando (ou quiçá tentando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social.

Podemos encontrar o tema “branquitude” nos estudos de W.E.B Du Bois, Frantz Fanon, Albert Memmi e Guerreiro Ramos, que trouxeram contribuições para pensarmos nas consequências da colonização e do racismo no processo de construção identitária e subjetiva não apenas dos negros, mas dos brancos, que inovaram, ao colocarem o branco como “objeto e tema de estudo” para compreender as relações raciais (CARDOSO, 2008; 2010; 2014; SCHUCMAN, 2012).

W.E.B Du Bois, nos Estados Unidos, em 1953, publicou um estudo sobre a classe trabalhadora americana branca em contraponto com a negra. Interseccionando raça, classe e status, demonstrou que os brancos, mesmo em situação socioeconômica desfavorável, ainda se aproximavam dos brancos de outras classes, podendo ocupar os mesmos espaços, como o transporte público e o voto. Desse modo, a aceitação do racismo pela classe branca possibilitava desfrutar do status da branquitude, o que Du Bois nomeou de “salário público e psicológico”. Schucman (2012, p. 19) assevera que:

Assim, a supremacia branca foi sendo formada pela classe trabalhadora branca dos Estados Unidos e pela constituição de uma

identidade trabalhadora que se colocava em oposição aos trabalhadores negros, ou seja, estes sujeitos absorviam privilégios, identificando-se como “não escravos” e “não negros”. O racismo dos brancos aparece no trabalho de Du Bois como uma forma de o trabalhador branco buscar posições de status que não conseguiria, caso reconhecesse todos os trabalhadores como iguais, bem como uma forma de se alienar à condição de classe explorada na qual se encontravam.

O lugar do branco dentro das relações raciais também foi pensado por Frantz Fanon em *Pele Negras, Máscaras Brancas*, livro que derivou do seu Trabalho de Conclusão de Curso de Medicina, em 1952. Inicialmente, o trabalho havia sido reprovado e apenas depois de alguns anos foi publicado como livro. Na obra, Fanon (2008) explica as consequências da colonização na formação de subjetividades de pessoas negras e brancas. Para aqueles, resultaria na alienação do negro, uma vez que:

[...] permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:
— inicialmente econômico;
— em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

Assim, Fanon (2008) demonstra que há uma interiorização, devido à ideologia de branqueamento, do sentimento de inferioridade das pessoas negras, que buscam mecanismos de pertencer ao mundo, o que ele chama de “máscaras brancas”. O estudioso também explica que esse racismo é internalizado pelas pessoas brancas, mas, de modo oposto, gera um sentimento de superioridade por parte dessas pessoas brancas em relação às aquelas que não são brancas.

As relações entre colonização, racismo e formação de identidades também foram discutidas de modo precursor por Guerreiros Ramos, no Brasil, em 1957, quando publicou um artigo intitulado *Patologia social do branco brasileiro*. No trabalho, Ramos (1957) discute a influência do racismo na formação das identidades de pessoas brancas. O estudioso aponta que, devido a um ideal de beleza ligado à

estética branca, fez com que os brasileiros atribuíssem significados positivos à branquitude e negativos à negritude.

Dessa maneira, Guerreiro Ramos (1957) afirma que a patologia do “branco” consiste na negação de ter uma ascendência miscigenada, tanto cultural quanto biológica, com os negros. O autor coloca a palavra “branco” entre aspas para provocar a ideia de que dificilmente, no Brasil, existiria um branco puro, isto é, aquele que não tem miscigenação cultural ou biológica com os negros e com a cultura afro-brasileira.

Para Guerreiro Ramos (1957), os trabalhos epistemológicos desenvolvidos pelo Teatro Experimental do Negro visavam desconstruir a contradição de os “brancos” brasileiros se envergonharem de sua cultura e de sua ancestralidade negra, ao passo que elevavam a cultura europeia, da qual não faziam parte totalmente. Ressalta-se que, nesse texto, o sociólogo faz uma crítica às formas como se estudam as questões étnico raciais no país, que insere o negro enquanto objeto de estudo, e não sujeito, resumindo toda a questão racial como “problema do negro”. Para Ramos (1957, p. 171), havia o negro-tema e negro-vida:

O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje a que não era ontem e será amanhã o que não é hoje.

Além disso, Guerreiro Ramos (1957) propõe novas formas de olhar para os estudos raciais no Brasil, pontuando a necessidade de se pensar sobre o problema do “branco”. Assim, revoluciona a sociologia da época, ao evidenciar que o que vinha sendo estudado enquanto “problema do negro” era, na verdade, uma questão da patologia do branco.

2.Os estudos críticos da branquitude

Em relação aos estudos críticos da branquitude no Brasil, eles ganharam força a partir dos anos 2000 a partir de Edith Piza, César Rossato, Verônica Gesser, Maria Aparecida Silva Bento e Liv Sovik (CARDOSO, 2008). Foram esses os primeiros estudiosos que deram base para a interpretação da branquitude dentro do contexto brasileiro. Além disso, houve um deslocamento dentro dos estudos raciais mediante a:

a) inserção do debate no Brasil pela relação teoria-pesquisa social; b) problematização do viés interpretativo recorrente nos estudos sobre relações raciais, ao inverterem o sentido e colocarem o foco dos estudos na identidade racial branca; c) revisão dos conceitos fundamentais à interpretação de nossa sociedade como, por exemplo, mestiçagem e democracia racial, levando em consideração aspectos da branquitude; d) problematização da identidade racial branca como elemento de análise na produção da pesquisa social, bem como na produção intelectual (SILVA, 2017, p. 25).

É entendível a complexidade em definir o que seria branquitude, uma vez que se trata de um conceito fluído e que se modifica a partir do tempo e da história. Entretanto, enquanto pertença étnico-racial das pessoas brancas, trata-se de um conceito ideológico de poder definido socio-historicamente a partir do projeto moderno de colonização europeia, sendo um lugar de “consciência silenciosa” das pessoas brancas (SCHUCMAN, 2012; SILVA, 2017).

Silva (2017) recorre à Frankenberg (2004) para trazer um quadro com alguns elementos estruturais do conceito de branquitude:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um ‘ponto de vista’, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquitude é um locus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas como nacionais ou ‘normativas’, em vez de especificativamente raciais.
4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.

5. Muitas vezes, a inclusão na categoria 'branco' é uma questão controversa e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteiras da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas modulam ou modificam.
7. branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.
8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313 apud SILVA, 2017, p. 27).

Diante dos estudos sobre a identidade racial branca, é possível perceber que esse grupo se coloca como norma e, ao mesmo tempo, exige de se racializar, isto é, tem uma identidade neutra (SILVA, 2017) ou uma invisibilidade racial, assim como é defendido por Piza (2009). A autora utiliza a metáfora da "porta de vidro", que pode ser considerada uma barreira entre o conhecimento sobre a branquitude, que parece ser inexistente. Todavia, quando você se choca contra essa porta de vidro, começa a perceber os espaços existentes. Portanto, a suposta invisibilidade trazida por Piza (2009) diz respeito à naturalização do branco nesse lugar de apenas ser humano. A nosso ver, essa invisibilidade seria proveniente apenas do olhar do próprio branco.

Entretanto, concordamos com a proposição de Cardoso (2008), que defende que elencar a branquitude como um lugar de invisibilidade é problemático, pois defini-la assim possibilita que pessoas brancas sem consciência crítica pudessem não questionar as vantagens raciais. Nesse sentido, ao contrário de Piza (2002), o estudioso assevera que a branquitude é um lugar visível aos brancos, os quais usam as suas vantagens da branquitude por terem consciência dela.

Schucman (2012, p. 14) destaca que a branquitude é um lugar de privilégios e de silenciamento:

O branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas é também produtor ativo dessa estrutura, através dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento. Esses mecanismos de produção de desigualdades raciais foram construídos de tal forma que asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sem que isso fosse encarado como privilégio de raça.

Schucman (2012), em seu estudo *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*, ainda explica que os lugares de visibilidade e invisibilidade aparecem quando os sujeitos adquirem os privilégios da branquitude. Assim, a identidade não é invisível, mas pode ser anunciada ou se tornar invisível, a depender do interesse dos sujeitos. No estudo, Lia Vainer Schucman (2012) questiona os participantes da pesquisa se eles já tiveram privilégios por serem brancos. Todos reconhecem que já vivenciaram situações assim, entretanto, logo após, a estudiosa questiona se eles são a favor das políticas de ações afirmativas: com exceção de três entrevistados, todos foram contra. Portanto, compreende-se que os brancos obtêm privilégios e reconhecem o racismo, mas há uma incongruência na fala, pois, ao pensarem em reparação, mudam o discurso e colocam como se colocam a questão da desigualdade no Brasil fosse apenas de classe. Nesse caso, a raça não entraria mais no discurso.

Para explicar, Schucman (2012) retoma o discurso do “medo branco” de Célia Maria Marinho de Azevedo (1987), a qual afirma que, no período de abolição e pós-abolição, o negro, no imaginário social, era visto como alguém que deveria ser domesticado e controlado, na intenção de mantê-lo disponível para os meios de produção e de negar a luta civil desse grupo, a fim de que não ocorresse no Brasil o mesmo que ocorreu na revolução do Haiti¹. Schucman (2012) explica que, naquela época, o Brasil branco, assim como o de hoje, tinha medo de incluir os negros em posições e em cargos de poder. Destarte, também não reconhecem que as políticas afirmativas são frutos de lutas do movimento negro, mas as compreendem como

¹ A Revolução do Haiti, também conhecida como “Revolução de São Domingos”, foi um movimento dos negros libertos e escravizados que culminou na independência do país, que passou a ser o primeiro a ser governado por pessoas descendentes de africanos.

assistencialismo do branco. Esse é o mesmo pensamento empregado em relação à abolição do escravismo.

Desse modo, reconhecer privilégios não é o mesmo que renunciar a eles (SCHUCMAN, 2012). A branquitude é um local de privilégios materiais e simbólicos. Falar em privilégios materiais é reconhecer que ser branco possibilita diariamente situações de vantagens em relação às pessoas não brancas. Diversos estudos mostram que brancos têm mais acesso à educação e ao emprego, além de melhores salários e a possibilidade de riqueza herdada entre as gerações.

De acordo com um estudo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2018), intitulado *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*, a discrepância do rendimento médio dos brasileiros se dá da seguinte forma: brancos (R\$ 2.814), pardos (R\$ 1.606) e pretos (R\$ 1.570). Ainda sobre a renda, os pretos ou pardos representavam 75,2% do grupo formado pelos 10% da população com os menores rendimentos e apenas 27,7% dos 10% dos com maiores rendimentos.

Além disso, o IBGE demonstra que apenas 61% da população negra consegue concluir o ensino médio, enquanto a taxa de conclusão de brancos é 76,8%. Em relação ao ensino superior, o estudo mostrou que, entre a população preta ou parda de 18 a 24 anos, o percentual que está cursando o ensino superior aumentou de 50,5% em 2016 para (55,6%) em 2018. Contudo, esse índice ainda é abaixo do percentual de brancos da mesma faixa etária (78,8%). Também foi mostrado que o percentual de jovens de 18 a 24 anos pretos ou pardos com menos de 11 anos de estudo e que não frequentavam a escola caiu de (30,8%) em 2016 para (28,8%) em 2018. No entanto, no que diz respeito aos brancos, esse indicador era de 17,4% em 2018.

No que se refere ao mercado de trabalho, os pretos ou pardos representavam 64,2% da população desocupada e 66,1% da população subutilizada. Já em relação aos trabalhos informais, esse índice é de 34,6% dos trabalhadores brancos e 47,3% entre os pretos ou pardos. A desigualdade também pode ser vista na ocupação dos cargos gerenciais, visto que apenas 29,9% são exercidos por pessoas pretas ou pardas. Outro fator desigual também pode ser encontrado no

questão “moradia”: enquanto o número de pessoas brancas que vivem em locais com ausência de, pelo menos, um serviço de saneamento básico é de 27,9%, esse valor aumenta para 44,5% no que diz respeito à população negra. Também é observável que os negros são os mais atingidos pela violência.

Schucman (2012, p. 26), reforça a ideia de Carlos Hasenbalg (1979) no qual:

o autor aponta falhas tanto na teoria marxista sobre a questão racial quanto nas teorias coloniais, demonstrando que a primeira não dá conta de explicar o racismo entre as classes baixas e fora das estruturas de classes, e a segunda, teoria colonial, não explica a exploração de classe, bem como as relações entre estrutura e dominação de classes, opressão e estratificações raciais. Para preencher essa lacuna nas duas interpretações, Hasenbalg demonstra como a opressão racial beneficia não só os capitalistas brancos como também brancos não capitalistas. Assim sendo, a maioria dos brancos tem vantagens tanto com a opressão racial quanto com o racismo, pois são os mecanismos racistas que fazem com que a população branca tenha vantagem no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam privilégios materiais e simbólicos mais desejados.

Diante das questões apresentadas, salientamos a ideia exposta por Nogueira (2021), que assevera que raça, hoje, é uma forma indispensável para compreender as questões voltadas à exploração de classe, às desigualdades sociais e à própria divisão de trabalho. No mesmo sentido, Oliveira (2021, p. 70) afirma que “por este lado, não há como falar em classe sem falar em raça e nem tampouco conceituar raça à parte de classe”.

Diversos estudos demonstram as desigualdades raciais presentes no Brasil. Eles evidenciam que grande parte da população branca tem vantagens advindas da opressão racial e do racismo, uma vez que é o racismo estrutural que faz com que os brancos obtenham as vantagens abordadas. Ademais, os brancos têm privilégios simbólicos que servem para uma construção de subjetividade positivada, como o fato de serem ligados à uma moral positiva, o status, que sustenta que eles são pessoas dignas, têm o ideal de beleza e o privilégio de se autodeterminar. Sabe-se que, ao nascer, os sujeitos já são classificados racialmente (SCHUCMAN, 2012) e as características positivas são diretamente ligadas à identidade racial branca, incluindo

beleza, inteligência e educação. Sovik (2004, p. 18) defende que “a supervalorização do branco é um fenômeno mundial, com particular vigência em lugares que foram colonizados por europeus que implantaram a escravidão”.

Vale destacar que o grupo racial branco não escolhe ter, ou não, privilégios, assim como é apontado em um estudo de Lourenço Cardoso (2010) intitulado *Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista*. Nele, o autor explica que a branquitude crítica se refere aos sujeitos que desaprovam o racismo publicamente, enquanto a branquitude acrítica diz respeito àqueles que defendem a ideia de superioridade racial das pessoas brancas. Desse modo, mesmo a branquitude crítica, que tem consciência da sua pertença racial, ainda obtém privilégios por pertencer ao grupo racial branco, mesmo que não exerça o racismo, tampouco concorde com ele. Isso acontece devido ao fato de que os sujeitos que a integram estão inseridos em uma sociedade marcada pelo racismo estrutural.

Assim, é necessário compreender o privilégio branco para entender a branquitude. De forma resumida, o privilégio branco significa que sua raça afetará de forma positiva a sua trajetória de vida e que não é necessário pensar sobre isso. Em outras palavras, o privilégio branco corresponde à ausência de consequências negativas do racismo (EDDO-LODGE, 2019). Nesse sentido, Peggy McIntosh (1989) compara os privilégios a uma mochila invisível cheia de bens que não são merecidos e que o grupo racial branco pode usar todos os dias e, ao mesmo tempo, mantê-los esquecidos. Nesse sentido, a estudiosa demonstra vários exemplos, tais como:

- Caso eu precise me mudar, posso seguramente alugar ou comprar uma casa em uma área que eu possa pagar e onde eu queira viver.
- Posso me sentir segura de que meus vizinhos em tal lugar irão ser neutros ou agradáveis comigo.
- Posso fazer compras sozinha a maior parte do tempo, sabendo que não serei seguida ou assediada.
- Posso ligar a televisão ou abrir a primeira página do jornal e ver pessoas da minha raça amplamente representadas.
- Quando me falam da minha identidade nacional ou sobre “civilização”, sou mostrada que pessoas da minha cor fizeram do meu país o que ele é.
- Posso ter certeza que meus filhos receberão materiais curriculares que atestam a existência da raça deles.

- Nunca sou chamado a falar em nome de todas as pessoas do meu grupo racial.
- Posso facilmente comprar posters, cartões postais, livros de fotos, cartões de aniversário, bonecas, brinquedos e revistas infantis com fotos de pessoas da minha raça.
- Posso ir para casa depois de reuniões de organizações às quais pertença me sentindo acolhida, ao invés de fora do meu lugar, subrepresentada numericamente, não ouvida, mantida a distância, ou temida.
- Posso aceitar um emprego em um empregador que aplica ações afirmativas sem que meus colegas de trabalho suspeitem que eu tenha conseguido tal emprego por causa da raça.
- Posso escolher acomodações públicas sem temer que as pessoas da minha raça não poderão entrar ou serão destratadas nos lugares que eu escolhi.
- Posso ter certeza que se eu precisar de ajuda médica ou legal, minha raça não trabalhará contra mim (MCINTOSH, 1989, p. 1-2, tradução nossa).

McIntosh (1989) também afirma que as pessoas brancas são treinadas desde a infância, principalmente na sociedade ocidental, na qual prevalece uma visão de ser monocultural, embora seja eurocentrada e constituída centralmente pelos padrões das culturas dominantes, excluindo qualquer possibilidade de culturas, não vendo também sua singularidade (SCHUCMAN, 2012; CARDOSO, 2008).

Para que os privilégios sejam mantidos e reproduzidos, o grupo racial branco age por meio de pactos narcísicos, definidos por Maria Aparecida Silva Bento (2002) como alianças inconscientes, perpassando pela negação da existência de racismo, silenciamento e necessidade de exclusão do negro em todas as dimensões da vida, incluindo os espaços de poder. É a partir desse pacto que é naturalizada a não presença de negros em diversos espaços, inclusive, no meio acadêmico, em que há poucos professores(as) negros(as). Esse número diminui à medida que mudam os níveis de ensino e os espaços de poder. Além disso, é naturalizado o ensinar, nas escolas, da cultura eurocêntrica e da utilização de referências brancas.

Além dos pactos narcísicos, a branquitude também faz uso da fragilidade branca, a fim de manter um espaço de poder e privilégios dentro da sociedade. A fragilidade branca é um conceito desenvolvido por Robin Diangelo (2018), com o intuito de definir os padrões de comportamentos defensivos que as pessoas brancas

utilizam quando são expostas a alguma situação de estresse racial, isto é, quando conversam sobre racismo ou quando a superioridade branca e os privilégios são questionados. A autora também explana que, embora existam diferenças em relação ao modo como o racismo se apresenta nos diferentes países, é notório e consistente o resultado das vantagens institucionalizadas dos brancos.

Diangelo (2018, p. 24) assevera que existem desigualdades em função da pertença racial e que os sujeitos brancos são beneficiários dessas divisões. Portanto, ficam protegidos da violência racial (privilégio branco), ao serem:

Socializados em um sentimento de superioridade profundamente internalizado do qual não nos damos conta ou que nunca admitimos para nós mesmos, nós nos tornamos frágeis quando falamos sobre raça. Classificamos um desafio a nossas visões raciais de mundo como um desafio a nossas próprias identidades de pessoas boas e éticas. Então, percebemos toda tentativa de nos vincular ao sistema racista como uma ofensa moral perturbadora e injusta.

Dessa maneira, até uma situação de mínimo estresse racial – a exemplo, sugerir que ser branco tem um significado – pode se tornar intolerável, desencadeando algumas emoções, como raiva, medo e culpa, e reações comportamentais, como silêncio, choro, saída do ambiente ou da situação que lhe causou desconforto, deslegitimando, assim, os debates sobre questões raciais ou apresentando argumentos que buscam desqualificar as pessoas que pontuaram sobre o assunto.

Diangelo (2018) afirma que essas respostas servem para restaurar o equilíbrio branco. Assim:

[...] embora seja acionada pelo desconforto e pela ansiedade, a fragilidade branca nasce da superioridade e do 'direito'. Ela não é fraqueza per se. Na realidade é um meio poderoso de controle racial branco e de proteção das vantagens brancas (DIANGELO, 2018, p. 24).

É importante destacar que essas reações não são naturais, e sim forças sociais:

[...] que nos impedem de atingir o conhecimento racial de que precisamos para nos envolver mais produtivamente e funcionam para sustentar poderosamente a hierarquia racial no lugar em que ela se encontra (DIANGELO, 2012, p. 31).

Dentro dessas forças, podemos incluir a ideologia da meritocracia, as diversas representações negativas dos grupos racializados na mídia, a criação da branquitude enquanto ideal de humano, a supremacia branca, a história contada apenas pelo viés do colonizador e a solidariedade branca ou, assim como é pontuado por Cida Bento (2002), os pactos narcísicos da branquitude.

Diangelo (2018) continua o debate e expõe os desafios em falar com pessoas brancas sobre raça. O primeiro desafio seria “dar nome a raça” (DIANGELO, 2018, p. 29), já que pessoas brancas não são ensinadas a se verem enquanto racializadas, mas como indivíduos e humanos universais. Desse modo, até o título do livro (*White Fragility: why it's for white people to talk about racism*) poderia provocar incômodo em pessoas brancas, visto que faz uma generalização do grupo branco, quebrando, assim, a regra fundamental da branquitude, que é ser visto em sua individualidade.

Nesse contexto, faz-se necessário questionar a tradução brasileira, que, em sua publicação, traduz o título como: “Não basta não ser racista, sejamos antirracistas”. Por outro lado, a tradução literal da obra seria: “Fragilidade branca: por que é tão difícil para as pessoas brancas falarem sobre racismo?”. Isso nos leva a alguns questionamentos: o que provocou a mudança radical no título? Seria a fragilidade branca tão frágil a ponto de não poder ser nomeada? Ou mais uma tentativa de invisibilizar a racialização dos corpos brancos?

3. Existe branco no Brasil?

Liv Sovic (2004), em *Aqui ninguém é branco*, pontua que, quando se questiona a existência de negros no Brasil, não existe nenhuma dúvida que há. Entretanto, quanto aos brancos, ainda há uma insegurança sobre isso, devido à invisibilização do branco brasileiro no discurso público, a ideologia da mestiçagem e a ideia de “democracia racial”, com a qual o Brasil ficou conhecido mundialmente.

Ainda hoje, com a “democracia racial” sendo desmascarada e considerada um mito, a tese de que há uma mistura genética da população devido à existência de uma convivência pacífica (quando, na verdade, foi em consequência da violência sistemática), ainda não foi substituída por outra dentro do imaginário social. A estudiosa ainda assevera que, para pensar na branquitude, é preciso conceituá-la a partir do contexto e do local em que a pessoa se encontra.

Outro aspecto importante trazido por Sovik (2004) e que também é discutido por Munanga (2020) diz respeito à explicação de que a branquitude não é equivalente ideologicamente a negritude:

Conceber a branquitude como espelho da negritude pressupõe uma ficção de igualdade social: eu me valorizo, como você se valoriza. O valor da branquitude se realiza na desvalorização do ser negro e ela continua sendo uma medida silenciosa dos quase brancos, como dos negros (SOVIK, 2004, p. 55).

Sovik (2004) sustenta, portanto, que se o brasileiro não se sente ou não se afirma internacionalmente enquanto branco, isso torna ainda mais complexos os conflitos e as dificuldades raciais na sociedade brasileira, uma vez que, ao não se declarar branco, automaticamente, descarta a existência de privilégios, já que “somos todos mestiços/iguais”. Sovik (2004, p. 50, grifo nosso) também explana que a branquitude brasileira se expressa nas práticas sociais cotidianas e acrescenta que:

A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento. No Brasil, particularmente, a prática social do branco está permeada por discursos de afeto, que aparentemente religam setores sociais desiguais, mas a hierarquia racial continua vigente e, em um conflito eventual, ela reaparece, enfraquecendo a posição de pessoas negras. O valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quando “raça” não é mencionada. A defesa da mestiçagem às vezes parece uma maneira de não mencioná-la. *A linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos.*

Sovik (2004) ainda destaca que, em um sentido mundial, no imaginário, o valor simbólico da branquitude está ligado ao ter origens europeias. Nesse contexto, Schucman (2012) procura compreender as diferenças entre os brancos que compõem a identidade racial branca e sustenta que o conceito de identidade não é apenas a junção de sujeitos semelhantes, mas considera a definição da psicologia sócio-histórica, na qual a identidade de grupo é construída a partir de movimentos dialéticos, “o que significa compreendê-la como um processo histórico aberto e inacabado que se caracteriza pela unificação de histórias, projetos e significados comuns, construídos socialmente e compartilhados em contraposição a outros grupos” (SCHUCMAN, 2012, p. 83).

Dessa maneira, a identidade racial branca é composta por semelhanças e diferenças:

Sob esta ótica, o conceito se apropria da noção de diferença e o incorpora na sua interioridade: identidade é semelhança e diferença ao mesmo tempo. Ou seja, ela se constrói como semelhante em oposição à diferença de outros grupos (SCHUCMAN, 2012, p. 83).

Assim, Schucman (2012) sustenta que, na identidade racial branca paulistana, o fenótipo aparece como um dos marcadores para a hierarquização dos indivíduos, o qual é ligado à ancestralidade e à origem. Entretanto, mesmo o Brasil tendo o mito fundador, ou seja, o da “democracia racial”, em algumas falas dos entrevistados pela estudiosa, observa-se que o branco mestiço, muitas vezes, só é entendido como branco em oposição ao negro. Em outras palavras, no interior do grupo racial branco, existe uma hierarquia a partir da mestiçagem: os indivíduos que alegam ter origem europeia diferem o “branco brasileiro” de um “branco original”. Nesse sentido, o “branco brasileiro” teria um impacto na sua identidade devido à mestiçagem com negros e indígenas.

Outros entrevistados indicam que, por terem descendência europeia (com exceção da portuguesa), consideram-se mais brancos, por não haver mistura. Assim, duas entrevistadas defendem que a sua “branquitude é melhor”, que tiveram facilidade em circular pela Europa e que outros brancos não teriam, pois são

descendentes de “brancos europeus”. Recorremos, diante disso, ao estudo intitulado *O branco não branco e o branco-branco*, de Cardoso (2017), em que são pontuadas as questões referentes ao ser branco no Brasil a partir da colonização ibérica: a portuguesa.

Cardoso (2017) assevera que uma das características do português, antes da expansão marítima, seria a não branquitude, devido à mistura com mouros, judeus e africanos. Entretanto, diante do Brasil, que queria ser moderno e embranquecer, a questão relacionada à ideia de os portugueses serem brancos ou não brancos se tornou desimportante. Desse modo, Cardoso (2017, p. 176) afirma que:

O branco brasileiro? Por acaso, alguém já viu um? Estou plenamente convicto de que existe; digo mais, “ele está entre nós”. Os “brancos brasis” possuem uma branquitude “enegrecida”, porém, não deixam de existir. O branco brasileiro, fruto do branco português com a indígena e o africano em sua matriz. Logo, é um branco não branco piorado, “uma raça triste”, como diria Paulo Prado (BROOKSHAW, 1983, p. 99). Resgatando que o branco português é também um branco não branco, isso significa menos branco se comparado ao branco inglês; isso diz respeito à hierarquia entre os próprios brancos. O branco brasileiro revigorou a não branquitude do branco português, de origem judaica, moura, africana, simplesmente por descender do branco não branco português e outros não brancos: indígenas e africanos.

Cardoso (2017) ainda explica que o português ou branco não branco se tornou o branco brasileiro e passou a ser definido sobretudo pelo fenótipo. Outro aspecto trazido por Vieira (2017) se refere aos estudos de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, os quais buscavam demonstrar uma superioridade dos escravizados trazidos para o Brasil. O autor assevera que a invenção da superioridade de alguns povos negros colaborou com a ideologia de construção da nação, uma vez que colocaram “nossos negros” como superiores aos negros que foram escravizados em outras locais da América.

Outra entrevistada de Schucman (2012) chamada Denise, ao apontar as diferenças entre os brancos, classificou em graus hierárquicos o fenótipo branco até chegar o “mais branco”, que corresponde ao alemão:

Você consegue pensar em uma escala de brancos? (Lia)

Consigo. Tem o branco que a pele é branca, o cabelo é escuro e crespo. Tem o branco que tem o cabelo escuro, mas liso, olho claro. Tem um branco que tem cabelo castanho claro, mas crespo. Acho que o cabelo crespo tá sempre pior, o cabelo liso é o sonho de consumo.

E os traços? (Lia)

Os traços, à medida que o nariz vai ficando menor e mais fininho, vai ficando mais branco. Apesar de que italiano tem narigão enorme pra frente. Mas eu acho isso, daí vai dar num alemão, se você for pra Alemanha, tu vai ver que as pessoas tem o nariz menor, mais fininho tal. O branco mais puro é loiro de olho claro... Que horror, né! É um conceito muito nazista, de raça pura. Mas é assim que eu vejo. (Denise) (SCHUCMAN, 2012, p. 86).

Assim, percebe-se que a ideia de mistura e mestiçagem não é aplicada apenas por questões étnicas, pois:

Quando um branco de origem alemã se mistura com um branco de origem francesa não parece haver “espaço” para a ideia de mistura, nem tampouco quando um negro da nação angolana se mistura com um negro da nação Ioruba. Mais uma vez, fica claro que, neste imaginário construído a partir da ideia de raça, há graus e graus de brancura, e que a desvalorização hierárquica está associada aos sujeitos que, apesar da pele clara, têm características de negros e índios, como cabelo, nariz, boca e formato do rosto. Esta ambigüidade projetada no fenótipo dos sujeitos não é só percebida por brancos que se auto-identificam apenas com a descendência européia mas também nas falas dos mestiços brancos, que muitas vezes não fazem ideia de sua origem – embora saibam que não são tão brancos quanto outros (SCHUCMAN, 2012, p. 86).

Schucman (2012) também explica que as classificações sobre o que é ser branco, na fala dos entrevistados, tem como base a ideologia de raça presente no século XIX. Nela, os fenótipos são ligados às categorias e, assim, hierarquizados. Além disso, toma como base a ideologia do branqueamento e o discurso da mestiçagem:

Sobre a primeira, percebemos que como qualquer ideologia, ela afeta a todos, brancos, negros, mulheres, homens. No universo branco, o que parece é que nossa sociedade se apropriou dos significados

compartilhados sobre superioridade e pureza racial e, desta forma, desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de status social que desvaloriza as pessoas na proporção direta em que elas se afastam do modelo ideal de brancura, representado aqui nos depoimentos dos sujeitos como: tom de pele muito claro, cabelos lisos e loiros, traços "nos, olhos claros e ascendência norte-europeia (SCHUCMAN, 2012, p. 87).

A pesquisa de Schucman (2012) demonstra a branquitude enquanto um construto ideológico. Nele, a brancura dos corpos serve para categorizar. Contudo, a brancura não é igual e a gradação serve como um processo de hierarquização. Isso é percebido por meio das nomeações que os entrevistados dão a sua brancura, como "branco, encardido e branquíssimo". Desse modo, pertença étnico-racial no Brasil é dada via fenótipo, ao contrário de outros países, que seria por origem, assim como é o caso dos Estados Unidos.

Esse estudo demonstra o que já foi trazido por Oracy Nogueira (2007), que, ao comparar o racismo no Brasil e nos Estados Unidos, elabora as seguintes denominações: "preconceito racial de origem" e "preconceito racial de marca". O racismo no Brasil seria o de marca, ou seja, o exercido pela aparência e pelo fenótipo das pessoas. Já nos Estados Unidos, o preconceito seria definido pela ancestralidade. Cardoso (2017) assevera que, no Brasil, os imigrantes que vieram branquear o país poderiam ser reconhecidos como identidades hifenizadas ou apenas brasileiros:

Os outros imigrantes sírios, libaneses e seus descendentes sírio-libaneses, da mesma forma os judeus e os muçulmanos, possuem a opção de ocultar seu hífen e embranquecerem (LESSER, 2001), tornarem-se somente brasileiros, no caso, brasileiros brancos, ou simplesmente brancos. Diferente dos Estados Unidos, pois lá eles mantêm o hífen, como indicador da não branquitude. Apesar de poderem adquirir a identidade nacional, a "americanidade", eles são considerados judaico-americanos, árabe-americanos, não simplesmente americanos ou brancos (CARDOSO, 2017, p. 200).

4.Considerações finais

Compreende-se que é necessário promover e realizar o contínuo estudo do grupo racial branco como uma forma de dismantelar a estrutura racista. Assim como afirma Cida Bento (2002), esse grupo é o responsável pela manutenção das desigualdades presentes em nossa sociedade, que pode se dar de forma intencional ou não. Nos últimos anos, houve um aumento das pesquisas sobre a temática, principalmente após os anos 2000, diante do aumento da inserção de pesquisadores negros nas universidades.

A branquitude é um local de poder e de privilégios. É um lugar em que as pessoas olham para as outras, para os territórios em que estão inseridas e para si mesmas. Apesar de ser racializada, pois é pertencente a um grupo e usufrui dos privilégios, essa racialização é encoberta e negada constantemente, a fim de poder continuar exercendo o papel de humano universal. Entretanto, apesar de perceber que o Brasil é um país que, desde sempre, busca branquear e exaltar essa brancura, depois das políticas de ações afirmativas, inicia-se um movimento que pretende negar a brancura, geralmente, dizendo-se mestiço ou, mais atualmente, latino, com o objetivo de continuar ocupado espaços privilegiados.

Diversas vezes, podemos ouvir: “as cotas tirarão o meu lugar”. Todavia, desde quando foi definido que é lugar do branco ocupar as universidades ou concursos públicos? A própria característica estruturante da branquitude na sociedade impõe, desde a escravização, e vem mantendo e reproduzindo a hierarquização da sociedade, assim aponta González (2020), que explica que, desde a colonização, a escravização e após a abolição, já existiam lugares determinados para as pessoas negras e para as pessoas brancas, mesmo que isso não fosse feito de forma legalizada. A intelectual sustenta que a visão de que todos somos iguais diante da lei permite, de forma sofisticada, manter negros e indígenas em posições subordinadas no interior das classes que são mais exploradas.

É necessário entender que a branquitude não é apenas uma questão apenas do plano individual. Devemos considerá-la também como algo que estrutura a

sociedade, visto que ela também é a responsável pela estruturação das relações de poder na sociedade, detendo o poder de produzir subjetividades, ao colocar as pessoas não brancas em lugar inferior, pois só é possível obter privilégios se alguém está em desvantagem.

Destarte, além dos estudos voltados à temática, faz-se necessário buscar o cumprimento das legislações, a exemplo da Lei nº 11.645, de 10 março de 2008, a qual tornou obrigatório o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira nas instituições de ensino. Além de possibilitar que as pessoas dos grupos racializados possam conhecer as contribuições dos seus no processo de constituição do país, permite que as pessoas brancas passem a ter um pensamento crítico em relação ao seu lugar dentro das relações raciais e sejam comprometidos com a luta antirracista.

Entretanto, também é necessário pontuar, de acordo com Oliveira (2021), que o não saber e o não ensinar a História da África se trata de uma decisão ideológica, já que grupos dos segmentos privilegiados necessitam manter os seus privilégios e a acumulação de riquezas a partir da propagação de hierarquias entre as pessoas. Nesse sentido, os temas que entram em embate com essas ideias não são de interesse. Portanto, "o não conhecimento não apenas gera racismo, mas é produto do racismo" (OLIVEIRA, 2021, p. 64).

Referências

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 25-58.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**". 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514. Acesso em: 2021-08-11.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 8, p. 607-630, 2010.

CARDOSO, Lourenço. **O branco "invisível"**: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007). 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

CARDOSO, Lourenço. O branco não branco e o branco-branco. In: CARDOSO, Lourenço; MÜLLER, Tânia M. P. (org.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. p. 175-194.

CARDOSO, Lourenço; MÜLLER, Tânia M. P. (org.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017.

DIANGELO, Robin. **Não basta não ser racista, sejamos antirracistas**. Barueri: Faro Editorial, 2018.

EDDO-LODGE, Reni. **Por que eu não converso mais com pessoas brancas sobre raça**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

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

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

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

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

IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**. [S. l.]: IBGE, 2018. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 10 ago. 2021.

MCINTOSH, Peggy. White privilege: unpacking the invisible knapsack. **Peace and Freedom**, 1989.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NOGUEIRA, O. (1979). **Tanto preto quanto branco**: estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz.

NOGUEIRA, Fábio. "Prefácio". In: OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica São Paulo: Dandara, 2021. p. 9-13.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, 2007.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo estrutural** : uma perspectiva histórico-crítica 1. ed.-- São Paulo : Editora Dandara, 2021.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2009.

RAMOS, Guerreiro. A patologia do 'branco' brasileiro. In: RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1957. p. 171-192.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Priscila Elisabete. E. O conceito de branquitude: reflexões para o campo do estudo. In: CARDOSO, Lourenço; MÜLLER, Tânia M. P. (org.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. p. 19-32.

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In: WARE, Vron (org.). **Branquitude, identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 363-386.

VIEIRA, Francisco Sandro da Silveira. **As etnias africanas no Brasil**: a construção do projeto de identidade nacional. [S. l.]: Novas Edições Acadêmicas, 2017.

¹ Psicóloga do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano campus Xique-Xique. Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (2015). Participa do grupo de pesquisa GEPEDET - Grupo de Pesquisa em Educação, Diversidade, Linguagens e Tecnologias. E-mail: suelen.lmiranda@gmail.com

² Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente no PPGCHS, no PPGE e no curso de licenciatura em História e bacharelado interdisciplinar em humanidades do Centro das Humanidades (CEHU) da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). <https://orcid.org/0000-0002-9247-5585>