

PEDAGOGIA DA BRANQUITUDE:
O BRANCO-DISCURSO HEGEMÔNICO
NOS ARTEFATOS MIDIÁTICOS

Michele Távora Julio



UFPB

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGE
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

MICHELE TÁVORA JULIO

**PEDAGOGIA DA BRANQUITUDE: O BRANCO-DISCURSO HEGEMÔNICO
NOS ARTEFATOS MIDIÁTICOS**

JOÃO PESSOA - PB
2021

MICHELE TÁVORA JULIO

**PEDAGOGIA DA BRANQUITUDE: O BRANCO-DISCURSO HEGEMÔNICO
NOS ARTEFATOS MIDIÁTICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação, da Universidade Federal da Paraíba, na linha de pesquisa Estudos Culturais da Educação, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo de Figueiredo Lucena.

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Helena Ithamar Passos.

JOÃO PESSOA – PB
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M623p Julio, Michele Távora.

Pedagogia da branquitude : o branco-discurso
hegemônico nos artefatos midiáticos / Michele Távora
Julio. - João Pessoa, 2021.

193 f. : il.

Orientação: Ricardo de Figueiredo Lucena.

Coorientação: Ana Helena Ithamar Passos.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/Educação.

1. Racismo. 2. Branquitude. 3. Educação
antirracista. 4. Estudos culturais. 5. Pedagogias
culturais. I. Lucena, Ricardo de Figueiredo. II.
Passos, Ana Helena Ithamar. III. Título.

UFPB/BC

CDU 323.14(043)

MICHELE TÁVORA JULIO

**PEDAGOGIA DA BRANQUITUDE: O BRANCO-DISCURSO HEGEMÔNICO
NOS ARTEFATOS MIDIÁTICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação, da Universidade Federal da Paraíba, na linha de pesquisa Estudos Culturais da Educação, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo de Figueiredo Lucena

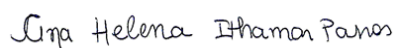
Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Helena Ithamar Passos

Dissertação aprovada em: 20 de setembro de 2021

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Ricardo de Figueiredo Lucena
(Orientador)



Prof^a. Dr^a. Ana Helena Ithamar Passos-USP
(Co-orientadora)

Prof^a. Dr^a. Lia Vainer Schucman- UFSC
(Examinadora)

Prof. Dr. Juarez Tadeu de Paula Xavier- UNESP
(Examinadora)

Prof^a. Dr^a. Surya Aaronovich Pombo de Barros – UFPB
(Examinadora)

Sou muito agradecida!

Tão bom escrever este texto olhando para trás e só sentir gratidão. Sentir gratidão por cada pessoa que cruzou o meu caminho, até mesmo as que trouxeram espinhos, pois sabemos que a vida acadêmica não é fácil. Sentir gratidão por cada linha que escrevi, pelas inspirações que surgiram em silêncios em madrugadas, pelas longas horas deliciosas de leitura, de um tema que é muito precioso, um projeto de vida coletivo para mim.

Agradeço à espiritualidade, aos orixás, pela condução e proteção incessante na minha estadia de 3 anos na Paraíba. Quem cuida de mim não dorme.

Agradeço, saúdo e honro meus e minhas ancestrais, todos (as) que vieram antes de mim.

Agradeço à minha Rainha, minha mãe Cláudia e meu pai Luiz Alberto, pelo apoio e amor incondicional, mesmo estando tão longe, pois moram no estado de São Paulo. Amor que nutre e sustenta, amo demais vocês.

Agradeço meu irmão Rodrigo por fazer companhia à minha mãe nestes anos em que estive muito longe, e ao meu sobrinho, meu gordinho, Vinícius. É lindo ver a transformação na minha família, constatar realmente que, assim como aprendemos a ser racistas na sociedade e com nossos antepassados, é possível desaprender essa injustiça, desconstruir para depois construir.

Agradeço aos meus bisavôs, minhas bisavós, minhas avós e meus avôs. Meus bisavôs são europeus (tanto na parte materna, quanto paterna, são portugueses e italianos) e me lembro de ouvir muitos discursos racistas por parte deles (as). Foram muitas tardes de sábado comendo crostolis (receita típica italiana) na casa da minha bisavó italiana Luzia, portanto, acompanhei a trajetória destes discursos. Os discursos foram repercutindo dos meus bisavôs para os meus avós, passando para meus tios e minhas tias, para meus pais, chegando em mim e nos (as) meus primos e minhas primas. Quase como uma herança.

Eu não compreendia como as pessoas que eu amo podiam ser racistas. E por amá-los (as) em vez de me afastar ou julgar, fui estudar para compreender toda esta estrutura racista, considerando também como o racismo atua subjetivamente nas pessoas. Detectando a raiz do problema, consigo perdoar e olhar com compaixão para meus bisavôs, bisavós, avós e avôs. Assim, tenho

como missão mudar estas narrativas na minha família, através da cultura e educação. Hoje, vejo essa construção antirracista em cada um (a) de vocês e me sinto muito feliz. Essa é a luta diária. Gratidão família.

Agradeço à querida Parahyba, por me acolher e sustentar nesses anos, com sua gente amigável e confiável. Em meu caminho conheci pessoas lindas e verdadeiras, que levarei comigo para sempre.

Agradeço ao meu orientador Ricardo Lucena por respeitar e me permitir seguir no campo de estudos em que escolhi operar, e pela relação interpessoal que construímos ao longo desses anos. Produzir conhecimento em meio à uma pandemia e distante da família poderia ter sido algo muito pesado, mas o professor Ricardo fez tudo ficar leve.

Agradeço muito, muito à minha querida e amada co-orientadora Ana Helena Ithamar Passos. Palavras não são suficientes para demonstrar o imenso carinho e admiração que nutro por ti, professora Ana Helena. Além de me conduzir com profundidade no campo dos Estudos Críticos da Branquitude, construímos uma relação de afeto e amizade sinceras. Agradecida por toda sua compreensão e carinho, nos momentos difíceis. Agradecida também pelas conversas banais, pelas risadas e trocas. Desse Mestrado colho este presente: sua parceria e amizade.

Agradeço à minha banca de peso!!

Sem dúvida alguma ter a presença do professor Juarez Tadeu de Paula Xavier fez toda a diferença no processo do Mestrado. Das dicas para a construção do projeto de pesquisa até membro da minha banca, eu não poderia deixar de fazer um agradecimento especial. Sua contribuição riquíssima em minha vida, que começou na minha graduação na Unesp de Bauru, segue na minha construção diária de mulher antirracista. Como um grão, o professor Juarez me apresentou o campo dos Estudos Críticos da Branquitude e desde então conto com sua parceria. Suas contribuições brilhantes e sempre muito afetuosas me encheram de confiança e otimismo. Uma honra e alegria ter sua presença em minha vida, professor.

Agradeço à professora Surya Aaronovich Pombo de Barros por aceitar meu convite prontamente, por seu olhar e perspectiva na minha dissertação. Agradeço também por destacar a importância da discussão da temática das

relações étnico-raciais na Educação, visto que no PPGE da UFPB são poucas as produções com este tema. Agradecida pela resistência e apoio.

Agradeço à professora Lia Vainer Schucman por todas as contribuições e pela compreensão do meu trabalho. Cada observação da professora Lia era uma aula. Para além de conhecimento científico, ela possui muita sabedoria e gentileza. Uma honra tê-la na construção do meu trabalho, minha admiração e respeito cresceram ainda mais.

Agradeço ao meu querido amigo José Douglas, que conheci no Mestrado e segue comigo também para a vida. Agradecida pela companhia, pelas trocas, pelas conversas, por nossas baladas, idas à praia. Um amigo extremamente confiável, que mesmo em um ambiente tóxico como o acadêmico, trouxe leveza e alegria para minha vida. Enfrentamos tudo juntos com muitas risadas. Amigo, conte sempre comigo.

Agradeço à amiga Ana Paula Taigy, que também conheci no Mestrado. Agradeço pelo acolhimento, amizade e carinho. Agradecida por me introduzir na sua família, pelo Natal e pelas passagens de ano com seus e suas familiares, em 2020 e 2021. Ana Paula e a família Taigy me trouxeram luz e afeto, suprimindo um pouco da falta que eu sentia da minha família, que se acentuam ainda mais em épocas festivas. Agradecida amiga pelas mensagens e o cuidado comigo quando eu tive Covid, fazendo até compra no mercado para mim. Agradecida pelos mimos e comidinhas de São João, me mostrando a importância deste feriado para o Nordeste, pelas nossas conversas, nossos banhos de mar, nossos drinks de gin. Você foi e é muito especial na minha vida.

Agradeço à UFPB pelas políticas de assistência e apoio aos (às) estudantes da Pós-Graduação. Agradeço especialmente Iago Henrique Fernandes de Sousa Moura, assistente social da Pró Reitoria de Pós-Graduação (PRPG) da UFPB, por sua sensibilidade e disponibilidade em sempre nos atender, esclarecer dúvidas e auxiliar, de verdade, os (as) estudantes. Seu trabalho fez diferença na minha permanência estudantil, Iago, e quero deixar registrado. Parabéns!

Agradeço imensamente aos meus queridos amigos e parceiros profissionais da banda Cabruêra: Arthur Pessoa, Pablo Ramires, Edy Gonzaga e Leo Marinho. Agradecida pelas conversas quando eu trouxe o assunto branquitude à tona, o posicionamento de vocês sempre foi muito importante para

mim. Agradecida pelas trocas, por cada vibrar positivamente em cada etapa desse Mestrado. Vocês foram fundamentais para que eu conhecesse a Parahyba profundamente, a raiz verdadeira, o Nordeste oculto. É inquestionável o quanto cresci como ser antirracista, como pesquisadora e como produtora cultural ao lado de vocês. Agradecida pela amizade de cada um (a) e seguimos juntos nesta estrada.

Agradeço também, com muito pesar, ao Maestro Letieres Leite. Fui sua booker e produtora por 3 anos, e, ao longo desses anos, aprendi muito sobre cultura negra, produção de música negra e branquitude. Eu sempre pedia a opinião dele em tudo que fosse relacionado à minha carreira e à minha vida acadêmica. Nunca vou me esquecer do dia em que estávamos em um restaurante em São Paulo e contei que ia estudar e pesquisar branquitude no Mestrado. Ele levantou a cabeça, me olhou e bateu sua mão na minha, em gesto de aprovação. Desde então, sabia tudo o que eu estava escrevendo e contribuía muito. Vibrou comigo quando defendi a dissertação e me pediu para ler, mas infelizmente não deu tempo. Zara Tempo. No mês seguinte à esta defesa, ele fez a passagem em seu apartamento, em Salvador.

O vazio que ficou.

A perda gigante que ele deixa na cultura e música brasileira doem muito, e me dói mais ainda pois era meu mentor. Agradeço muito Maestro, por todo ensinamento. Assim como o Instituto Rumpilezz continua seu legado riquíssimo, essa dissertação também tem um pouco de ti e sigo proliferando as tuas ideias e inspirações. Adupé Maestro, esta dissertação é em sua memória.

Eu não ando só e só ando em excelente companhia.

Sustenta a pisada!

Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!
(Frantz Fanon, 2008)

RESUMO

A branquitude, enquanto identidades raciais dos (as) brancos (as), com suas implicações subjetivas e concretas, atua como reprodutora e reforça o racismo e a discriminação contra as pessoas negras. Uma das características da branquitude é sua falsa neutralidade racial, que contribui para uma falsa cegueira em relação às desigualdades raciais no Brasil, portanto, conhecer as diferentes dimensões de seus privilégios é fundamental. O branco-discurso, objeto da pesquisa, configura-se como uma das dimensões da branquitude, e é compreendido como uma narrativa hegemônica, pois opera a partir da negação dos grupos não-hegemônicos. Compreendendo o discurso como discursos, produzidos em razão das relações de poder, os discursos circulam através das mídias, com suas múltiplas origens, histórias, localizações, complexidades, e em suma, são intertextuais. Desse modo, por meio da análise cultural, debruicei-me em analisar uma das dimensões da branquitude, o branco-discurso, na atualidade, nos instrumentos da TV e internet, em episódios selecionados de programas televisivos brasileiros expressas nos discursos; publicações de sites e redes sociais; e estudos específicos sobre a apresentadora branca brasileira Xuxa Meneghel, para destacar os efeitos produzidos pela mídia e pela constituição do branco-discurso, como ele opera se tomado como uma pedagogia e quais potencialidades pode trazer para o campo dos Estudos Culturais em interface com os Estudos Críticos da Branquitude, e assim atender o objetivo central desta pesquisa. Os resultados dessa pesquisa apontam que a narrativa hegemônica do branco-discurso produz significados de branquitude que configuram na existência de uma Pedagogia Cultural, que assumo chamar de Pedagogia da Branquitude, como um campo de discussões sobre raça e etnia, evidenciando entrelaçamentos subjetivos com acontecimentos reais, das relações étnico-raciais, visto que, vivendo na contemporaneidade, as pessoas não apenas aprendem em um sistema educativo, mas fazem parte de uma sociedade educativa, cujos processos pedagógicos, artefatos culturais e midiáticos permeiam o cotidiano. Esta potência da Pedagogia da Branquitude atua nas experiências dos sujeitos, em seus modos de ser e estar no mundo, e na forma com que se relacionam, interagem e constroem suas identidades.

Palavras-chave: Branquitude; Educação Antirracista; Estudos Culturais; Pedagogias Culturais; Estudos Críticos da Branquitude.

ABSTRACT

Whiteness, as white racial identities, with its subjective and concrete implications, acts as a reproducer and reinforces racism and discrimination against black people. One of the characteristics of whiteness is its false racial neutrality, which contributes to a false blindness in relation to racial inequalities in Brazil, therefore, knowing the different dimensions of its privileges is fundamental. The white-discourse, object of the research, configures itself as one of the dimensions of whiteness, and is understood as a hegemonic narrative, as it operates from the denial of non-hegemonic groups. Understanding discourse as discourses, produced due to power relations, discourses circulate through the media, with their multiple origins, histories, locations, complexities, and in short, they are intertextual. Thus, through cultural analysis, I focused on analyzing one of the dimensions of whiteness, the white-discourse, nowadays, in TV and internet instruments, in selected episodes of Brazilian television programs expressed in the speeches; posts from websites and social networks; and specific studies on the white Brazilian presenter Xuxa Meneghel, to highlight the effects produced by the media and the constitution of the white-discourse, how it operates if taken as a pedagogy and what potentialities it can bring to the field of Cultural Studies in interface with Studies Critics of Branquitude, and thus meet the central objective of this research. The results of this research indicate that the hegemonic narrative of white-discourse produces meanings of whiteness that configure the existence of a Cultural Pedagogy, which I assume to call the Pedagogy of Whiteness, as a field for discussions on race and ethnicity, evidencing subjective intertwining with real events, of ethnic-racial relations, since, living in contemporaneity, people not only learn in an educational system, but are part of an educational society, whose pedagogical processes and cultural and media artifacts permeate daily life. This power of the Pedagogy of Whiteness acts on the subjects' experiences, on their ways of being and being in the world, and on the way they relate, interact and build their identities.

Keywords: Whiteness; Anti-racist Education; Cultural Studies; Cultural Pedagogies; Critical Studies of Whiteness.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I	8
ENTRAR	8
Um corpo no mundo: nota introdutória.....	9
1.1. O caminho da escolha do objeto.....	11
1.2. Considerações metodológicas.....	16
CAPÍTULO II	23
ATÉ QUE ENFIM, A BRANQUITUDE ESTÁ EM PAUTA.....	23
2.1. Sim, ainda é necessário falarmos sobre o conceito de raça	29
2.2. Critical Whiteness Studies (Estudos Críticos da Branquitude).....	33
2.3. Estudos Críticos da Branquitude no Brasil	40
2.4. A branquitude brasileira revisitada em tempos pandêmicos	43
2.5. Assunto do momento: Privilégio	46
2.6. Privilégios no campo educacional.....	52
CAPÍTULO III	58
ENTRANDO EM CAMPO: BREVE HISTÓRIA SOBRE OS ESTUDOS CULTURAIS.....	58
3.1. Estudos Culturais no Brasil e Estudos Culturais em Educação	64
3.2. Estudos Culturais em interface com os Estudos Críticos da Branquitude	70
3.2.1. Cultura.....	70
3.2.2. Poder	72
3.2.3. Identidade/diferença e subjetividade.....	85
CAPÍTULO IV.....	94
PRIMEIROS APONTAMENTOS PARA UMA PEDAGOGIA DA BRANQUITUDE.....	94
4.1. Concepção de discurso em Michel Foucault.....	95
4.1.1. Definindo discursos na contemporaneidade.....	97
4.1.2. O branco discurso como narrativa hegemônica	100
4.1.3. Estruturas do branco-discurso	104
4.2. Pedagogias culturais: conduzindo os sujeitos na contemporaneidade.....	141
4.2.1. Pedagogia da Branquitude: o exercício do branco-discurso nos artefatos culturais midiáticos	147
4.2.2. O X da questão, analisando Xuxa como modelo da Pedagogia da Branquitude	149
CAPÍTULO V.....	179
MAS VOU ATÉ O FIM	179
REFERÊNCIAS.....	184

CAPÍTULO I

ENTRAR¹

¹ É preciso clicar no botão Entrar para ter acesso às redes sociais da internet. Utilizo a palavra entrar como analogia à introdução.

Um corpo no mundo: nota introdutória

“É possível omitir ou disfarçar o racismo nos discursos? Talvez. Mas para nós, negros, o racismo não passa despercebido no olhar”. Essa frase me foi dita por um amigo, Robson Luiz da Silva Simeão, em meados dos anos 2000, e me marcou profundamente. Na época, cursávamos Licenciatura em História, ele na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) de Assis-SP, e eu na Universidade do Sagrado Coração (USC) em Bauru-SP. Nossas conversas aconteciam geralmente nas mesas de bares, rodeados (as) de amigos (as), quando ele vinha passar os finais de semana em Bauru.

Estas conversas com Robson, por mais rápidas que fossem dados os contextos em que aconteciam, me causavam um grande impacto, foram fundamentais para que eu ampliasse meu repertório teórico e refletisse sobre questões que consideram, mas vão além das abordagens econômicas e estruturais. Assim, debrucei-me em estudos de pesquisadores (as) que analisam raça, negritude e o fenômeno do racismo na contemporaneidade em suas diferentes formas, e que me confrontaram em meio aos paradoxos, dúvidas, descobertas, desconstruções, medos, desconhecimento, vivências políticas e principalmente: enfrentar em mim o desconforto das conversas sobre racismo com amigos (as) negros (as), artistas negros (as), intelectuais negros (as) e militantes do Movimento Negro.

Passadas as etapas da culpa e vergonha², a frase a seguir dita por Robson foi decisiva para que eu finalmente buscasse compreender o que é racismo e a luta antirracista como um projeto de vida coletivo: “Você é branca, nunca saberá o que é sofrer racismo”. No mesmo instante perguntei ao Robson: “Meu corpo branco importa na luta antirracista? De que maneira posso agir concretamente no combate ao racismo? ”, ao qual ele me respondeu: “Trabalhe na transformação das narrativas que sustentam a injustiça. O racismo é uma injustiça”.

Deste modo, dou o primeiro passo para a construção da minha reeducação das relações étnico-raciais: reconhecer em mim que fui educada na lógica da produção e

² Refiro-me às etapas da construção da identidade racial branca. De acordo com Grada Kilomba, o historiador Paul Gilroy vai descrever cinco mecanismos de defesa do ego da branquitude que define as etapas em: negação, culpa, vergonha, reconhecimento, reparação. Esse processo ocorre de maneira interseccional e ao longo da vida das pessoas brancas, em diferentes momentos, e configura em um caminho para a conscientização e a ruptura das práticas racistas.

manutenção de privilégios que beneficiam pessoas brancas, construindo assim o arcabouço da branquitude, que, além de ser a identidade racial atribuída às pessoas brancas, tem como dimensão a narrativa hegemônica racial que estrutura a sociedade e que operacionaliza a ordem racista. Porém, reconhecer esse lugar de privilégios e vantagens não faz com que eu abra mão dele ou que ele deixe de existir.

Infelizmente nossas reflexões foram interrompidas por sua morte prematura. Robson faleceu no ano de 2008, em um acidente de moto na cidade de São Paulo-SP, recém-formado professor de História. Um amigo em comum me disse no seu velório e enterro: “É uma grande perda para o mundo”. Sim, sua morte foi uma grande perda para nós e consideramos também que o foi para a humanidade, visto sua militância e intelectualidade, porém, sua contribuição na minha construção como mulher branca antirracista permanece, sou eternamente grata.

Mas se construir antirracista não é tarefa fácil. Foi um processo longo até o momento em que reconheci que eu seguia a lógica, em meus estudos, de olhar para os (as) negros (as) e indígenas como identidades marginais que precisavam ser estudadas e pesquisadas, contribuindo com a ideia de que a identidade racial das pessoas brancas é a norma. Dyer (1988) esclarece que:

Olhar com tamanha paixão e unicidade de propósito para os grupos não dominantes teve o efeito de reproduzir o sentimento de estranheza, diferença e excepcionalidades desses grupos, o sentimento de que eles constituem desvios da norma. Entrementes, a norma seguiu adiante, como se fosse a maneira natural, inevitável e comum de sermos humanos (DYER, 1988, p. 44).

Portanto, apresento-me como mulher cisgênera branca, pedagoga, produtora cultural, paulista de classe média, descendente de imigrantes italianos (as) e portugueses (as), que busca se construir há muitos anos como mulher antirracista. Introduzo aqui o conceito de lugar de fala, que se configura em teorizar sobre a realidade a partir do lugar social que se ocupa, e “assim, entendemos que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade” (RIBEIRO, 2017, p. 88). Acrescento ainda que concordo com Rosa Fischer quando coloca que, “ao pesquisar, ao pensar, ao escrever, estamos investindo em nós mesmos” (FISHER, 2005, p. 125). Assim, peço licença, honro e

agradeço os (as) ancestrais e todos (as) os (as) que vieram antes de mim, para só assim iniciar este relato de pesquisa.

1.1. O caminho da escolha do objeto

A partir daqui, demarco que esta pesquisa se inscreve na interface com os *Critical Whiteness Studies* (Estudos Críticos da Branquitude), educação das relações étnico-raciais e Estudos Culturais, e foi produzida no contexto do isolamento social, em virtude do cumprimento da orientação da Organização Mundial de Saúde (OMS), como medida de prevenção para conter a disseminação do COVID-19, um vírus que se espalhou pelo mundo em 2020, causando uma pandemia, que é a disseminação mundial de uma doença, ou seja, quando a doença se espalha por vários países com uma transmissão contínua entre as pessoas.

Além do medo e da ansiedade que a pandemia me causou, resultando em mim uma grande instabilidade emocional, me deparei com a incerteza de quanto tempo esse momento duraria. Precisava lidar com essas novas emoções, com o fato de estar sozinha no estado da Paraíba, longe da minha família que mora no estado de São Paulo, mas também ser prática: repensar o campo desta pesquisa, que inicialmente se daria em uma escola pública, para investigar de que modo a branquitude, com suas implicações subjetivas e concretas, atua como reprodutora do racismo nos discursos.

Todas as instituições escolares públicas e privadas de João Pessoa-PB foram fechadas e permanecem até o momento da escrita, com suas atividades sendo remanejadas de maneira remota, e sem previsão de retorno para 2020, obrigando-me a repensar o campo desta pesquisa, do chão da escola para a internet. Mais do que nunca nossa janela para o mundo foi a internet, e as redes sociais³ foram ainda mais vistas e acessadas. Um estudo da consultoria Kantar, com dados de mais de 25.000 pessoas, em 30 países, indica que as redes sociais como *Facebook*, *Twitter* e *Instagram* tiveram um crescimento no número de usuários (as) de cerca de 40%, no período de março a abril de 2020.

³ Quando cito redes sociais, refiro-me ao Instagram, Facebook e Twitter. O Twitter é uma rede social conhecida como microblog, em que o usuário pode publicar textos com até 140 caracteres, além de fotos, vídeos e links. Facebook é uma rede social que permite conversar com amigos e compartilhar mensagens, links, vídeos e fotografias, e por fim, o Instagram se trata de uma rede social mais voltada para o compartilhamento de fotos e vídeos.

Neste mesmo estudo, foi analisado que, em todos os estágios da pandemia, “o aumento do uso em todas as plataformas de mensagens tem sido maior na faixa etária de 18 a 34 anos. WhatsApp, Facebook e Instagram experimentaram um aumento de 40% no uso de menores de 35 anos” (GEEK, 2020, on line). Sobre os (as) usuários (as) da internet, de modo geral, considere o que Flick (2013) coloca sobre:

A população pode consistir em usuários de um site ou de um portal da internet, ou da população geral de um país. No último caso, você tem que levar em conta que os usuários da internet constituem uma seleção da população em geral: de forma alguma todos usam a internet. Por exemplo, os usuários dela tendem a ser mais jovens do que a média da população (FLICK, 2013, p. 165).

De acordo com o relatório *Digital in 2019* realizado pela organização *We Are Social*, somos 140 milhões de usuários de mídias sociais. Os (as) brasileiros (as) gastam em média 9 horas e 29 minutos por dia na internet, sendo 3 horas e 34 minutos em redes sociais. A pesquisa informa também que o Brasil ficou em segundo lugar no ranking de tempo gasto em redes sociais, perdendo apenas para Filipinas (CRUZ, 2020). Assim, do privilégio do meu isolamento, acompanhei a política genocida do governo Bolsonaro, seu descaso com a saúde pública e com o povo brasileiro, nos colocando no topo do ranking dos países com mais mortes (passamos de 500 mil mortos); as notícias de milhares de pessoas mortas no mundo todo, vítimas do Covid-19, e presenciei também declarações racistas tomando força no mundo virtual⁴, com ideias de negritude e criminalidade interligadas, em forma de vídeos, comentários e imagens, misturadas com a violência habitual pela qual os (as) negros (as) sofrem todos os dias, ininterruptamente, seja por discriminações, pela polícia e/ou pelo Estado.

Em resposta a esse momento, Luciana Brito, professora de História da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) analisa que “o racismo não piorou, ele só começou a ser mais divulgado” (BRITO, 2020, on line). Apenas para elencar alguns casos que me abalaram muito e que tiveram repercussão notória nas redes sociais neste período, visto ser grande o número de pessoas negras que morrem diariamente no Brasil, acompanhei, em 18 de maio de 2020, a fatalidade

⁴ Reportagens como *Tirem os joelhos brancos dos pescoços negros* e *Os manifestos estão brancos demais*, de Eliane Brum no site El País evidenciam o momento. Para maiores informações visite o site: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-06-10/os-manifestos-estao-brancos-demaais.html>.

envolvendo o menino João Pedro Mattos Pinto⁵, de 14 anos, que foi morto dentro de casa por policiais, durante uma operação em São Gonçalo-RJ.

À nível internacional, sabemos que, em 25 de maio de 2020, houve a morte de George Floyd⁶, homem negro de 46 anos, que foi asfixiado por um policial branco chamado Derek Chauvin, em Minnesota, Estados Unidos da América (E.U.A.). A morte de Floyd causou uma comoção internacional e, desde então, milhares de pessoas, de diversas cidades dos E.U.A., realizaram protestos nas ruas, ganhando solidariedade e visibilidade no mundo todo, ocasionando também protestos nas redes sociais. Estes protestos antirracistas nas ruas de diversas cidades dos E.U.A. duraram semanas e foram considerados um marco histórico, chamado de *Black Lives Matter*, traduzido para o português, *Vidas Negras Importam*. A presença de pessoas brancas aliadas à esta luta foi notória, o que levou muitos intelectuais brasileiros (as) refletirem sobre a razão de a nossa realidade ser tão diferente:

Acredito que ainda falta muita empatia com mortes de pessoas negras por parte de quem está afastado dessa realidade no Brasil, observa o advogado Thiago Amparo, professor de políticas de diversidade na Fundação Getúlio Vargas (FGV-SP). Sempre há protestos de familiares, vizinhos da comunidade e atores de movimentos negros, mas pouca solidariedade de pessoas brancas participando desses atos e, principalmente, utilizando seus espaços de privilégios para mudar a situação. Ativismo digital é importante, desde que a gente também se manifeste de maneira mais contundente em nossas áreas de atuação, como cobrar das instituições jurídicas o controle da polícia ou que a imprensa cubra a dinâmica a das mortes de pessoas negras não só quando elas eclodem. Isso significa mostrar que vidas negras efetivamente importam (PIRES, 2020, on line).

Assim, a princípio por curiosidade, interessei-me em investigar nas redes sociais o que as pessoas estavam escrevendo mediante às denúncias de racismo e das mortes de pessoas negras noticiadas diariamente, com o agravante de estarem confinadas, vivendo em uma pandemia. Deste modo, observei que o uso da palavra branquitude eclodiu nas redes sociais e na mídia em geral, aparecendo como um termo para designar brancos (as), e não como um conceito analítico e político para entender as relações raciais nas sociedades.

⁵ Para mais informações visite o site: <https://www.metropoles.com/brasil/delegado-que-investiga-morte-de-joao-pedro-e-acusado-de-alterar-depoimento>.

⁶ Acesse o site e veja na íntegra a reportagem: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52868252>.

Por conseguinte, esse movimento social manifesto nas redes sociais me levou à possibilidade de investigar a construção dos discursos da branquitude, intitulada por mim como branco-discurso. Dessa maneira, problematizo nesta pesquisa: de que forma a branquitude opera como uma pedagogia cultural, através dos discursos disponíveis? Assim, partindo deste objetivo geral, busco analisar os discursos da branquitude, principalmente os midiáticos, sustentando a hipótese central de que a branquitude, enquanto pedagogia cultural, faz com que as pessoas assumam posições de identidade e se identifiquem com elas, conscientes ou inconscientes, em um processo que faz com que cultura, identidade/diferença, poder e subjetividade se entrelacem em suas constituições, visto que as pedagogias culturais podem atuar na constituição de subjetividades atravessadas pelas categorias raça e etnia, e marcadas pelas diferenças, que se entrecruzam (WOODWARD, 2000). Desse modo, debruçei-me em analisar uma das dimensões da branquitude, o branco-discurso, na atualidade, nos instrumentos da TV e internet, em episódios selecionados de programas televisivos brasileiros expressas nos discursos; publicações de sites e redes sociais; e estudos específicos sobre a apresentadora branca brasileira Xuxa Meneghel⁷, para destacar os efeitos produzidos pela mídia e pela constituição do branco-discurso, como ele opera se tomado como uma pedagogia e quais potencialidades pode trazer para o campo dos Estudos Culturais, e assim atender o objetivo central desta pesquisa. Xuxa possui importância significativa pela forma como operou na constituição das identidades, justifico sua escolha como protótipo da Pedagogia da Branquitude, em funcionamento no Brasil, na perspectiva da constituição da branquitude, pelos seus modos de ser branca que operam com uma intencionalidade, no sentido de se constituir como um processo natural, demarcado por traços fenotípicos indiscutíveis e visíveis. Portanto, desdobro meu objetivo central em específicos:

- ✓ Compreender de que forma o branco-discurso aparece como construtor desta pedagogia cultural, que assumo chamar de Pedagogia da Branquitude;

⁷ Maria da Graça Xuxa Meneghel, mais conhecida como Xuxa, é uma apresentadora, atriz, cantora, empresária e modelo brasileira. Ficou muito conhecida nas décadas de 1980 e 1990 por apresentar programas de auditório voltados, principalmente, para o público infantil e jovem. Conhecida também, como Rainha dos Baixinhos, Xuxa construiu o maior império de entretenimento infanto-juvenil no Brasil.

- ✓ Analisar os elementos centrais da Pedagogia da Branquitude, como ela é formada e mantida, juntamente com as dimensões simbólicas, materiais e sociais.

De maneira breve, entendo pedagogia cultural como uma “ferramenta teórica acionada para discutir a relação entre artefatos da cultura e processos educativos” (ANDRADE; COSTA, 2015, p. 49). Para dar conta destes questionamentos e alcançar o objetivo central dessa dissertação, me apresento como pesquisadora, o tema e algumas considerações prévias sobre os conceitos da pesquisa; e em considerações metodológicas indico os caminhos metodológicos percorridos e os métodos.

No capítulo 2 apresento a perspectiva de raça e racismo em que esta dissertação se ancora, o campo dos Estudos Críticos da Branquitude no cenário mundial, brasileiro e revisitando a noção de privilégio em tempos pandêmicos. Foi feita uma revisão teórica dos (as) principais autores (as) que discutem o tema branquitude e branquidade, ressaltando as produções brasileiras, como Schucman (2012), Passos (2013), Sovik (2009), Cardoso (2008,2014) e Alves (2010).

No capítulo 3 trago brevemente a história dos Estudos Culturais britânicos, sua vinda aos Estados Unidos da América (E.U.A) e América Latina (mais especificamente no Brasil), pois compreendo a necessidade de se pontuar o contexto e o lugar de cada estudo produzido, visto meu objetivo em analisar a branquitude sob as lentes teóricas deste campo, e este é marcado por sua história própria. Neste capítulo também exploro, ainda que sucintamente, o que, de fato, são os Estudos Culturais, porém não se trata de definir este campo, mas investigar sua construção e colaboração teórica na contemporaneidade. Apresentei também neste capítulo, as categorias operacionais na perspectiva teórica dos Estudos Culturais em Educação: identidade/diferença, em autores como Hall (2011, 2016), Silva (2000, 2010) e Woodward (2014); cultura em: Hall (2019) e Woodward (2014); subjetividade em Foucault (1999) e Bernardes;Hoenisch (2003), e nos estudos sobre poder em Michel Foucault (1992; 1999; 2002) e necropolítica em Achille Mbembe (2011, 2014), por suas concepções de construções culturais, que ocorrem em processos nunca acabados e se transformam continuamente, aproximando-as das diferentes vertentes teóricas dos Estudos Críticos da Branquitude.

No capítulo 4 surge o objeto da pesquisa, a construção do branco-discurso, como narrativa entrelaçada com o poder e como uma das dimensões da branquitude, constituindo-se como prática discursiva hegemônica, finalizando com o conceito de pedagogias culturais em interface com a branquitude. Neste capítulo desenvolvo a hipótese central da pesquisa: a branquitude como pedagogia cultural, que se revela potente nos artefatos midiáticos, atuando na regulação de condutas e produção de subjetividades.

Por fim, em Considerações Finais apresento as conclusões sobre as análises e retomo algumas discussões sobre o arcabouço teórico, relacionando-os com os resultados da pesquisa, de modo a desenvolver a compreensão de como os conceitos dos Estudos Críticos da Branquitude em interface com os conceitos dos Estudos Culturais foram operados na compreensão do material empírico coletado.

1.2. Considerações metodológicas

Totalmente vinculada a esta temática e à pesquisa, inspirei-me nos “[...] pensadores mais admiráveis que não separam seu trabalho de suas vidas. Encaram ambos demasiadamente a sério para permitir tal dissociação, e desejam usar cada uma dessas coisas para o enriquecimento da outra”, Mills (1972 apud DESLANDES, 1994, p. 32), e tendo em vista que o saber do (a) pesquisador (a) “não paira acima e fora das forças e relações de poder: é parte integrante e essencial delas” (SILVA, 1996, p. 241). De natureza qualitativa e descritiva, a pesquisa foi conduzida seguindo as contribuições das metodologias de pesquisa pós-críticas. De acordo com Paraíso (2004):

As correntes teóricas que conhecemos sob os rótulos de pós-estruturalismo e de pós-modernismo influenciaram profundamente, como sabemos, as teorizações e as pesquisas em diversos campos das ciências sociais e humanas nos últimos anos; uma influência que tem sido igualmente considerável na pesquisa em educação no Brasil. Os efeitos combinados dessas correntes, sintetizados talvez na chamada “virada linguística”, expressam-se naquilo que se convencionou chamar de “teorias pós-críticas em educação”. Em seu conjunto, essas teorias utilizam uma série de ferramentas conceituais, de operações analíticas e de processos investigativos que as destacam tanto das teorias tradicionais como das teorias críticas que as precederam (PARAÍSO, 2004, p. 284).

A "virada linguística" nas teorias sociais e em outras áreas de conhecimento descentralizou o sujeito do humanismo e sua consciência do mundo social. A ideia de que a consciência humana seria a causa de todo significado e toda ação, é transposta para a perspectiva sobre a importância das classificações estabelecidas pela linguagem e pelo discurso, "a autonomia do sujeito e de sua consciência cede lugar a um mundo social constituído em anterioridade e precedentemente àquele sujeito, na linguagem e pela linguagem" (SILVA, 1994, p. 249). Encontrei nas metodologias pós-críticas em Educação a possibilidade de novos significados no campo educacional, pois, como pesquisadora, procurei me desvencilhar das metanarrativas, em uma tentativa de produzir novas respostas e novos sentidos na área da Educação. Conforme aponta Silva (1994):

O campo educacional é um campo privilegiado de confrontação para o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista. Onde mais as metanarrativas são tão onipresentes e tão "necessárias"? Em qual outro local o sujeito e a consciência são tão centrais e tão centrados? Em que outro campo os aspectos regulativos e de governo (no sentido foucaultiano) são tão evidentes? Haverá uma outra área em que os princípios humanistas da autonomia do sujeito e os essencialismos correspondentes sejam tão caramente cultivados? Existirá um outro campo, além do da educação, em que binarismos como opressão/libertação, opressores/oprimidos, tão castigados por uma certa ala do pós-estruturalismo, circulem tão livremente e o definam tão claramente? (SILVA, 1994, p. 248).

Para Lyotard (1993), importante filósofo na discussão sobre a pós-modernidade, uma das características das metanarrativas seria a ideia de uma consciência, presente em cada um (a) de nós, que ficaria sempre à espera de um aperfeiçoamento pela emancipação progressiva da razão, da liberdade, da verdade e do progresso. Ao mesmo tempo em que as metanarrativas tentam nos explicar como é o mundo, através de suas concepções totalizantes, elas nos aprisionam dentro de determinados pensamentos. É fora do aprisionamento dessas metanarrativas que se situa o pensamento pós-moderno, portanto, orientei-me em autores (as) dos Estudos Culturais, e não no campo dos Estudos Culturais como uma nova metanarrativa, pois segundo Meyer e Paraíso "a metodologia deve ser construída no processo de investigação e de acordo com as necessidades colocadas pelo objeto de pesquisa e pelas perguntas formuladas" (MEYER e PARAÍSO, 2012, p. 15).

No âmbito dos Estudos Críticos da Branquitude (*Critical Whiteness Studies*), procurei pautar o construto da supremacia racial branca, uma perspectiva

relativamente recente entre os estudos sobre raça e etnia, que ganham força nos E.U.A, a partir da década de 1990. Apesar do reconhecimento dos estudos norte-americanos, temos em William Edward Burghardt Du Bois (1935), Frantz Omar Fanon (1952), Albert Memmi (1957), os precursores destes estudos. Há pesquisas pioneiras também na Inglaterra, na África do Sul, na Austrália e, no Brasil, temos o pioneirismo de Guerreiro Ramos (1957) e Abdias do Nascimento (1980).

Foram analisados os trabalhos referentes ao estudo da branquitude no Brasil (SOVIK, 2009), (CARDOSO 2008, 2014), (ALVES, 2010), (SCHUCMAN, 2012) e (PASSOS, 2013). Também foram analisadas, segundo levantamento realizado no Banco de Dissertações e Teses da Capes, no Portal de periódicos da Capes, na Plataforma Scielo, bem como pesquisa no Google, e na base de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pesquisas que abordam a branquitude e discutem as relações étnico-raciais em diversos âmbitos da Educação, com foco nos anos de 2015 a 2020.

A amostragem qualitativa para a pesquisa foi construída a partir de recortes de discursos de Xuxa, utilizando o sistema de buscas da plataforma Google, para encontrar representações que expressassem o objetivo da pesquisa. As primeiras buscas, exploratórias e indutivas, foram realizadas com três tipos de combinações de palavras-chave: “Xuxa” “branquitude”, “Xuxa” “pedagogia” e “Xuxa” “discurso”. Os discursos da apresentadora branca brasileira Xuxa Meneghel foram selecionados ao longo de sua carreira, sem um marco temporal específico, através dos critérios que derivam o problema da pesquisa, ou que “falassem por si”. Foram analisados discursos da apresentadora em: episódios de programas televisivos brasileiros; publicações de sites e redes sociais; e estudos específicos sobre, para destacar os efeitos produzidos pela mídia e pela constituição do branco-discurso, como ele opera se tomado como uma pedagogia e quais potencialidades pode trazer para o campo dos Estudos Culturais, e assim atender os objetivos desta pesquisa, que mostrarei nas seções a seguir.

Utilizar a internet como um meio de comunicação, analisando-a por seu conteúdo e os meios que são usados para a transmissão desses conteúdos, tem se tornado algo frequente nas pesquisas, visto que a internet se tornou parte significativa da vida das pessoas (FLICK, 2009; FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2011). Flick (2013) considera essa transferência dos métodos investigativos para o que ela denomina de “pesquisa online”, quando se recorre à internet como um lugar ou:

Como uma ferramenta por meio da qual estudar as pessoas às quais você não teria acesso de outra forma. Nestes casos você pode estudar a internet como uma forma de meio ou cultura em que as pessoas desenvolvem formas específicas de comunicação ou, às vezes, identidades específicas (FLICK, 2013, p. 170).

Portanto, tendo a internet como única possibilidade de interação durante o isolamento, um dos métodos utilizados foi o campo-tema, uma abordagem que engloba todo o cotidiano do (a) pesquisador (a), com suas experiências diárias, conversas e encontros casuais, pois “se pesquisarmos o cotidiano, estabeleceremos a clássica separação entre pesquisador e seu objeto de pesquisa. Mas, se pesquisarmos no cotidiano, seremos partícipes dessas ações que se desenrolam em espaços de convivência públicos” (SPINK, 2007, p. 34).

Em 2018, fiz a leitura do livro *Psicologia Social nos Estudos Culturais* organizado por Neuza Maria de Fátima Guareschi e Michel Euclides Bruschi (2003), obra que apresenta o caráter interdisciplinar da Psicologia Social e a aproxima dos Estudos Culturais, buscando uma maior compreensão sobre subjetividades e identidades. Após essa leitura, me interessei em conhecer os métodos específicos desta área de conhecimento e aproximei-me deste método, o campo-tema, tendo como referências Mary Jane Paris Spink (2003) e Peter Kevin Spink (2007).

Esse potencial de mobilidade em pesquisar que o campo-tema oportuniza, no qual (a) pesquisador (a) é parte do campo, aproxima o (a) pesquisador (a) dos problemas do dia a dia, e o (a) possibilita estar mais presente nos processos. Na concepção de Spink (2003):

Mas isso não quer dizer que não estamos no campo em outros momentos; uma posição periférica pode ser periférica, mas continua sendo uma posição. O campo-tema, como complexo de redes de sentidos que se interconectam, é um espaço criado - usando a noção de Henri Lefebvre (1991) - herdado ou incorporado pelo pesquisador ou pesquisadora e negociado na medida em que esta busca se inserir nas suas teias de ação. Entretanto isso não quer dizer que é um espaço criado voluntariamente. Ao contrário, ele é debatido e negociado, ou melhor ainda, é arguido dentro de um processo que também tem lugar e tempo (SPINK, 2003, p. 28).

Portanto, o campo-tema coloca o (a) pesquisador (a) não como um espectador, mas em um entrecruzamento entre sujeitos que se interconectam, cada qual com sua voz, lugar e posição diferente, e que não são necessariamente conhecidos entre si. Nesta pesquisa, presume-se que este método pode se tornar tenso e conflituoso em

alguns momentos, o que se torna interessante, pois engloba argumentos, múltiplas interseções e interface crítica, pois as mídias digitais têm atuado como mediadoras de realidades distintas, penetrando em ambientes de diversas camadas sociais.

Nossas relações sociais são diariamente mediadas pelas tecnologias, fato que se intensificou durante o período de isolamento social, trazendo-me a reflexão sobre a potência pedagógica dos artefatos midiáticos, como a internet, atuando na forma com que os sujeitos se relacionam, interagem e constroem suas identidades, constituindo em “[...] um novo modo de relação entre os processos simbólicos – que constituem o cultural – e as formas de produção e distribuição de bens e serviços” (BARBERO, 2014, p. 79).

Vivendo na contemporaneidade, compreendemos que as pessoas não apenas aprendem em um sistema educativo, mas fazem parte de uma sociedade educativa, cujos processos pedagógicos e artefatos culturais permeiam o cotidiano. O termo artefatos culturais compreende as produções culturais (textos, discursos, imagens, revistas, redes sociais, documentos, páginas da internet, músicas, cinema, entre outros) como instrumentos presentes em diversas culturas, os quais atuam como significantes e significadores de grupos de saberes, e pertencem a uma referência central de sentido que permite, por sua vez, que tais artefatos produzam significados. Os artefatos culturais são o “resultado de um processo de construção social” e resultam em um “campo de lutas em torno da significação”, que envolvem relações de estabelecimentos de significados (SILVA, 1999, p. 134). Dessa maneira, considero os caminhos das mediações, a partir da cultura, assim, “o eixo do debate deve se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais” (BARBERO, 2002, p. 55).

Em suma, mediar, nesta concepção, significa estabelecer uma referência em comum correlativa, ou seja, as mediações seriam procedimentos de comunicação, em que o sujeito representa a si mesmo e o seu entorno, resultando em produções e trocas de significados. Sucintamente, o (a) receptor (a) não é apenas um decodificador dos conteúdos das mensagens que recebe do (a) emissor (a), mas também é produtor (a) de novos significados, pois interpreta o que lhe chega conforme sua vivência e valores sociais que lhe representa, portanto “pelo exercício de seu repertório, ele a reconhece. Pela negociação mediadora, ele a dota de sentido” (POLISTCHUK; TRINTA, 2003, p. 150).

Kellner (1995) argumenta que as mídias culturais contribuem para produzir instabilidade, deslocamentos e mudanças nas identidades contemporâneas. Para Kellner os textos culturais presentes nas mídias oferecem a possibilidade de se conhecer várias posições de sujeito que colaboram na construção das identidades individuais. Emissor (a) e (a) receptor (a) não são passivos (as), pois entram e produzem na arena de poder das comunicações e significações sociais, atuando “[...] nas formas como as pessoas pensam e agem sobre si mesmas e sobre o mundo que as cerca como nas escolhas que fazem e nas maneiras como organizam suas vidas” (COSTA; ANDRADE, 2015, p. 845).

Tenho como premissa que atualmente temos vivido mudanças significativas na sociedade, o que tem resultado no avanço das investigações em educação, com ampliações de categorias de análise, que deixaram de priorizar apenas classe social e passaram a analisar e a operar com questões de raça/etnia, gênero, regionalidades, dentre outras, pois, “na medida em que a condição pós-moderna implica a dissolução das metanarrativas, a fragmentação e o abandono dos ismos, as conexões entre Foucault e outros autores ou perspectivas, mesmo que também sejam pós-modernos, não são triviais” (VEIGA-NETO, 2018, p. 2).

Se há mudanças na vida, na educação, nas relações culturais, nas condições sociais, nos espaços e nas políticas, penso que se deve buscar novas maneiras de formular questões, teorias, conceitos e categorias que possam explicar estas mudanças, tendo em mente que não existem verdades absolutas, as verdades são produzidas nas relações de poder entre as pessoas. Desse modo, compreendo o discurso como discursos, produzidos em razão das relações de poder e fundamento-me no que será dito. Aqui, os discursos não são lugares da verdade ou manifestações do que é verdadeiro, o que importa, de fato, é perceber os modos pelos quais os discursos vão se construindo como verdades. Não existe a verdade, mas sim “regimes de verdade”, regulados por técnicas e transmitidos por um conjunto de práticas na sociedade (FOUCAULT, 2010).

Para a análise do material, escolhi operar com a análise cultural, inspirada em como esta vem sendo desenvolvida pelos Estudos Culturais, por compreender sua potência em investigar processos de significação e produções de subjetividades, através da cultura, da linguagem e do poder (MEYER, 2019). A análise cultural permite a reflexão das relações de poder humanas no contexto de inter-relação com as mídias, as quais ocupam uma centralidade na constituição e ação cultural dos sujeitos.

Para Kellner (2001) a análise cultural, enquanto método característico do campo dos Estudos Culturais, contribui para a compreensão da correlação entre economia, política, sociedade e cultura, pois são indissociáveis, na perspectiva da teoria social contemporânea, que problematiza fenômenos sociais, considerando o contexto, o lugar e os artefatos midiáticos que, agem como mediadores da cultura, mas também são mediados por ela, articulando assim “ideologias, valores e representações [...] e o modo com que esses fenômenos se inter-relacionam” (KELLNER, 2001, p. 39).

Em síntese, a análise cultural é uma estratégia teórico-metodológica que foca o contexto e localidade, possibilita a construção de um percurso metodológico autoral, revelando significados que nem sempre estão explícitos e, por isso mesmo, evidenciam intencionalidades e disputas sociais ocultas, muitas vezes, desvelando modelos e padrões sociais vigentes que perpetuam desigualdades e preconceitos. Dessa forma, para que a análise atinja resultados consistentes, críticos e de caráter político, torna-se imprescindível uma visão dos aspectos que compõem o meio social, que aqui coloco a mídia como elemento central da cultura de um período e localidade, oriunda das suas condições de produção e inquietações sociais. A análise cultural é, portanto, um método político e conjuntural que permite analisar discursos e escritas como artefatos culturais, salientando as transitoriedades e localidades, propiciando as condições para que hajam discussões de como determinados objetos sejam enunciados e façam parte dos processos de significação (MORAES, 2016), (WORTMAN, 2007).

CAPÍTULO II

ATÉ QUE ENFIM, A BRANQUITUDE ESTÁ EM PAUTA

De forma breve, trago algumas considerações teóricas nas quais esta dissertação se fundamenta, e partindo da premissa de Diangelo (2018, p. 5) quando diz que: “reconhecendo que os termos que estou usando não são ‘descritores’ teóricos neutros, mas construtos carregados de teoria, inseparáveis de sistemas de injustiça’, uso os termos branco e branquitude para descrever um processo social”, pois “branquitude é um termo que só faz sentido dentro da luta antirracista” (SCHUCMAN, 2020). De modo introdutório, entendo branquitude como as pertencas étnico-raciais atribuídas às pessoas brancas, compreendida como o lugar mais elevado da hierarquia racial, que se constrói a partir da diferença e se sustenta no racismo. Ser branco (a) se expressa na corporeidade, isto é, na brancura, entretanto, está além do fenótipo. Detentor (a) de privilégios raciais, o (a) branco (a) herda vantagens em relação ao não-branco⁸, querendo ou não, não é uma questão de escolha. Segundo Diangelo (2018):

Frankenberg e outros teóricos (FINE, 1997; DYER, 1997; SLEETER, 1993; Van DIJK, 1993) usam a palavra Branquitude para descrever um conjunto de locais que são históricas, social, política e culturalmente produzidos, e que estão intrinsecamente ligados a relações dinâmicas de dominação. Branquitude é, portanto, conceituada como uma constelação de processos e práticas em vez de uma entidade discreta (ou seja, apenas a cor da pele). Branquitude é dinâmica, relacional e operacional em todos os momentos e numa miríade de níveis. Esses processos e práticas incluem direitos básicos, valores, crenças, perspectivas e experiências que supostamente são compartilhadas por todos, mas que na verdade só são consistentemente oferecidas às pessoas brancas. Os estudos da Branquitude começam com a premissa de que racismo e privilégio branco existem tanto em formas tradicionais quanto modernas, e, em vez de trabalhar para provar sua existência, trabalham para revelá-la (DIANGELO, 2018, p. 5).

Pensar sobre branquitude na atualidade, é considerar a política de branqueamento e as políticas raciais pós-abolicionistas como determinantes na formação étnico-racial, e sobre a desigualdade social e racial, estrutural e estruturante entre brancos (as) e negros (as) no Brasil, ou seja, é preciso pensar o poder, que “[...] não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída

⁸ O (a) não-branco (a) é usado para definir pessoas que não sejam brancas. No Brasil o (a) não-branco (a) refere-se às pessoas negras (incluindo as pardas) e pessoas indígenas. Eu utilizo a palavra negro (a) para descrever as pessoas afrodescendentes brasileiras, na qual se incluem também as classificadas como pardas, de acordo com os documentos nacionais oriundos das conquistas políticas do Movimento Negro no Brasil.

historicamente” (FOUCAULT, 2010, p.10), assim sendo, necessitamos discutir as relações de poder pelas quais a branquitude perpassa.

A branquitude tem significados diferentes em diferentes lugares, como por exemplo, nos E.U.A. está ligada à origem étnica e genética, e no nosso caso, a branquitude brasileira, está ligada à aparência (fenótipo) e ao status. Na concepção de Schucman (2012):

Ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam. Portanto, a branquitude precisa ser considerada como a posição do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis (SCHUCMAN, 2012, p. 22).

Busquei operar com o conceito de branquitude na formulação do problema de pesquisa pois compreendo a necessidade de focar cientificamente o (a) branco (a). Guerreiro Ramos alerta para: “o que se tem chamado no Brasil de ‘problema do negro’ é reflexo da patologia social do ‘branco’ brasileiro, de sua dependência psicológica” (RAMOS, 1995, p. 236). Pioneiro nos estudos sobre os sujeitos brancos no Brasil, Guerreiro Ramos (1957) foi importante para suscitar o desenvolvimento de estudos e pesquisas sobre o (a) branco (a) e a desconstrução da ideia de que quem tem raça é somente o (a) negro (a).

É importante ressaltar também que é muito comum a associação branquitude e negritude, porém, o conceito de branquitude, difere da definição de negritude, pois, sem grande rigor, negritude representa a construção de uma identidade negra com sentimentos positivos, ou “um dos objetivos fundamentais da negritude era a afirmação e a reabilitação da identidade cultural, da personalidade própria dos povos negros” (MUNANGA, 1986, p. 02). Os Estudos Críticos da Branquitude questionam a hegemonia e a supremacia na construção da identidade racial branca, portanto, nesta perspectiva o conceito de branquitude não representa positividade e valorização para os (as) brancos (as), como a negritude representa para os (as) negros (as) (SCHUCMAN, 2012). Porém, é de conhecimento, que supremacistas brancos (as) consideram a branquitude no sentido positivo de afirmação enquanto superiores (as) aos não-brancos (SAAD, 2020).

Colocar o sujeito branco e a branquitude em questão, não significa, em hipótese alguma, na tentativa de invalidar, negligenciar ou menosprezar produções acadêmicas

que tratam da negritude ou pesquisadores (as) negros (as). Tenho o entendimento de que todas as pesquisas que analisam criticamente o sujeito branco, que sejam produzidas por pesquisadores (as) negros (as) a partir de suas negritudes ou por pesquisadores (as) brancos (as) e suas branquitudes, colaboram para denunciar o racismo, a quebra do silenciamento da herança de privilégios das pessoas brancas e dos *pactos narcísicos*, uma espécie de acordo tácito entre os sujeitos brancos de não se responsabilizarem pela estrutura racista, corroborando para sua invisibilidade em evitar discutir sobre as diferentes dimensões de seus privilégios (BENTO, 2014).

Cardoso (2014) considera a emergência do (a) branco (a) nas pesquisas sobre raça e alega que:

Em resumo, as teorias raciais são produtos do modo de pensar da razão dual racial, sua produção científica é sobre o negro. O foco restrito no negro-tema invisibiliza o branco-tema, ou seja, os estudos sobre a branquitude. Logo, o pequeno número de trabalhos sobre a identidade branca, podemos entendê-los, como fruto do próprio modo de pensar dos teóricos brancos e negros e de outras pertencas étnico-raciais. As teorias raciais são a invisibilização do branco-tema. Porém, já existem sinais de mudança, mesmo que tímida, com a emergência dos estudos relativos à branquitude, assim, o branco passa a ser pesquisado assim como sempre investigaram o negro (CARDOSO, 2014, p. 70).

Liv Sovik, em seu artigo “Branquitude, estudos culturais e a vontade de verdade acadêmica”, apresenta como a conceituação da branquitude brasileira, a rediscussão da mestiçagem, sustentada basicamente na produção intelectual de Stuart Hall. Para ela, “o branco aparece como problema, hoje, porque a militância cultural e política negra, e as estatísticas oficiais informam que o Brasil não é só um país de mestiços, mas de negros-e-pardos, de um lado, e de brancos, do outro” (SOVIK, 2015, p. 12).

Durante o período do isolamento foram exibidas diversas lives⁹ nas redes sociais, que promoveram discussões sobre a temática racial, em debates que culminaram em diálogos sobre racismo e branquitude. Posso citar o exemplo do programa Ideias, realizado pelo Serviço Social do Comércio (SESC) São Paulo, exibido em 30 de junho de 2020, com o tema “Branquitude e Antirracismo”, apresentado pelo assistente técnico da Gerência de Estudo e Programas Sociais do SESC São Paulo, Fabiano Maranhão, que entrevistou Petronilha Beatriz Gonçalves e

⁹ Live (Live Broadcasting) é o termo em inglês utilizado para designar transmissão ao vivo nas redes sociais do Instagram, Facebook, Twitter e Youtube.

Silva, professora emérita da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), Lia Vainer Schucman, professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Naruna de Lima Costa, atriz, cantora, diretora e compositora.

A partir da exploração da história sobre as teorias raciais, do debate reflexivo sobre branquitude e educação antirracista, o encontro resultou em um diálogo que abordou questões raciais do processo histórico e social brasileiro, o lugar do (a) branco (a) nas relações étnico-raciais no Brasil e os reflexos na produção e difusão artística. A professora doutora Lia Vainer Schucman trouxe uma reflexão interessante para o debate, sobre o fato de artistas brasileiros (as) brancos (as) com milhões de seguidores (as) em suas redes sociais, cederem suas páginas e perfis, por um tempo determinado, para intelectuais e artistas negros (as) discutirem a temática racial.

Para Lia Vainer Schucman, dado esse exemplo, a própria branquitude é a barreira na luta antirracista, cega a si mesma, onde é necessário que o (a) artista branco (a) ceda sua página na rede social, para que só assim, artistas negros (as) tenham milhões de expectadores (as), perpetuando uma relação de dependência, em que o (a) branco (a) precisa ceder seu lugar para o (a) negro (a) ser ouvido (a). “Precisamos de uma sociedade em que pessoas negras também tenham milhões de seguidores. Quando o (a) branco (a) se retira e empresta sua página para o (a) negro (a), ele (a) se isenta de ter que se posicionar” (SCHUCMAN, 2020, on line).

Outro exemplo de *live* interessante com o tema racial se deu em 11 de junho de 2020: “O reflexo do racismo nos gramados e na arquibancada”, pelo perfil do Instagram do Museu do Futebol (@museudofutebol), com o entrevistado Juarez Tadeu de Paula Xavier, professor doutor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Neste diálogo, o professor Juarez Xavier trouxe a reflexão de como o futebol reproduz os racismos intrínsecos na sociedade brasileira, que segundo Xavier (2020, on line) tem origem no racismo científico, e sobre a representatividade dos (as) jogadores (as) negros (as) neste esporte, porém com poucas presenças de negros (as) ocupando posições de destaque, como as de técnicos (as), por exemplo.

Nesse mesmo período, em 22 de junho de 2020, foi exibido o programa do Roda Viva, transmitido na TV Cultura, com a presença do jurista e professor da Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), Silvio Almeida. O professor Silvio Almeida enfatizou nessa entrevista que a análise política,

econômica e social no Brasil deve obrigatoriamente passar pelas questões raciais, abordando com profundidade o conceito de racismo estrutural¹⁰ que é fundamental no seu trabalho. Também fez a indicação de diversos (as) autores (as) que abordam a temática racial como: Kabengele Munanga, Milton Santos, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Achille Mbembe, dentre outros (as). Essa entrevista teve uma ampla repercussão nas redes sociais e em sites de notícias durante semanas, inspirando um clube do livro nas redes¹¹.

Com todos estes exemplos, vemos que, a mídia, neste tempo, atua como um espaço privilegiado de disseminação de discursos e tem um lugar considerável no processo de construção de identidades. “A mídia é uma dessas instâncias sociais que produz cultura, veicula e constrói significados e representações” (SABAT, 1999, p. 245). Os discursos circulam através das mídias, com múltiplas origens, histórias, localizações, complexidades, e em suma, são intertextuais. Compreendendo o discurso como discursos, produzidos em razão das relações de poder e fundamentando-se no que foi dito, o branco-discurso, objeto da pesquisa, configura-se como um dos desdobramentos da branquitude, e é compreendido como uma narrativa hegemônica, pois opera a partir da negação dos grupos não-hegemônicos, “fazendo com que a unicidade normativa recaia nos corpos brancos de todos os gêneros” (PASSOS, 2019, p. 10).

Resumidamente, compreendo narrativa hegemônica como discursos estruturados na formação da sociedade moderna, com herança nas ideias iluministas, que colaboraram para a criação do sujeito político ocidental como padrão de ideal, “íntegro em sua racionalidade e pleno de seus direitos, responsável por conduzir a história aos patamares mais elevados da razão” (PASSOS, PUCCINELLI, ROSA, 2019, p.9). Liv Sovik em *Aqui ninguém é branco*, argumenta que a invisibilização do (a) branco (a) brasileiro (a) no discurso é uma realidade, e busca novos entendimentos das relações raciais, analisando letras de músicas populares brasileiras:

¹⁰ Livro *Racismo Estrutural*, por Silvio Almeida, da coleção Feminismos Plurais coordenado por Djamila Ribeiro.

¹¹ Reportagem do site de notícias UOL, sobre a repercussão da entrevista do professor Silvio Almeida nas redes sociais: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/06/23/autores-citados-por-silvio-almeida.htm>.

[...] daí o interesse em entender essa cultura e, nela, os discursos em torno das identidades raciais brasileiras. Essas identidades são delimitadas discursivamente não só pelo novo foco no negro e no problema da discriminação racial, ou pela mais antiga proposta da mestiçagem como solução de conflitos, mas pelo processo impulsionado e naturalizado por uma inércia secular, de supervalorização do branco. É de baixo e de cima que se plasma a hierarquia do país (SOVIK, 2009, p.18).

Para finalizar, diante dessa situação gravíssima, em que tivemos nossas vidas afetadas em diversos âmbitos, este contexto refletiu nos estudos aqui propostos, influenciando no meu modo de pensar a branquitude, e em uma perspectiva histórica, com suas rupturas e deslocamentos, evidenciando um momento de grande impacto sobre os rumos da sociedade, fazendo das mídias meu novo campo.

2.1 Sim, ainda é necessário falarmos sobre o conceito de raça

Por tantos equívocos e informações errôneas sendo disseminadas sobre o que é, de fato, branquitude e suas implicações, analisei ser pertinente as separações por tópicos, buscando ser didática para uma melhor compreensão e contribuição para o arcabouço teórico deste tema, visto que no meu dia a dia, ao abordar o assunto percebo a dificuldade, a fuga e/ou não aceitação das pessoas brancas em entender o que é ser branco (a) no Brasil. Embora não seja o foco da pesquisa, é necessário para a compreensão da constituição da branquitude na sociedade contemporânea brasileira considerarmos as concepções de “raça” e racismo, estruturantes para a construção desta identidade racial.

Assim como Munanga (2010) em *Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo*, colocarei “o termo raça entre aspas, para mostrar seu uso científico não tranquilo” (MUNANGA, 2010, p. 09), e Paul Gilroy, sociólogo britânico, também faz uso sistemático de aspas em “raça” para lembrar as pessoas sobre a instabilidade do termo (GILROY, 1987). Gilroy (1987, 1993) dá ênfase em seus trabalhos em raça como um processo para pensar em novas bases a cultura e as identidades negras, enfatizando, sobretudo, o problema e os limites da identidade étnica e racial, cruciais para a compreensão de raça e, inter-relacionada a ela, a branquitude. Portanto, quando o termo raça, nesta pesquisa, for utilizado sem aspas, terá a função de marcador de desigualdade em nossa sociedade, e o sentido de construto social (MUNANGA, 2010; GILROY, 1993).

Atualmente, considera-se a inexistência de “raça” como categorização de pessoas (DU BOIS, 1935,1939), (FANON,1967), e nesta perspectiva, portanto, são analisados os processos relacionais de poder, no qual não há uma verdade sobre “raça”, entretanto, “intelectuais negros norte-americanos costumam dizer, em tom de pilhéria, que as suas pesquisas têm demonstrado a falsidade ideológica do conceito de raça, mas isso não os ajuda a conseguir tomar um táxi no meio da noite” (CARONE,2019, p. 23).

“Raça” foi um conceito construído no século XIX, através dos conhecimentos de classificação dos seres humanos na Modernidade, que se tornam objetos científicos da Biologia e da Física, com ideias de que, a partir das características biológicas, definem-se valores, origens, capacidades intelectuais, morais e psicológicas existentes nas pessoas, distinguindo-as em “raças” (ALMEIDA,2018). Entretanto, mesmo que a ideia do conceito “raça”, como uma essência biológica que diferenciava os grupos não tenha sido esgotada (visto a necessidade de ser pontuada, ainda hoje nesta pesquisa), sua compreensão abarcou “(...) os domínios social e político, e seus pressupostos regulavam, também, a vida nas colônias na época” (MEYER, 2000, p. 65).

Diante desse viés biológico do termo “raça”, ainda muito presente no imaginário social brasileiro, é que foi introduzido o conceito de etnia, nos Estudos Culturais, para marcar as questões culturais e os processos de construção das identidades e diferenças, pois “raça e etnia sempre carregaram poderosas conotações nacionais-populares ou culturais” (HALL, 2003, p.314). Não obstante, os estudos inseridos nas categorias de raça/etnia produzidos no campo dos Estudos Culturais, demarcam que raça não é uma categoria biológica, e sim uma construção política e social (HALL, 2003), pois com a “crítica pós-estruturalista ao conceito de ‘raça’, que o vê como sendo ele próprio uma construção discursiva e cultural, as distinções entre os dois termos-raça e etnia- tendem a desaparecer” (SILVA, 2000, p. 56).

Contudo, reflito que a junção raça e etnia, na perspectiva que esta dissertação se insere, não esgota as questões acerca da complexidade deste tema, principalmente nas análises sobre construção das identidades e diferenças, em que “na maioria das vezes, os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente” (HALL, 2003, p. 71). Nessa lógica, por consequência, opero com as categorias raça/etnia, compreendendo que tanto uma como a outra são construtos sociais e culturais, atravessadas pelas relações de poder (HALL,2003).

Nesse foco, Aparecida Sueli Carneiro publicou sua tese em 2005, intitulada *de A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, operando com o conceito de biopoder de Michel Foucault para analisar as relações de poder e os mecanismos de manutenção da branquitude, mostrando que, nesta perspectiva, a racialidade e o racismo são os responsáveis pelas desvantagens do povo negro desde a infância, que se acumulam com condições precárias de vida impostas, pois:

[...] na branquitude se configura o vitalismo como signo que se consubstancia na maior expectativa de vida, nos menores índices de mortalidade e morbidade como consequência de seu acesso privilegiado aos bens socialmente construídos. Porém o que advogamos aqui é que o "deixar viver e deixar morrer" define as condições de vida e morte a que a racialidade estará submetida em todos os seus vetores pelo poder de soberania que a informa e que decide sobre o valor de cada vida e de cada morte no âmbito da racialidade (CARNEIRO,2005, p.78).

Diante disso, o racismo converte-se como uma tecnologia de poder instrumento da branquitude para construir políticas segregacionistas, que reproduzem o sistema lógico criado no âmbito da escravização e colonização, se retroalimentando nos dispositivos de coerção e persuasão, explicitados nos períodos de crises ao longo da história (FOUCAULT,) (MBEMBE,2018) , como estamos vivenciando atualmente na pandemia do Covid-19: as inúmeras mortes diárias de pessoas pobres não-brancas, moradoras das periferias e em condições de extrema vulnerabilidade social. Assim, examinando raça, como um marcador de desigualdade em nossa sociedade, para Almeida (2018) o racismo é praticado através da discriminação racial estruturada, elaborando-se em meio à um processo pelo qual as condições de privilégios da branquitude se manifestam nas relações econômicas, culturais, sociais, políticas e institucionais, e pode ser classificado em individual, institucional e estrutural.

A concepção institucional de racismo, segundo Almeida (2018), refere-se aos efeitos causados pelos modos de funcionamento das instituições. Aqui, a branquitude trabalha para manter a autopreservação entre brancos (as) em cargos de poder, definindo regras e condutas que são naturalizadas, bem como a manutenção de seus privilégios, uma vez que criam condições para isso. Estas regras criadas e estabelecidas baseadas em racismo, como parte de um processo social, histórico e político que elabora mecanismos para que pessoas ou grupos sejam discriminados (as) de maneira sistemática, naturalizam uma "ordem social". Assim, a supremacia

racial branca brasileira cria e mantém instituições como: sistema de encarceramento, sistema educacional, o acesso ao mercado de trabalho, o controle das mídias, dentre outros. Temos deste modo, a dimensão estrutural do racismo, que se propaga em toda a sociedade (ALMEIDA,2018).

O Brasil é um país marcado pela permanência da pobreza de sua população urbana, que se manifesta em todas as suas regiões e em todas as suas cidades (SANTOS,1979). Na década de 1970, o Brasil torna-se de uma só vez um país urbano e industrializado, porém com infraestruturas territoriais incapazes de suprir os interesses e as necessidades mais básicas de consumo de uma parcela muito significativa da sociedade. Com o crescimento das grandes cidades, cresce também a pobreza urbana. Estas cidades são espaços territoriais que “abrigam” a população pobre, em sua maioria não-brancos (as), porém, a todo momento, através das mídias, incita esta população ao consumismo de bens, com invenção de novos produtos, em que muitas vezes essas pessoas não possuem condições de adquiri-los. Há os (as) que desejam obter estes bens a todo custo, e para isso o fazem de forma ilícita, através da violência. É assim que a parcela pobre e negra da população urbana brasileira é vista até os dias atuais: a grande responsável pela desordem e pela criminalidade do espaço urbano. Constroem-se assim narrativas que perpetuam a ideia que tudo aquilo que vem do (a) branco (a) é bom, belo, e é aceito como padrão. Dessa forma, tudo que escapa a esse padrão é ruim e feio (hooks, 2019).

Neste cenário, políticas urbanas de planejamento, verdadeiras práticas de “higienização”, atendem aos interesses da branquitude, fazendo com que a população pobre e negra seja remanejada. Se por um lado é tida como um fenômeno dada sua complexidade, por outro lado, a pobreza em território brasileiro é fácil de ser encontrada pois manifesta-se nos espaços urbanos conhecidos como periferias, resultado da segregação e da desigualdade racial e social (SANTOS, 1979).O racismo ao longo dos anos, passa por “transformações formais de expressão, não é posto nem dito, mas pressuposto nas representações que exaltam a individualidade e a neutralidade racial do (a) branco (a)- a branquitude-reduzindo o (a) negro (a) a uma coletividade racializada” (CARONE,2019,p.23).

Desta forma, as relações econômicas, culturais, sociais e políticas da sociedade brasileira são determinadas pela supremacia racial branca, que comanda o acesso ao capital de diferentes esferas, examinando que o poder é algo que circula incessantemente, pois "o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a

eles “ (FOUCAULT, 1999,p.35) , e é no racismo, na violência, na coerção e nos processos educacionais de persuasão que a branquitude brasileira encontra mecanismos para existir, provocando o genocídio, etnocídio e epistemicídio dos povos não-brancos.

2.2 Critical Whiteness Studies (Estudos Críticos da Branquitude)

Nesta seção de capítulo, o objetivo central é apresentar sucintamente o campo dos Estudos Críticos da Branquitude, com suas características e de que maneira esta é constituída pelo racismo. Os Estudos Críticos da Branquitude (Critical Whiteness Studies) emergem nos Estados Unidos da América (E.U.A.), na década de 1990, tendo em Du Bois (1935), Fanon (1952) e Memmi (1989), os pioneiros nos debates sobre a problematização da identidade racial branca. Embora tenham tomado força na década de 1990 nos E.U.A., foram encontradas produções acadêmicas que problematizavam a importância de se colocar o (a) branco (a) como tema, em países como Inglaterra, África do Sul, Austrália e Brasil (CARDOSO,2008).

Nos Estados Unidos da América, W.E.B. Du Bois, publicou em 1935, seu livro *Black Reconstruction in the United States*, em que analisou as pessoas brancas da classe trabalhadora norte-americana do século XIX em comparação aos (às) trabalhadores (as) negros (as). Nesta obra, Du Bois (1935) já revelava os privilégios dos (as) brancos (as), ao escrever sobre o fato de que, até quando recebiam salários baixos, a classe trabalhadora branca norte-americana era compensada pelo que ele denominou de *salários públicos e psicológicos*, ou seja, acesso a bens materiais, sociais, simbólicos e culturais. Isso fez com que brancos (as), independente de sua classe social e econômica, frequentassem ambientes em comum, pois tinham trânsito livre em diversos lugares públicos.

Trazendo para a contemporaneidade, faço uma conexão do que Du Bois (1935) nomeou de *salários públicos e psicológicos*, com o conceito de *pacto narcísico*, criado por Bento (2002), que se trata da união de brancos (independente da classe social e econômica) para defender seus interesses e privilégios, o qual tratarei a seguir. Nesta mesma linha, não posso deixar de mencionar Albert Memmi com seu livro *Retrato do colonizado e do colonizador*, que nos propõe a olhar mais profundamente para a relação opressor (a) /oprimido (a). Memmi (1989) expõe as ideias de superioridade dos colonizadores europeus sendo incorporadas e aceitas por aqueles (as) que foram colonizados (as). Essa relação de dominação subjetiva entre

colonizador (a) e colonizado (a) também foi abordada por Frantz Fanon (1952) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, obra que, ainda hoje, bate recorde de venda em livrarias e lojas on line¹². Fanon (1952), analisando a relação colonizador (a) e colonizado (a) mostra que o sentimento de inferioridade do (a) negro (a) é *construto social* do (a) branco (a) a partir das falsas ideias de superioridade, contribuindo assim, para a compreensão da relação de subjetividade entre brancos (as) e negros (as), sem deixar de considerar que a opressão e o racismo que retroalimentam essa relação fazem parte da estrutura que se iniciou no processo de colonização.

Em *Por uma pedagogia e política da branquitude*, Giroux (1997), apresenta os (as) acadêmicos (as) de diferentes e amplas disciplinas, que, inspirados (as) principalmente na contribuição de Du Bois (1935), “que vem sendo entendida como um “proto-estudo” (PASSOS, 2013, p.28), debruçaram-se para colocar a construção da branquitude como objeto de investigação. Roediger (1991), hooks (1992), Ware (1992), Frankenberg (1993), Dyer (1988) e Morrison (1992) são citados (as) como estudiosos (as) do assunto (GIROUX, 1997). Ainda que eu tenha destacado estes (as) autores (as) e os (as) apresente sucintamente, pois é impossível elencar nesta pesquisa todo o extenso trabalho já produzido, os Estudos Críticos da Branquitude não se isolam apenas nestes (as) intelectuais. Giroux (1997) aponta que a concepção de que a branquitude pode ser analisada e revelada por diversas lentes teóricas, fazendo com que variados campos de conhecimento se unam, e cita como exemplo Toni Morrison, com seu icônico livro *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, de 1992. A autora afirma que a crítica literária existente nos Estados Unidos legitima uma única identidade nacional norte-americana, a identidade racial branca, e denuncia, através da literatura dos E.U.A, que as pessoas negras são representadas a partir da perspectiva dos (as) brancos (as) (MORRISON, 1992).

No mesmo caminho, temos inspirado em Du Bois, o historiador David Roediger, que procurou desvelar os processos relacionais entre classe e raça, e destaco aqui seu trabalho: *Sobre autobiografia e teoria*, publicado no livro *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*, organizado por Vron Ware (2004). Nele, Roediger, explora a questão dos (as) brancos trabalhadores (as) norte-americanos (as), incorpora reflexões pessoais ao texto, e problematiza as limitações da teoria marxista em análises que envolvam as categorias raça e racismo,

¹² Livro destacado na seção *Mais Vendido* do site internacional Amazon. Acesso em 01 mar.2021 <https://www.amazon.com.br/s?k=pele+negra+mascaras+brancas>

expandindo e aprofundando as discussões sobre branquitude e raça (ROEDIGER,2004).

O livro citado acima, *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo* (Ware, 2004), apresenta uma coletânea de ensaios sobre a problemática da branquitude e foi inovador ao abordar a identidade racial branca na discussão das relações raciais. Se trata de uma obra importante pois revela a amplitude do campo dos Estudos Críticos da Branquitude no mundo, e traz a compreensão dos mecanismos e “poder duradouro da branquitude” (WARE,2004, p. 7). Este livro mostrou a diversidade de modos de ser branco (a) no mundo e inspirou um (a) dos (as) principais teóricos (as) brasileiros (as) a criar um conceito de branquitude mais próximo da nossa realidade. Em sua tese de doutorado *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*, o professor doutor Lourenço Cardoso, explica sua inspiração:

A branquitude crítica e acrítica foi um conceito que propus inspirado pelo *Critical whiteness studies* (Estudos críticos da branquitude) (Ware, 2004a). Em relação aos estudos estadunidenses somente me inspirei em fazer uso do nome “crítica” com outro contexto e significado, nada mais do que isso. Jamais, pensei, ou proponho que a realidade brasileira se ajuste a produção sobre a identidade branca estrangeira. Elas podem ser referenciais teóricos úteis em alguns contextos como outros não. (CARDOSO,2014, p.174).

Ainda na década de 90 e meados dos anos 2000, período de ascensão dos Estudos Críticos da Branquitude, no campo dos Estudos Culturais, trago aqui alguns nomes como hooks (1992), Frankenberg (1993), Giroux (1997), Ware (2004) e Dyer (1988), em que a branquitude passa a ser examinada com mais atenção pelos grupos sociais, tais como movimentos negros, feministas e outros. Publicado em 1992, *Black Looks: Race and representation*, a professora feminista norte-americana bell hooks, apresenta uma obra de crítica cultural, analítica, teórica e metodológica, que denuncia as narrativas culturais produzidas pela supremacia branca, não como ideologia, mas como produção de conhecimento que parte do ponto de vista das pessoas brancas, “[...] daí a existência de tantos protagonistas brancos na literatura e no cinema, e a leitura de teóricos brancos, especialmente europeus, dispensando perspectivas de negros e indígenas, que foram definidos como inferiores pelo pensamento racista/colonial” (hooks,2019,p.26). Dessa maneira, hooks investiga os aspectos da

cultura branca a partir da diferença e das relações de poder, dialogando com Michel Foucault e Stuart Hall:

No ensaio *Cultural Identity and Cinematic Representation*, Stuart Hall reivindica o reconhecimento de nosso agenciamento como espectadores negros. Ao rejeitar a construção das representações brancas da negritude como totalizantes, Hall fala sobre a presença branca: “O erro não é conceitualizar essa ‘presença’ em termos de poder, mas localizá-la como algo completamente externo a nós – uma força extrínseca, cuja influência pode ser descartada como uma serpente descarta a pele (hooks, 2019, p.28).

Para hooks (1992), uma das estratégias de desumanização da branquitude para com os (as) negros (as), no período colonial, era o controle branco sobre o olhar negro:

Negros escravizados, depois servos libertos, podiam ser punidos brutalmente por olhar, por parecer observar os brancos enquanto estavam lhes servindo, pois apenas um sujeito pode observar ou ver. Para ser totalmente um objeto, era preciso não ter a capacidade de ver ou reconhecer a realidade. Essas relações de olhar foram reforçadas conforme os brancos cultivaram a prática de negar a subjetividade dos negros (para melhor desumanizar e oprimir), relegando-os ao domínio do invisível (hooks, 1992, p.300).

Dyer (1988) e hooks (1992) sustentam que estes mecanismos de controle assombrosos estão presentes ainda hoje na sociedade, no imaginário social, em forma de hábitos e costumes. Como vivemos em uma supremacia branca, em que a branquitude está hegemonicamente representada nas mídias, propagandas, nos cargos de poder, e outros, as pessoas negras se tornam invisíveis para as pessoas brancas. Assim, imaginam que também são invisíveis para os (as) negros (as), criando a *fantasia da branquitude*.

Richard Dyer, no ensaio *White*, descreve esta fantasia enraizada em ideias de superioridade na construção do pensamento do senso comum, e da padronização do (a) branco (a) como a norma, o bom, a luz. Para Dyer (1988), os (as) brancos (as) se veem racialmente como transparentes, não enxergam facilmente os privilégios simbólicos e materiais que adquirem por serem brancos (as). Esta ideia de invisibilidade (Dyer, 1988; bell hooks, 1992) foi criticada por alguns teóricos, como Giroux (1997), Cardoso (2008) e Wray (2004), que argumentam que a branquitude é sim visível para os (as) brancos (as). O binômio visibilidade/invisibilidade é um ponto de divergência nos Estudos Críticos da Branquitude e, “nesse sentido, podemos dizer

que tanto a visibilidade como a invisibilidade aparecem em momentos em que os sujeitos adquirem privilégios por serem brancos. Veremos mais adiante como isso aparece na pesquisa” (SCHUCMAN, 2012, p.24). Saliento que, assim como Schucman (2012), analisarei esta questão posteriormente, com os dados desta pesquisa, mas compactuo com a concepção de invisibilidade proposta por Bento (2002), em que a subjetividade da identidade racial branca é considerada, e que é um processo resultante do período de colonização, que produz e mantém vantagens estruturais palpáveis.

Ruth Frankenberg, socióloga britânica, problematiza a questão da invisibilidade da branquitude explicando que, dependendo dos interesses em jogo, ela se faz invisível ou presente. Segundo a autora é somente na medida em que se chega a determinados tipos de hegemonia da supremacia racial que a branquitude pode aproximar-se da invisibilidade (FRANKENBERG, 2004). Como exemplo, posso citar o mito do “racismo reverso”, utilizado constantemente como argumento na atualidade pela branquitude, em que o (a) branco (a) só se enxerga como identidade racial para apontar que o outro o “exclui” ou “discrimina”, como se isso fosse possível. Importante teórica para este campo, em *A miragem de uma branquidade não marcada*, presente na obra *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo*¹³ (WARE, 2004), Frankenberg assinala oito pontos de extrema importância aos Estudos Críticos da Branquitude e para a definição do conceito:

1. A branquidade é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquidade 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 branquidade é um lócus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas”. Em vez de especificamente raciais.
4. A branquidade é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes, a inclusão na categoria “branco” é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade são marcadores de fronteiras da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquidade não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégios ou

¹³ Livro organizado pela pesquisadora britânica Vron Ware com a participação de autores (as) estrangeiros (as) sobre os estudos críticos da branquitude, já citado anteriormente.

subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas modulam ou modificam.

7. A branquidade 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 branquidade 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 branquidade não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos (Frankenberg, 2004, p. 312).

Mais recentemente, em 2018, a socióloga norte-americana Robin Diangelo lançou o livro *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, traduzido como *Fragilidade Branca: Por que é tão difícil para os brancos falarem sobre racismo*. Nesta obra, Diangelo (2018) analisa como os (as) brancos (as) norte-americanos (as) relacionam-se socialmente e racialmente, explica a dinâmica da *Fragilidade Branca* e como podemos desenvolver nossa capacidade no trabalho contínuo em prol da justiça racial. Diangelo (2018) argumenta que pessoas brancas não desenvolveram capacidades cognitivas ou afetivas para debaterem questões raciais. Essa incapacidade de engajamento construtivo do (a) branco (a) leva ao que a autora chama de *Fragilidade Branca*, um estado em que mesmo uma quantidade mínima de estresse racial se torna intolerável, corroborando em uma série de atitudes defensivas ou omissivas, que funcionam para restabelecer o equilíbrio racial dos (as) brancos (as). Essas atitudes podem ser expressas como raiva, medo e culpa; e comportamentos, como argumentação (o mito do racismo reverso, por exemplo), o silêncio e o abandono da situação. De acordo com a autora, os (as) brancos (as) possuem representações em diversas áreas: instituições, artefatos culturais, mídias, escolas, livros didáticos, filmes, publicidade e discursos, conseguindo assim viver no que ela chama de *isolamento racial branco*, a fim de evitar o que ela também denominou de *estresse racial*, uma espécie de “interrupção racial”, o estresse de ter que se ver como identidade racial, logo, enxergar e lidar com as desigualdades. Esta conceituação de Diangelo (2018) é semelhante ao que hooks (1992) e Dyer (1988) propuseram como *fantasia da branquitude*: uma sociedade de supremacia branca, em que a branquitude está hegemonicamente representada em todas as esferas sociais, logo, nega-se a existência e humanidade ao outro, cria-se a falsa impressão de invisibilidade dos (as) não-brancos (as). Esta negação e omissão aos não-brancos

(as) gera um silenciamento e uma distorção do lugar do (a) branco (a) nas desigualdades raciais e sociais.

No prefácio do livro *Eu e a Supremacia Branca: Como reconhecer seu privilégio, combater o racismo e mudar o mundo*, de Layla F. Saad (2020), Diangelo (2020, p.6) lembra que a supremacia branca é o “sistema social mais complexo dos últimos séculos”. Nesta obra, Saad (2020) explica, de maneira bem didática o que é a supremacia branca, ou seja, a ideologia racista que difunde ideias de que os (as) brancos (as) são superiores em diversos aspectos e que, portanto, devem ser dominantes, criam as normas, leis e regras; e a importância de entendermos que “o sistema de supremacia branca não foi criado por quem está vivo hoje, mas é mantido e perpetuado por todos os que têm privilégio branco — quer você queira ou não, quer concorde com ele ou não” (SAAD, 2020, p.9). Saad (2020) coloca que seu livro foi escrito para pessoas que tenham e usufruam de seus privilégios por serem brancas. Como um manual, a autora nos guia numa jornada de construção antirracista, pedindo que primeiramente, tenhamos verdade, amor e compromisso. Concebido como um desafio de 28 dias, o livro tem por objetivo despertar pessoas brancas para a realidade e fazer com que ajam contra o racismo. O trabalho antirracista não deve durar somente os 28 dias do livro de Saad, mas é um compromisso para a vida toda.

Saad (2020) pede que se tenha um diário, para ajudar nas reflexões diárias e respeitar o próprio ritmo, caso não consiga cumprir os 28 dias sistematicamente. Emoções como raiva, tristeza e vergonha podem surgir, e ela adverte que é importante senti-los, pois, esse processo humaniza, já que como parte da supremacia branca, muitas pessoas brancas podem estar entorpecidas para a dor e injustiça que o racismo causa. O livro divide-se em 4 semanas, e a cada dia é dado um tema; a lição e objetivo em olhar para o tema; perguntas para reflexão que podem ser escritas no diário e as referências. Em cada dia estão presentes para reflexão assuntos contemporâneos como: privilégio branco, fragilidade branca, antinegitude, estereótipos racistas, apropriação cultural, tokenismo¹⁴, feminismo branco, dentre outros. Como uma base sólida, a autora nos convida, no final dos 28 dias a continuar

¹⁴ Segundo Saad (2020, p.130,131), tokenismo é definido como “a prática de fazer apenas um esforço superficial ou simbólico para uma atividade específica, especialmente recrutando um pequeno número de pessoas de grupos sub-representados, a fim de dar a aparência de igualdade sexual ou racial dentro de uma força de trabalho. No caso da supremacia branca, o tokenismo essencialmente usa as pessoas não brancas como adereços ou símbolos sem sentido para fazer parecer que o antirracismo está sendo praticado, enquanto continua a manter o status quo das pessoas brancas como norma dominante”.

avanzando na sua prática individual antirracista, sempre se reexaminando, trabalhando para criar mudanças estruturais, e ancorando-se no livro como um recurso para assumir a responsabilidade na luta antirracista. Para encerrar, Saad (2020) ensina como aplicar o livro em grupos ou clubes de leituras, através das diretrizes do *The Circle Way*, metodologia criada por Christina Baldwin e Ann Linnea em 1992.

2.3 Estudos Críticos da Branquitude no Brasil

No Brasil, as pesquisas sobre branquitude, como as de Ramos (1957), Schucman (2012), Passos (2013), Piza (2000, 2002), Cardoso (2008, 2014), Sovik (2004,2009), Carneiro (2005), Bento (2009) e Carone (2019), são literaturas acadêmicas sobre nossas relações raciais com ênfase para o conceito de branquitude, e contribuíram fortemente para a minha compreensão do que é ser branca no Brasil e aparecem ao longo de toda a pesquisa.

Nesta teoria social, o termo branquitude é o mais utilizado pelos (as) intelectuais para designar as identidades raciais de pessoas brancas, embora o termo branquidade também apareça em algumas obras e pesquisas, como foi mostrado anteriormente, geralmente usado para traduzir *whiteness*, das produções científicas estrangeiras sobre branquitude. As duas obras brasileiras pioneiras determinantes para esta questão foram: *A Patologia Social do branco brasileiro*, em que Guerreiro Ramos referiu-se à identidade branca com o termo brancura (RAMOS,1957), e em *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, com o ensaio *Branqueamento e branquitude no Brasil*, Maria Aparecida Bento (2002) atualiza o termo brancura (que está relacionado ao fenótipo) para branquitude, tradução de uma palavra de origem inglesa *Whiteness* (Ware 2004), distinguindo branquitude e branqueamento, dando preferência e firmando o uso de branquitude em lugar de branquidade.

Lia Vainer Schucman, doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) publicou em 2012 sua tese de doutorado, *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na Cidade de São Paulo*, um importante trabalho no campo dos Estudos Críticos da Branquitude no Brasil, em que analisou o significado de ser branco, e de que maneira a ideia de branquitude é apropriada e constituída pelos sujeitos brancos na cidade de São Paulo-SP. Foi uma

das teóricas responsáveis pela ampla difusão do conceito de branquitude no Brasil. Para Schucman (2012) é importante diferenciar brancura de branquitude, visto que:

A brancura são as características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos que, na maioria dos casos, são europeus ou euro-descendentes. Posto isso, é importante pensar que os sujeitos brancos não têm em sua essência uma identificação com a branquitude, mas, sim, processos psicossociais de identificação (SCHUCMAN, 2012, p.102).

Liv Sovik considera o termo branquitude e branquidade como sinônimos em duas distintas publicações, pois para a autora os dois termos tem o mesmo significado (Sovik 2004; 2009). Em 2005 a autora Edith Piza propõe uma nova forma de pensar as nomenclaturas, estabelecendo o uso do termo branquitude, e assim como Cardoso (2008) opero com o conceito de branquitude pela escolha dos (as) pesquisadores (as) brasileiros (as) que me precederam e inspiraram.

Enquanto os Estudos Críticos da Branquitude emergiam nos anos 1990 nos E.U.A., Guerreiro Ramos com *A Patologia Social do branco brasileiro*, de 1957, foi pioneiro em enfatizar o (a) branco (a) como tema e objeto de estudo e pesquisa no Brasil (CARDOSO, 2008). A hipótese central de Ramos (1957) foi a de que existe na sociedade brasileira uma patologia social do (a) branco (a) para com o (a) negro (a), que consiste em perpetuar as ideias do processo de branqueamento: a falsa superioridade da identidade racial e a esperança de que pardos (as) fossem classificados como brancos (as), e os (as) negros (as) como pardos (as). Analisando a repercussão da ideologia do branqueamento nos (as) brancos (as) brasileiros (as), Guerreiro Ramos inicia um importante caminho para que que brancos (as) sejam problematizados (as) nas pesquisas sobre relações étnico-raciais, como a obra *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, de 2002, que reúne diversos ensaios específicos sobre branquitude, organizada por Iray Carone e Maria Aparecida Bento, e coloca em prática a emergência do (a) branco (a) como tema.

A tese de doutorado, *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações*, de 2002, da doutora em Psicologia Social e fundadora do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), Maria Aparecida da Silva Bento, é considerada hoje, uma precursora e uma referência importante nos estudos sobre a branquitude no Brasil (Sovik, 2004; Cardoso, 2008; Schucman, 2012;

Passos,2013). Bento (2002) foi importantíssima na consolidação da branquitude, enquanto identidade racial branca, como categoria analítica e política, e para aprofundar os debates acerca das relações étnico-raciais no Brasil. Seus dois ensaios *Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* e *Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro*, ambos em *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, foram primordiais para o meu entendimento e desmistificação do que é ser branco (a), em toda sua complexidade. Em sua tese, Maria Aparecida da Silva Bento analisa os discursos de profissionais de Recursos Humanos no serviço público de duas prefeituras e chega à conclusão de que o profissional de RH, majoritariamente branco (a), tem a tendência de contratar pessoas brancas, por confiarem mais em pessoas do mesmo grupo racial. Esta pesquisa foi primordial para a compreensão das manifestações da branquitude, sua manutenção nas hierarquias raciais, contribuindo para a reflexão sobre a obtenção de vantagens, o que são privilégios, e desenvolvendo o conceito de *pactos narcísicos*, já citado aqui e que explanarei adiante.

Para reforçar, entende-se por branquitude as identidades raciais atribuídas às pessoas brancas, estabelecidas não apenas fenotipicamente, mas pelo lugar simbólico e social que essas pessoas ocupam, posição que surge de acontecimentos históricos e políticos (STEYN,2004). Enfatizo que os Estudos Críticos da Branquitude analisam a branquitude como uma construção sócio histórica, em que o (a) branco (a) ocupa uma posição racial de superioridade. A crítica não recai sobre indivíduos brancos (visto que nascem em uma sociedade racista, e logo ao nascerem são classificados em níveis hierárquicos), mas sim aos significados atrelados oriundos da posição que ocupam, obtendo privilégios simbólicos e materiais, quer queiram ou não, e por isso “é importante entender o pacto entre brancos e os preconceitos e práticas de racismo “por interesse” que resultam na manutenção da branquitude enquanto ser poder e estar no poder, além do prestígio” (CARDOSO,2008,p.198).

Cardoso (2008) em sua dissertação de mestrado intitulada *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 - 2007)*, aborda com detalhes as vertentes teóricas dos Estudos Críticos da Branquitude nos Estados Unidos, Inglaterra, Austrália e África do Sul. Neste mesmo trabalho, o autor contribui para o arcabouço teórico brasileiro e nos apresenta o que ele denomina de “*branquitude crítica* àquela pertencente ao indivíduo ou ao grupo de brancos que desaprova publicamente o

racismo. Em contraposição a essa perspectiva, nomearei *branquitude acrítica* a identidade branca individual ou coletiva que argumenta a favor da superioridade racial” (CARDOSO, 2008, p.178). A seguir mostrarei brevemente, a constituição da branquitude brasileira, que teve início no período colonial e sua manutenção até os dias atuais.

2.4 A branquitude brasileira revisitada em tempos pandêmicos

Considerando a complexidade do tema, demonstrei brevemente na seção anterior os significados de branquitude, branquidade, brancura no Brasil, porém a conceitualização do termo branquitude aparecerá durante toda a escrita da pesquisa. Julguei importante serem definidos, visto que, neste momento pandêmico, o conceito de branquitude e seus desdobramentos estão sendo debatidos constantemente nas redes sociais e nas mídias em geral, por vezes de modo equivocado, podendo acarretar incompreensão ou confusão do assunto.

A construção da branquitude brasileira inicia-se no colonialismo (SCHUCMAN, 2012), mantendo-se preservada até hoje, por conseguinte, para desvela-la, compactuo com a concepção de Mbembe (2014), em *Crítica da Razão Negra*, de que estamos presos à três acontecimentos em nossa história: 1- a escravidão, 2- a colonização e o 3- apartheid, e é preciso sempre voltar e reafirmar seus significados, a partir do discurso negro. O autor destaca três pontos do que estes processos representaram para os (as) negros (as): em primeiro, a perda de familiaridade e a separação de si mesmo (a); a ideia de desapropriação, que levou à depredação material e submissão (nascida da ideia de superioridade racial branca, em que se cria a falsificação das pessoas negras pelas brancas); e por fim a degradação, a humilhação e o sofrimento, uma espécie de morte civil, causada pela negação de sua humanidade (MBEMBE, 2014).

Começo assim pelo período pós-abolição, em que a elite brasileira branca experimenta o temor e a preocupação. O que fariam com as pessoas negras libertas? Como promover uma transição segura para si mesmos (as)? Para agravar ainda mais este *medo branco*, no cenário mundial, acontece a revolução em São Domingos, em que os (as) negros (as) se rebelam contra a escravidão e proclamam a independência do Haiti (AZEVEDO, 1987). Azevedo (1987) relata que uma das saídas encontradas pelo (a) branco (a) foi a de transpor sua imagem de opressor (a) para redentor (a). A ideia era a de que o (a) branco (a) ao escravizar africanos (as), estaria na verdade

“resgatando-os (as) ” de uma escravidão injusta acometida entre os (as) próprios africanos (as). Com isso os (as) negros (as) seriam totalmente libertos (as) depois que pagassem ou compensassem em serviços todo o valor de seu “resgate” da África. Até alcançarem esta total “libertação” recebiam doutrinação cristã, correções e instruções, que garantiriam o futuro das relações étnico-raciais, nascendo assim a ideia falsa de superioridade racial branca:

Isto porque, sem a interiorização da dominação pelo dominado, os negros continuariam a fugir e a ameaçar os interesses dos brancos, ou então permaneceriam cativos, porém como temíveis “domésticos-inimigos”. Ao mesmo tempo, ficava implícito o desejo de preparar a própria subjetividade dos futuros trabalhadores livres, os quais deveriam continuar a considerar o branco como seu superior. (AZEVEDO, p.54-55,1987).

Deste modo, a partir da segunda metade do século XIX e na primeira metade do século XX, a elite brasileira branca estruturou a *ideologia do branqueamento*, baseada na premissa de que era necessário embranquecer o país. A miscigenação, processo de embranquecimento da população brasileira, ou a “nova etnia nacional” tinha a intenção de passar a ideia de uma unidade, porém na realidade o que restou foi um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades raciais e étnicas. A defesa do branqueamento defendida por intelectuais brasileiros (as) tinha como ponto de partida o fato de que, dada a realidade da miscigenação do povo brasileiro, os (as) descendentes de negros (as) deveriam ficar mais brancos (as) a cada nova prole gerada.

Munanga (1999) elenca João Batista de Lacerda, antropólogo e médico carioca como um dos principais intelectuais da tese do embranquecimento entre os (as) brasileiros (as), pois defendia a miscigenação como algo positivo, por conta da sobreposição da identidade branca sobre a negra e indígena. O tema da eugenia, ou o racismo disfarçado de ciência, nasceu na Europa, mas logo se adaptou por aqui, e foi nas faculdades de medicina, entre os políticos e intelectuais que ela se expandiu, marcando as discussões educacionais no Brasil desde a segunda metade do século XIX quando começaram a chegar as primeiras ideias relacionadas ao branqueamento da população brasileira. Segundo Schwarcz (2017), a eugenia oficialmente veio ao país em 1914, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, com uma tese orientada por Miguel Couto, que publicou diversos livros sobre educação e saúde pública no

país. A tese de embranquecimento estava baseada na ideia de “raça”, e dessa maneira, os fatores biológicos e culturais marcaram os corpos, determinaram e hierarquizaram as qualidades dos sujeitos. Por exemplo, ao ver uma pessoa brasileira loira e de olhos azuis, até hoje, imagina-se que tenha origem europeia.

No século XX, este processo consolida-se com projetos emancipatórios e imigrantistas, que buscavam substituir as pessoas negras livres por brancos (as) vindos (as) da Europa, tendo em vista a purificação nacional da “raça” (HASENBALG, 2005). Cardoso (2014), em sua tese de doutorado intitulada *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil* dedica um capítulo inteiro para a busca da construção histórica do (a) branco (a) brasileiro (a), começando pela matriz ibérica portuguesa, o (a) branco (a) português (a), colonizador (a) deste território, e posteriormente os (as) brancos (as) da imigração europeia:

A consequência da imigração europeia será a invisibilização e estereotipação do branco português (FONSECA, 2012), do branco colonizador pioneiro. Passa-se a visibilizar “o branco imigrante”, o branco italiano, por exemplo. Na medida em que se focaliza o branco da imigração e se invisibiliza o branco da colonização (pioneiro), esquece-se do branco que simboliza o atraso. Ele torna-se resquício do passado. A visibilização do branco imigrante fortalece a ideia de que o Brasil, finalmente, estava sendo povoado por “branco-mesmo”, caso dos italianos. Nossa nação estava a caminho do desenvolvimento, pois, finalmente recebia em sua terra o branco, o símbolo do progresso (SCHWARCZ, 2007, p. 28-37), símbolo da “sociedade desejada” por algumas de suas elites brancas. O ideal do branqueamento contribui para esquecimento do branco português ou sua transformação em estereótipo. Em resumo, diria que o ideal do branqueamento é um projeto de nação que se deseja branca (Munanga, 2004, p. 61; Sodré, 2010, p. 327) (CARDOSO, 2014, p.38).

Esta ideologia fracassa no processo de branqueamento físico, porém, sofreu alterações, ganhando um novo sentido no imaginário social: discursos que atribuíram às pessoas negras o anseio pelo branquear-se, para assim “obterem” as vantagens da branquitude:

Apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos que não poderia explicar ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na ‘negritude’ e na ‘mestiçagem’, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior” (MUNANGA, 1997, p. 8).

Temos, portanto, a consolidação da ideologia do branqueamento no *inconsciente coletivo brasileiro*, processo criado no colonialismo e mantido pela branquitude brasileira na contemporaneidade, embora seja constantemente mostrado pela branquitude como um problema das pessoas negras brasileiras, os quais tentam identificar-se como brancos (as) (BENTO, 2019). Desse modo, conhecer a ideia de privilégio é essencial para a compreensão da branquitude, que tratarei a seguir.

2.5 Assunto do momento: Privilégio ¹⁵

Já foi dito que brancos (as) adquirem privilégios somente por portar a brancura no corpo, ou seja, diariamente o ser branco produz lugar de vantagem em relação aos não-brancos, quer queiram ou não (SCHUCMAN, 2012). Para Bento (2002, p.5), a branquitude é “um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade”. No dicionário Aurélio, privilégio significa: “direito, vantagem, prerrogativa, válidos apenas para um indivíduo ou um grupo, em detrimento da maioria; apanágio, regalia”. Neste sentido, o atual momento, com a pandemia da COVID-19, as experiências de morte, adoecimento, isolamento e restrição de circulação de pessoas, associadas às incertezas de ordem epidemiológica, social e econômica, atravessam cotidianos do mundo todo, evidenciando gritantemente a questão do privilégio das pessoas brancas. Ao analisar a nossa realidade, fica explícita a desigualdade racial e social nos modos de viver esta pandemia, especialmente para os povos não-brancos, cujos corpos são

¹⁵ Na rede social Twitter, através da seção explorar, é possível tocar na aba *Assuntos do momento* e verificar quais são as notícias mais acessadas e comentadas. Fiz esta alusão devido ao fato de que no período de pandemia, enquanto durou esta pesquisa, a palavra privilégio associada à branquitude esteve em alta diversas vezes, principalmente quando aconteciam casos sobre relações étnico-raciais, como por exemplo, o caso de Lilia Schwarcz com seu artigo intitulado *Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha*, publicado no site da Folha de São Paulo, em 2 de agosto de 2020 e que sofreu diversas críticas das pessoas negras, questionando seu lugar de fala, enquanto mulher branca e privilegiada. Leia mais em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/08/filme-de-beyonce-erra-ao-glamorizar-negritude-com-estampa-de-oncinha.shtml>. <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/08/05/black-is-king-intelectuais-negros-falam-sobre-texto-de-lilia-schwarcz.htm>.

historicamente forjados pela ameaça cotidiana da morte e do sofrimento, imprimindo um genocídio seletivo¹⁶.

Em 2021, a vacinação começou com uma enfermeira negra, Mônica Calazans, de 54 anos, da UTI do hospital Emílio Ribas, em São Paulo-SP, no entanto, a realidade até o momento é a de que se tem duas vezes mais pessoas brancas vacinadas, ou seja, a mortalidade da Covid-19 em pessoas negras é maior. Segundo pesquisa da Agência Pública, a partir dos dados de 8,5 milhões de pessoas que receberam a primeira dose das vacinas contra a Covid-19 aprovadas e aplicadas no país até o dia 14 de março de 2021:

Segundo a Pública apurou, no Brasil, há 3,2 milhões de pessoas que se declararam brancas e que receberam a primeira dose de uma vacina contra a Covid-19. Já entre pessoas negras, esse número cai para pouco mais de 1,7 milhão. A Pública questionou o Ministério da Saúde sobre a diferença na vacinação de negros e brancos e se há alguma política para redução das desigualdades raciais em relação à vacinação ou à mortalidade da Covid-19 para a população negra. O ministério ainda não respondeu à reportagem (AGÊNCIA PÚBLICA, 2021, on line).

Em relação ao privilégio do isolamento social, em 02 de junho de 2020, acompanhei pela internet, o sofrimento e a dor de uma mãe, Mirtes Renata Santana de Souza, mulher negra, que perdeu seu filho, Miguel Otávio Santana da Silva¹⁷, de 5 anos. Mirtes era empregada doméstica de Sari Gaspar Corte Real, mulher branca, e mesmo em meio à uma pandemia, estava trabalhando e por isso, naquele fatídico dia, levou Miguel para o trabalho. Enquanto Mirtes estava passeando com o cachorro, confiou Miguel aos cuidados de Sari. Sari abandonou Miguel sozinho no elevador, que sofreu uma queda do 9º andar de um edifício de luxo em Recife-PE. Sari foi denunciada pelo Ministério Público de Pernambuco (MPPE) por abandono de incapaz com resultado de morte, pagou fiança de vinte mil reais (R\$20.000,00) e até o momento da escrita deste texto, espera em liberdade e o processo criminal segue na justiça. Meses após essa tragédia, confesso que a escrita desta dissertação se tornou pesada e difícil para mim, dado o contexto em que está sendo produzida. Ler as

¹⁶Ver notícia: <https://apublica.org/2021/03/brasil-registra-duas-vezes-mais-pessoas-brancas-vacinadas-que-negras/>.

¹⁷Para maiores informações visite o site: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/pais/caso-miguel-sari-corte-real-e-denunciada-por-abandono-de-incapaz-pelo-ministerio-publico-de-pe-1.2966058>.

notícias sobre tantas mortes e escrever sobre isso, me deixavam triste e desanimada, sabendo que a dor que eu sentia não era nada perto da dor dessa mãe, Mirtes, e de tantas famílias que perdem seus (suas) entes queridos (as). Quando compartilhei estes sentimentos com minha co-orientadora Ana Helena Passos¹⁸, ela me disse que o meu trabalho era muito importante e que deveria ser divulgado, que eu não desistisse. Após suas palavras, pensei em uma analogia: “como uma partícula necessária em uma carga elétrica”, e tive mais coragem e força para produzir. Dias depois, ouço a canção de Adriana Calcanhoto, *2 de junho*¹⁹, na voz de Maria Bethânia, em sua *live* exibida na plataforma da GloboPlay na noite do sábado de Carnaval, 13 de fevereiro de 2021, sozinha em meu apartamento, e tive a confirmação que precisava, de que eu deveria seguir com a escrita desta pesquisa:

“No país negro e racista
 No coração da América Latina
 Na cidade do Recife
 Terça feira 2 de junho de dois mil e vinte
 Vinte e nove graus Celsius
 Céu claro
 Sai pra trabalhar a empregada
 Mesmo no meio da pandemia
 E por isso ela leva pela mão
 Miguel, cinco anos
 Nome de anjo
 Miguel Otávio
 Primeiro e único
 Trinta e cinco metros de voo
 Do nono andar
 Cinquenta e nove segundos antes de sua mãe voltar
 O destino de Ícaro
 O sangue de preto.
 As asas de ar [...]
 No país negro e racista
 No coração da América Latina”
 2 de junho (Adriana Calcanhoto).

¹⁸ Ler o livro de Saad (2020), *Eu, e a supremacia branca: Como reconhecer seu privilégio, combater o racismo e mudar o mundo*, também me ajudou. Coloco este trecho que me encorajou a seguir adiante: “Emoções desafiadoras como vergonha, raiva, tristeza, fúria, apatia, ansiedade e confusão surgirão se você estiver trabalhando profundamente. Não fuja desses sentimentos. Senti-los — os sentimentos são uma resposta humana apropriada ao racismo e à opressão — é uma parte importante do processo. Quando se permite sentir, você acorda. Você se humaniza. Você começa a perceber que não estava sentindo isso antes porque havia fechado uma parte de sua humanidade para participar da supremacia branca. A supremacia branca, de propósito, entorpece você para a dor que seu racismo causa. Fazer este trabalho traz de volta os verdadeiros sentimentos dolorosos trazidos pelo racismo, física, mental, emocional e espiritualmente” (SAAD, 2020, p.27-28).

¹⁹ Ouça em: <https://www.youtube.com/watch?v=RrtcQ2uh2no>.

Assim, dados estes exemplos de mortes de pessoas negras na pandemia, é importante colocar que as pesquisas estatísticas contribuíram e foram as primeiras a denunciar as vantagens usufruídas pelas pessoas brancas, revelando privilégio racial e inspiraram reflexões sobre os privilégios materiais e simbólicos das pessoas brancas. Hasenbalg (2005) defende que é o racismo no Brasil quem estrutura a desigualdade racial e social, e assim mantém os privilégios que os (as) brancos (as) recebem em relação aos (as) negros (as). Ainda de acordo com Hasenbalg (2005), a questão racial é determinante na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. O privilégio estrutural e material, pode ser verificado nas pesquisas atuais como o Síntese de Indicadores Sociais (SIS)²⁰, do Instituto Brasileiro de Geografia (IBGE), que:

Analisa a qualidade de vida e os níveis de bem-estar das pessoas, famílias e grupos populacionais, a efetivação de direitos humanos e sociais, bem como o acesso a diferentes serviços, bens e oportunidades, por meio de indicadores que visam contemplar a heterogeneidade da sociedade brasileira sob a perspectiva das desigualdades sociais [...]A principal fonte de informação para a implementação dessas análises é a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD Contínua, realizada pelo IBGE. Complementarmente, outras estatísticas do Instituto são também aplicadas, como as do Sistema de Contas Nacionais - SCN, além de registros do Cadastro Geral de Empregados e Desempregados - Caged, do Ministério da Economia. Indicadores disponibilizados pela Organização das Nações Unidas - ONU e pela Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico - OCDE proporcionam comparações entre países (IBGE, 2021, on line).

Segundo a pesquisa do SIS, em 2020, a raça e a cor são determinantes para as condições de renda, moradia e mercado de trabalho no Brasil, mostrando que as populações preta e parda são maioria nas taxas de desemprego, na participação na informalidade do trabalho e em trabalhos de baixa remuneração:

O recorte por cor ou raça mostra que, dentre os ocupados, a proporção de brancos era de 45,2% e a de pretos ou pardos, de 54,8%. Todavia, a comparação por atividades econômicas revela uma característica importante na segmentação das ocupações e a persistência, ainda hoje, da segregação racial no mercado de trabalho. A presença dos pretos ou pardos é mais acentuada nas atividades de Agropecuária (62,7%), na Construção (65,2%) e nos Serviços domésticos (66,6%), atividades que possuíam rendimentos inferiores à média em 2019. Já Informação, financeira e outras atividades profissionais e Administração pública, educação, saúde e serviços sociais, cujos

²⁰ Veja mais: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/bibliotecacatalogo?view=detalhes&id=2101760>

rendimentos médios foram bastante superiores à média, são os agrupamentos de atividades que contavam com a maior participação de pessoas ocupadas de cor ou raça branca (SIS, 2020, p.31).

A pesquisa do SIS 2020 também analisou os rendimentos médios por raça ou cor, e a desigualdade permaneceu expressiva, “em 2019, a população ocupada de cor ou raça branca recebia rendimento -hora superior à população preta ou parda para qualquer nível de instrução, sendo a diferença maior na categoria Superior completo, R\$ 33,90 contra R\$ 23,50, ou seja, 44,3% a mais para brancos” (SIS, 2020, p. 34). Como aponta o relatório, no tópico *Padrão de vida e distribuição de renda*, as desigualdades têm profundas raízes, que começam pelo colonialismo, pela escravidão e pelo racismo que compõem a história brasileira:

A desigualdade racial, histórica na estruturação da sociedade brasileira, é evidenciada na análise da desigualdade de rendimentos. O rendimento domiciliar per capita médio da população preta ou parda, ao longo do período compreendido entre 2012 e 2019, permaneceu cerca de metade do observado para a população branca. Esse rendimento foi, em 2019, de R\$ 981 para a população preta e parda e R\$ 1 948 para a branca (Tabela 2.7). Embora a distribuição geral da população brasileira por cor ou raça tenha sido de 42,7% para a população branca e 56,3% para a preta e parda, em 2019, essa estava sobrerrepresentada entre os 10% com menores rendimentos, compondo 77% desse grupo (SIS,2020, p.55).

Este relatório também trouxe apontamentos de que as pessoas negras possuem a menor escolaridade, e assim exercem atividades mais mal remuneradas, consequentemente, são as mais presentes nas faixas de pobreza e extrema pobreza, as que moram com maior frequência em locais com algum tipo de inadequação — como falta de saneamento básico, esgoto e condições mínimas de convivência (SIS, online, 2020).

Recentemente, em outubro de 2020, o Canal Futura estreou a nova temporada do programa Entrevista, com o tema da branquitude, em debates sobre desigualdade racial, com transmissões pelo Youtube, no Canal Futura e pela GloboPlay. A série “Entrevista – Branquitude”, apresentada por Lia Vainer Schucman e Karen de Souza, conta até o presente momento da escrita com 1 temporada e 21 episódios, dentre eles, a entrevista com Maria Aparecida da Silva Bento, ou Cida Bento, como também é conhecida.

No 2º episódio da série, a pesquisadora Cida Bento, explica à Lia Vainer Schucman, um conceito desenvolvido por ela, intitulado de *pacto narcísico*. Já no início da entrevista, Bento (2020) conta que atuou como psicóloga de Recursos Humanos de grandes empresas e percebeu que as posições de destaque e poder nas empresas, eram ocupadas majoritariamente por homens brancos, o que resultou em sua tese de doutorado, já citada por mim anteriormente. Desse modo, ela explica na entrevista que:

Brancos sempre asseguram para outros brancos os lugares mais qualificados, nos processos de recrutamento de empregos, na decisão de julgamentos criminais (quais pessoas podem responder à um crime em liberdade, por exemplo), ou seja, esses processos de escolhas, de julgamentos, ele é marcado por isso que eu chamo de *pactos narcísicos*, que é confio mais nos meus iguais- um igual que é construído no imaginário social, transmitido ao longo dos séculos de que o branco é o ser humano de referência. As pessoas brancas que selecionam, são elas que estão tomando essas decisões nas instituições públicas e privadas, e mesmo, que se tenham candidatos negros, confiam mais em contratar candidatos brancos (BENTO, 2020, on line).

Bento (2002) concluiu em sua tese que, quando indagados (as) sobre esta preferência em escolher e contratar pessoas do mesmo grupo racial, estes (as) brancos (as) argumentam de que não se trata de privilégios, mas sim de mérito. Schucman (2012) analisou, em sua tese de doutorado também já citada anteriormente, que brancos (as) pobres em contraposição aos brancos (as) ricos (as), apresentam conjunturas semelhantes aos negros (as) e nordestinos (as) na pobreza da cidade de São Paulo. Entretanto, “quando comparamos brancos pobres com negros pobres percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais, uma possibilidade de ascensão social, por assim dizer” (SCHUCMAN, 2012, p. 101).

Concomitantemente aos privilégios materiais, estão os privilégios simbólicos, e nesta perspectiva, Peggy McIntosh (1989) em *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack*, demonstra, com alguns exemplos, o que é, na prática, o privilégio simbólico:

1. Posso ligar a televisão ou abrir a primeira página do jornal e ver pessoas da minha raça e me sentir representada.
2. Posso ir às compras e estar certo de que não vou ser seguido ou assediado pela minha cor.
3. Nunca vou responder ou falar por todas as pessoas do

meu grupo racial.4. Posso facilmente comprar pôsteres, cartões postais, livros ilustrados, cartões comemorativos, bonecos, brinquedos e revistas infantis que terão pessoas representando minha raça (MCINTOSH, 1989, p.2, tradução minha).

Importante colocar que, brancos (as) obtêm privilégios por sua pertença racial, porém, isso não quer dizer que sejam conscientemente racistas, que se sintam superiores (as) aos não-brancos (as) ou que concordem com o racismo. É preciso ter a compreensão de que está inserido (a) em uma sociedade estruturalmente racista, portanto, influenciado (a) pelos processos de representação, ideologias e subjetividades, e lutar concretamente para que essa situação tenha, um dia, fim. Estes privilégios que perpetuam na sociedade, em suma, causam impacto social, são decisivas para as questões econômicas e políticas, resultam em desigualdade racial e social e no genocídio da população não-branca. Desta forma, brancos (as), como grupo racial, ricos (as) ou pobres, têm um ponto em comum: os privilégios.

2.6 Privilégios no campo educacional

O processo de branqueamento, com seu arcabouço teórico, conduziu políticas e práticas, chegando ao sistema educacional. O livro *Diploma de brancura. Política social e racial no Brasil – 1917-1945*, escrito pelo historiador porto-riquenho, Jerry Dávila, nos conduz à dois momentos da história brasileira: a República Velha e a Era Vargas. Segundo Dávila (2006, p.12) foram nessas conjunturas políticas que se desenvolveram, “políticas públicas tanto inspiradas nas correntes intelectuais e científicas internacionais quanto em sua leitura das mazelas do povo brasileiro”. Neste livro, Dávila (2006) analisa o impacto da implementação de reformas educacionais lideradas por Afrânio Peixoto, Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo, em escolas públicas no Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XX, e suas contradições: a expansão do ensino público, com a ideia de que pela educação o Brasil se desenvolveria plenamente, porém provocando desigualdade entre os (as) alunos (as) pobres e negros (as).

Para o autor, estes projetos educacionais, foram os responsáveis por difundir a ideia de que o Brasil era uma democracia racial. Segundo suas análises, Educação e Saúde tinham uma relação de interdependência e foram disseminadas no sistema educacional em capitais como o Rio de Janeiro, seu campo. Porém, ele constatou a mesma política engendrada em escolas das capitais: São Paulo, Recife, Salvador e

Belo Horizonte. As escolas eram obrigadas a se adaptarem à ideologia dos higienistas, utilizando seu referencial teórico-metodológico, para que a população brasileira “melhorasse” por meio da educação escolar (BERTUCCI, 2007; MARQUES, 1994; SCHWARCZ, 1993).

No capítulo “O que aconteceu com os professores de cor do Rio? ”, Dávila (2006, p. 147) debate sobre “os processos históricos que levaram ao gradual branqueamento do quadro de professores do Rio de Janeiro”, baseando-se em imagens, coletadas no arquivo de Augusto Malta no Rio de Janeiro e nos anuários do Instituto de Educação. Sobre esse fato, Dávila (2006) atribui sendo um resultado das políticas de formação na Educação, segundo a qual, para estes (as) reformadores (as) o (a) “professor (a) ideal seria branco (a), feminino (a) e de classe média”, e suas metodologias deveriam ser modernas pois, “uma elite moderna treinada cientificamente, muito bem-educada, refletindo as normas rigorosas da saúde, temperamento e inteligência, e dotada de um senso corporativo de identidade e classe social semelhante ao dos militares” (DÁVILA, 2006, p. 165).

Em *A cor da escola: imagens da Primeira República*, de 2008, Maria Lúcia Rodrigues Muller, nos apresenta registros fotográficos e descritivos de estudantes e professores (as), com foco na presença de professores (as) negros (as) com o objetivo de mostrar a presença desses (as) docentes em escolas públicas dos estados do Rio de Janeiro e de Mato Grosso, no período de 1889 a 1930. Muller (2008, p.31) analisa que, “no seio do pensamento eugenista consolida-se a posição que seria possível ‘corrigir’ as raças inferiores”. A metáfora da nação como um corpo biológico, cujo processo de transformação poderia não só ser observado e descrito, mas, sobretudo, ajustado e adequado aos projetos civilizatórios, perpassava o discurso das elites políticas e intelectuais no país durante as primeiras décadas do século XXX. Portanto, os eugenistas cogitavam até mesmo a hipótese de que defeitos físicos estão associados à raça do indivíduo.

O livro de Muller (2008) vai além das fotografias, revelando um corpo docente majoritariamente branco nos registros analisados, e também como o racismo foi institucionalizado e incorporado nas teorias educacionais pelos intelectuais brasileiros (as) e como o ideal do branqueamento surgiu nestas terras. A descoberta pelos eugenistas da escola primária brasileira como um papel fundamental na construção da identidade e do sentimento nacional, fez com que sua prática fosse considerada uma solução para a heterogeneidade étnica racial da população brasileira. “Assim,

somente com procedimentos eugênicos, como a educação higiênica e a esterilização o país poderia tornar-se uma nação moderna e próspera. A esterilização deveria ser aplicada de forma compulsória e permanente” (SANTOS, 2005, p.345).

Considerando esse passado de embranquecimento pelo qual o Brasil passou, para Munanga (1999), as relações raciais e a mestiçagem constituem a trama de toda a história da América Latina, e, em especial no Brasil, onde a cultura nacional “íntegra” as identidades dos (as) negros (as) africanos (as), como símbolos da identidade nacional, porém estas deveriam obedecer a ideologia hegemônica branca e ao processo de branqueamento:

(...) o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial. O que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social (MUNANGA, 1999, p.101).

Atualmente, no contra fluxo deste passado, a Lei 10.639/03 tornou obrigatório no Brasil, o ensino de História, cultura africana e afro-brasileira, alterada pela Lei 11.645/08, regulamentada pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004), e foi uma conquista da luta antirracista liderada pelo Movimento Negro, que se aproximou também das escolas, recontando a história e a tradição cultural do (a) negro (a) na África e no Brasil, e o processo histórico-cultural dos (as) afro-brasileiros (as) na educação.

Como a escola vem implementando a Lei 10.639/03 e atuando no enfrentamento ao racismo? Observei que essa pergunta tem norteado muitas pesquisas acerca da educação das relações étnico-raciais na educação básica do Brasil, mostrando que a eficácia da sua implementação passa por diferentes percalços. Trabalhando na Educação, especificamente na Educação Infantil e no Ensino Fundamental I, em instituições públicas e privadas, por diversas vezes questionei colegas brancos (as) sobre a Lei 10.639/03, referente a quais estratégias e conteúdos estavam sendo ministrados para que fossem contempladas as discussões das relações étnico-raciais, ou ainda, quais seriam as ações de

enfrentamento ao racismo incorporadas pelas diferentes escolas em que trabalhei, visto que devemos “indagar a relação entre direitos e privilégios arraigados em nossa cultura política e educacional, em nossas escolas e na própria universidade” (GOMES, 2012, p. 100).

As respostas quase sempre eram defensivas, agressivas e/ou justificadas com a argumentação de que o tema fazia parte do currículo no eixo diversidade ou pluralidade cultural, minimizando ou debatendo o tema como outro qualquer. Algumas vezes, houveram tentativas de desconstruir a relevância desta temática e/ou me indagavam do porquê meu interesse no assunto, argumentando que sou branca, e isso não deveria estar sendo debatido e/ou reivindicado por mim. Essas situações tornaram-se corriqueiras e mostrou-me o quanto a identidade racial branca ainda é pouco colocada em questão, remetendo-me à Sovik (2005) em *Por que tenho razão: Branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade*, quando ela coloca que:

Os brancos tendem a considerar que as queixas dos que estão do lado de fora são chatas, feitas por quem não sabe entrar nos circuitos do poder. Agrega-se a isso o fato de que é mais fácil para os brancos conviver passivamente com hierarquias sociais racistas, muitas vezes abençoadas pelo discurso de todos serem mestiços, do que lembrar a escravidão e sua vinculação à injustiça presente, um dos principais estímulos éticos à mudança. E, ainda, os brancos resistem a acatar a liderança negra, ficar na sombra, quando participam de um grupo racial misto, e entender que não detêm o principal poder de reflexão e mobilização política nesse tema (SOVIK, 2005, p. 12).

Depois de refletir sobre tudo que ouvi, principalmente das pessoas que trabalham na Educação, ocupando diferentes posições, a partir do momento em que me dispus a estudar e pesquisar branquitude, analisei que seriam necessárias as considerações a seguir, pois, por mais absurdo que possa parecer, ainda vivemos no país da incerteza racial e do mito da democracia racial. Analisei também, nesse período, que este assunto, com suas questões e conclusões, só é óbvio para quem pesquisa o tema ou para as pessoas que estão ligadas diretamente a ele. Contudo:

[...] é preciso elaborar um discurso não só sobre ajustes políticos necessários; nem é suficiente valorizar a cultura negra sem discutir o lugar da branquitude nas relações raciais. É preciso enfrentar a versão conservadora da mestiçagem. Para mudar o quadro de aceitação da rotina racista, é preciso inventar uma nova versão do Brasil (SOVIK, 2005, p. 12).

Considerando a relevância social e política dessa temática, esta dissertação é uma busca para tentar contribuir com a educação antirracista e com a produção de novas narrativas. Portanto, julguei pertinente elencar este questionamento feito por um professor da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) a mim, que se desdobrou em considerações que virão a seguir: “Por que você se envolveu neste tema, nas categorias raça e etnia, visto que os (as) negros (as) são minoria na sociedade? ”

Primeiro, quero colocar que não cabe aqui a análise dessa colocação, se foi equivocada ou não, se essa pessoa gostaria de ter se referido ao fato de que as pessoas negras são minoria em determinados espaços e cargos profissionais. O fato é que seu discurso foi esse e está posto, pois “para Michel Foucault, é preciso ficar (ou tentar ficar) simplesmente no nível de existência das palavras, das coisas ditas” (FISHER, 2001, p. 198). Refletindo sobre essa pergunta, após um debate com pessoas brancas com quem me relaciono que também tinham a *opinião* e não a informação de que pessoas negras são minoria no Brasil, coloco que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) publicou em maio de 2020:

Em números absolutos, que em 2019 havia no país 98,1 milhões de pessoas pardas, 89,4 milhões de pessoas brancas e 19,8 milhões de pessoas pretas (IBGE, 2019). De acordo com o IBGE (2019), na comparação com 2012, a população autodeclarada preta teve um crescimento de 36%, enquanto a parda aumentou em 10%. Com isso, o número de brancos encolheu 3% no período (IBGE, 2020, on line).

Destarte, a população negra é maioria no Brasil, segundo os dados apresentados acima. Parece óbvio, mas para muitas pessoas não é, portanto quero reafirmar nesta narrativa que o Estatuto da Igualdade Racial define: “População negra o conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam auto definição análoga (BRASIL, 2010, on line) ”. A auto declaração de raça e cor tem sido a técnica oficial de classificação racial no Brasil desde 1950 (TELLES, 2002), em que é baseada predominantemente na aparência. A questão sobre raça e cor no censo brasileiro define e institucionaliza categorias que auxiliam na estruturação das relações étnico-raciais, contribui nos processos de identidades e pode contribuir na compreensão do que as pessoas entendem por cor ou raça, auxiliando também na implementação de políticas públicas afirmativas. Dessa forma,

nessa pesquisa não operei segundo a perspectiva de minoria e sim na perspectiva de maioria, articulada com o Movimento Negro brasileiro, que problematiza as questões étnico raciais contemporaneamente:

O negro neste país está acordado, alerta, e vai continuar sua luta sempre. Isto é um processo irreversível! Espero que o Brasil tenha a sensatez de ouvir-lhe os gritos em vez de se fazer de surdo. O negro no Brasil é maioria, e democraticamente no futuro deve assumir a direção do país! É só uma questão de tempo e de aprimoramento das instituições democráticas (NASCIMENTO, 2009, p. 14).

Por tudo isso, é possível considerar que estes posicionamentos e justificativas citados, que culminam em tentativas de minimizar ou silenciar a relevância do tema e dos (as) seus (suas) interlocutores (as), ou ainda, a fuga para não enfrentar o debate, contribuem para a manutenção dos privilégios que a população branca adquiriu também no sistema educacional brasileiro e nos processos educativos em práticas sociais.

CAPÍTULO III

ENTRANDO EM CAMPO: BREVE HISTÓRIA SOBRE OS ESTUDOS CULTURAIS

Antes de narrar brevemente sobre sua história, quero começar desmistificando algumas ideias que pairam sobre o termo Estudos Culturais: “Estudos culturais não é o mesmo que estudo da cultura” (NELSON; TREICHLER; GROSSBERG, 1992, p. 8). Para Williams (1958, p. 205) esse conflito em torno do que se constitui de fato os Estudos Culturais, advém dos vários significados atribuídos ao conceito de cultura, “a ideia de cultura é uma reação a uma grande e geral mudança na condição de vida comum”. Portanto, o campo dos Estudos Culturais nasce de uma tensão e na emergência em tentar definir cultura, em um contexto que necessitava de respostas dada à mudança histórica, em uma busca para dar conta das questões que surgiam, diante da diversidade de fenômenos sociais e culturais, que caracterizavam o mundo pós-industrial, porém tendo em mente ser um conceito em processo, portanto, incompleto, que incorpora novas e diferentes possibilidades de sentido, tornando-se não mais cultura, mas culturas. Sobre o contexto histórico em que os Estudos Culturais emergem, pesquisadores (as) contemporâneos (as) do conceito de cultura ressaltam a existência de uma chamada “revolução cultural” ao longo do século XX, na qual os significados para o que designamos de cultura se expandem, pois, esta atua em todos os aspectos da vida social das pessoas. Não há mais como conceber a alta cultura, com sua definição elitista, e todos os binarismos que dela decorrem: cultura burguesa/cultura proletária; cultura erudita/cultura popular, dentre outros, a cultura não suporta mais ser construída com esses parâmetros.

Assim, há dois fatos históricos decisivos para o surgimento e desenvolvimento dos Estudos Culturais na Inglaterra. O primeiro seria a influência do capitalismo nas diferentes e novas relações culturais que emergem, evidenciando e dissolvendo simultaneamente as relações de poder entremeadas nestas novas configurações culturais. O segundo fato teria sido a queda do império britânico, com seu poder territorial minimizado, fazendo com que os intelectuais pensassem sobre a questão colonial, fomentando discussões acerca da cultura (SCHWARZ, 2000).

Surge assim, na Inglaterra, em meados da década de 1950, uma nova geração intelectual de pensadores periféricos à centralização britânica, com novos posicionamentos e críticas, os *Cultural Studies*, como alternativa para produzir novos conhecimentos, com seus precursores: Raymond Williams, Richard Hoggart, Edward Palmer Thompson e Stuart Hall. Em 1964 surge o *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) na Universidade de Birmingham, Inglaterra, tendo como primeiro

diretor Richard Hoggart (1964-1968), seguido por Stuart Hall (1969-1979) e sucedido por Richard Johnson (1980-1987), em 2002 o CCCS é transformado no *Department of Cultural Studies and Sociology*, porém as ideias e conhecimentos produzidos pelo Centro já haviam se espalhado pelo mundo, tendo sua maior repercussão nos Estados Unidos.

O campo dos Estudos Culturais tem uma vasta história na tentativa de teorizar as relações de poder, examinando seu interior a partir das práticas culturais e da produção de sentidos dentro de um determinado contexto histórico. Para isso, faz uso de qualquer área do conhecimento e articula as mais variadas metodologias, na busca para produzir um novo conhecimento ou novas respostas. Johnson (2010, p. 7) aponta a problemática de que, atualmente, muitas pesquisas e artigos se auto intitulam como pertencendo ao campo teórico dos Estudos Culturais, mas de fato não o são, pois ignoram que, “os Estudos Culturais são um processo, uma espécie de alquimia para produzir conhecimento útil: qualquer tentativa de codificá-los pode paralisar suas reações”.

Na perspectiva de Cary, Treichler e Grossberg (1992, p. 8) para compreender os Estudos Culturais é necessário ter em mente que, “[...] eles são frequentemente, como outros têm dito, ativa e agressivamente, antidisciplinares, uma característica que, mais ou menos, assegura uma relação permanentemente desconfortável com as disciplinas acadêmicas”. Há um esforço por parte dos (as) teóricos (as) em Estudos Culturais para mapear os diversos trabalhos sendo produzidos, e se os mesmos podem legitimamente reivindicar seu nome. Os autores ainda explicitam que:

Uma série de esforços para definir e delinear o projeto dos Estudos Culturais ajuda a mapear a diversidade de posições e tradições que podem legitimamente reivindicar seu nome. Conservando esses esforços em mente, podemos começar dizendo que os Estudos Culturais constituem um campo interdisciplinar, transdisciplinar e algumas vezes contradisciplinar que atua na tensão entre suas tendências para abranger tanto uma concepção estreitamente humanística de cultura (CARY; TREICHLER; GROSSBERG, 1992, p. 12).

Escosteguy (1999) detecta os primeiros textos do campo dos Estudos Culturais como sendo: *The uses of literacy*, de Richard Hoggarth (1957), *Culture and Society*, de Raymond Williams (1958) e *The making of the english working-class*, de Edward Palmer Thompson (1963). A partir de Stuart Hall, temos estudos etnográficos voltados

para as categorias de identidade e a investigação acerca de práticas de resistências dentro de culturas subjugadas, frutos possivelmente da sua experiência como jamaicano vivendo um colonialismo britânico por anos. Importante ressaltar que nesse período, estes (as) intelectuais não se encontravam alinhados nas mesmas concepções políticas e teóricas, porém mantinham a mesma convicção: a de tentar reordenar as concepções de classe e cultura, incorporadas ao poder, problematizando este como presente na linguagem e na subjetividade.

Escosteguy (1999) nos relembra que a proposta inicial dos Estudos Culturais é tida para algumas pessoas de uma forma mais política do que a analítica, visto que o seu surgimento está conectado com alguns movimentos sociais britânicos, como por exemplo, o *Worker's Educational Association*. Posso acrescentar também que os Estudos Culturais emergem da necessidade em se romper com o reducionismo e o economicismo, pois a cultura não pode ser explicada somente pelas determinações da esfera econômica, porém:

[...] a perspectiva marxista contribuiu para os Estudos Culturais no sentido de compreender a cultura na sua 'autonomia relativa', isto é, ela não é dependente das relações econômicas, nem seu reflexo, mas tem influência e sofre consequências das relações político-econômicas (ESCOSTEGUY, 2000, p. 144).

Criticados na época inicial, Sardar e Van Loon (1998), colocam que os *Cultura Studies* problematizam sobretudo as questões culturais britânicas, enfatizando assim, na visão de críticos (as), uma supremacia cultural europeia, o que contradizia totalmente a forma como este campo havia surgido, ou a crítica de Gilroy (1992) sobre a cegueira inicial dos Estudos Culturais em relação às questões étnico-raciais, por exemplo. Tudo isso me remeteu ao texto: *Estudos Culturais e seu legado teórico* em que Hall (2001) me situa quanto ao contexto em que os Estudos Culturais emergiram:

Os estudos culturais tiveram uma grande diversidade de trajetórias: muitos seguiram e seguem percursos distintos no seu interior; foram construídos por um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes, todos em contenção uns com os outros. O trabalho teórico do Centre for Contemporary Cultural Studies era mais apropriadamente chamado de "ruído teórico", sendo acompanhado por uma quantidade razoável de sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis, e silêncios irados (HALL, 2001, p. 201).

Nos anos 70, o CCCS integrava, com sua característica crítica de posicionamento, teorias diversas que iam, por exemplo, do pós-estruturalismo de Ferdinand de Saussure, a semiótica de Roland Barthes, a crítica ao marxismo de Louis Althusser e até a significativa contribuição de Antonio Gramsci, sintetizando o paradigma estruturalista e o culturalista, referências centrais para os Estudos Culturais:

Sem sugerir que haja qualquer síntese fácil entre os dois, convém dizer neste ponto que nem o culturalismo nem o estruturalismo, em suas atuais manifestações, se adaptam à tarefa de construir o estudo da cultura como um domínio conceitualmente claro e teoricamente informado. Mesmo assim, algo importante emerge da comparação rudimentar entre suas respectivas forças e limitações (HALL, 2001, p. 149).

Como resposta frente às complexidades contemporâneas, temos o surgimento do que convencionou-se denominar pelos *cultural studies* de “virada cultural”, evidenciando que esta relação entre cultura e poder está impregnada nos discursos no Circuito da Cultura:

Um noticiário de televisão, as imagens, gráficos etc. de um livro didático ou as músicas de um grupo de *rock*, por exemplo, não são apenas manifestações culturais. Eles são artefatos produtivos, são práticas de representação, inventam sentidos que circulam e operam nas arenas culturais onde o significado é negociado e as hierarquias são estabelecidas (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p.38).

O Circuito da Cultura que Stuart Hall (2003) propõe em seu texto *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, em conjunto com Paul Du Gay, refere-se à um modelo analítico dos fenômenos culturais, especialmente com as relações e as formações de classe, que abrange desde a produção até a representação dos significados decodificados, as elaborações das identidades a partir desses significados, o consumo e a regulação da vida cultural na pós-modernidade.

Sob a ótica de Johnson (1999), que também faz uso de um modelo analítico para representar o Circuito de Cultura, o objetivo é mostrar o processo de produção, circulação e consumo dos produtos culturais. Para ele, cada conceito tem seu momento, que dependem e são indispensáveis uns aos outros, entretanto cada um deles tem sua característica própria de forma. Por exemplo: as formas que tenho mais interesse, estando localizada em um ponto do circuito, podem não ter a mesma

importância para outra pessoa, localizada em outro ponto. “Em nossas sociedades, muitas formas de produção cultural assumem também a forma de mercadorias capitalistas. Neste caso, temos que prever condições especificamente capitalistas de produção” (JOHNSON, 2010, p. 35).

Também há a proposição de Barbero (2003), a qual já descrevi sucintamente em metodologia, em que as relações e a dinâmica do processo comunicativo também são analisadas. Desse modo é possível perceber a disposição do campo dos Estudos Culturais com a análise da produção, da recepção e da utilização de vários textos, nas formas pelas quais o conhecimento é produzido e consumido, e como eles estruturam as relações sociais, os valores e as identidades. Assim, os Estudos Culturais apresentam-se, desde a sua origem, não como uma disciplina tradicional, e embora seja complexo defini-lo em todas as épocas, lugares e contextos com seus (suas) intelectuais de diferentes origens, pois para Hall (1992), para se chegar a uma definição é necessário muito trabalho. Portanto, os Estudos Culturais surgem como uma nova maneira de estudar e pesquisar, que busca não a verdade, mas o conhecimento engajado, como um canal para comunicar e contribuir com grupos e movimentos sociais, dispostos a fortalecê-los, fazendo disso uma de suas principais características.

Somente após 1968, este campo, ganha uma repercussão que ultrapassa as fronteiras acadêmicas e toma uma direção como um movimento intelectual, com impacto teórico e político. Entre as diversas formações dos (as) pesquisadores (as) que integram este campo de estudo, destacam-se aqueles (as) que são oriundos da Linguística, Literatura, Sociologia, Pedagogia, História, Antropologia, Comunicação, Geografia, Cinema e Psicologia. Ainda hoje há certa polêmica sobre a “chegada” dos Estudos Culturais nos E.U.A. e América Latina, e do que “pertenceria” aos Estudos Culturais e o que não seria específico do campo, pois:

[...] nesse sentido, se há consenso acerca da explosão dos EC na América Latina dos anos de 1990, é necessário recuar no tempo para rastrear o contexto peculiar em que eles foram gestados. Para Ríos (2002, p. 247), os EC latino-americanos podem ser definidos como “um campo de estudos configurado dentro da tradição crítica latino-americana”, e, ainda que tenham significado uma ruptura epistemológica com o que antes se fazia, insere-se em uma importante tradição do ensaio de ideias da América Latina, tradição esta que já vinha se estabelecendo desde o século XIX (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 45).

Dando um salto até os dias atuais, os Estudos Culturais chegaram em diversos países, através de pessoas que se identificaram com o campo e que trabalham operando com os conceitos da Escola de Birmingham. Contudo, isso não configura em uma migração dos Estudos Culturais britânicos, pois na verdade seu aporte teórico proporciona uma conexão entre as teorias culturais contemporâneas, suas propostas investigativas auxiliam na desintegração das metanarrativas, causando rupturas e novas formas de produção de conhecimento, de acordo com a singularidade e contexto de cada lugar, em meio às instabilidades do mundo contemporâneo.

3.1 Estudos Culturais no Brasil e Estudos Culturais em Educação

A importância que dou nesta pesquisa ao campo dos Estudos Culturais deve-se ao fato do meu interesse enquanto pesquisadora que busca se construir antirracista, por entender que o debate sobre raça e etnia no Brasil é algo complexo e perturbador. Portanto, apesar de saber que os Estudos Culturais não precisam de defesa, esta é uma tentativa de situar esta pesquisa dentro de uma epistemologia que melhor responda todos os questionamentos levantados. Sendo assim, julguei pertinente uma breve explanação sobre como este campo de pesquisa também se institui no Brasil.

O foco aqui não é o de demarcar origens, pioneirismos ou defender um ponto de vista, visto que ainda hoje são poucas as pesquisas em circulação sobre a chegada dos Estudos Culturais no Brasil. Em *Delineamentos para uma Cartografia Brasileira dos Estudos Culturais*, Escosteguy (2004), indica a existência de intelectuais que demonstram produções brasileiras equivalentes às contribuições britânicas dos Estudos Culturais:

[...] a trajetória traçada por Dias (1994) sobre a explanação de temáticas culturais de nossa realidade dentro do pensamento sociológico brasileiro. Na segunda situação, as análises de Alves (1996) e Cevalco (2003) que, embora assumindo pontos de vista diferenciados, reivindicam a existência de uma reflexão brasileira de caráter semelhante à narrativa britânica dos estudos culturais, no entanto, anterior a essa última. Ambos indicam, por exemplo, o pensamento de Antônio Cândido e outros contemporâneos, como deflagradores de um tipo de abordagem cultural que bem poderia denominar-se de estudos culturais (ESCOSTEGUY, 2004, p. 20).

Escosteguy (2004) neste mesmo artigo, delimita a área da Comunicação como sendo o ambiente em que essa tradição aporta em solos brasileiros, portanto constrói sua narrativa a partir deste espaço disciplinar, no qual não vou me aprofundar. Quando se trata da inserção dos Estudos Culturais no Brasil, é comum lermos também que toda essa crítica cultural que culminou no surgimento deste campo, já existia no Brasil antes da sua chegada, segundo Cevasco (2014):

É possível pensar a formação dos Estudos Culturais britânicos em relação “diversa, mas não alheia” com um projeto de crítica cultural brasileira e a partir de aí se pensar uma construção de Estudos Culturais no Brasil. Uma tradição brasileira de crítica cultural que converge com a formação dos Estudos Culturais como descrita aqui é a que se formou em torno da Universidade de São Paulo em duas gerações consecutivas (CEVASCO, 2014, p. 4).

Para Ortiz (2004, p. 2), sociólogo brasileiro, apesar de não sentir nenhuma “angústia identitária, mesmo em tempos de globalização”, uma das razões pelas quais os Estudos Culturais ascenderam no Brasil sobrevém do conflito sobre o estabelecimento de uma identidade nacional e sua vinculação com a vida política. Essa ideia de associação entre academia e política, possibilitou a transformação da prática teórica, fazendo com que os (as) intelectuais tivessem a dimensão de que também poderiam intervir politicamente na sociedade, o que não era óbvio ainda para muitos (as) teóricos (as) brasileiros (as) do século XX, “a primeira vez que tomei consciência de que seria um praticante dos Estudos Culturais foi em Berlim, numa conferência organizada por Hermann Herlinghaus, em 1995” (ORTIZ, 2004, p. 1). A origem dos Estudos Culturais no Brasil foi concomitante aos processos pós-ditadura, contribuindo para as reflexões sobre democracia advindas daquele momento, e:

[...] no que toca ao Brasil, parece-me que a penetração dos Estudos Culturais se faz pelas bordas, ou seja, para utilizar uma expressão de Bourdieu, na periferia do campo hierarquizado das ciências sociais, particularmente nas escolas de comunicação, o que certamente demonstra o conservantismo de disciplinas como sociologia, antropologia, literatura (ORTIZ, 2004, p. 4).

Nesse contexto, em que se discutia a identidade nacional, levando os (as) intelectuais a discutirem o universo cultural vinculado ao fazer política, Ortiz (2004) traça em três etapas as mudanças advindas desse processo. A primeira etapa redefiniu a noção de cultura popular, devido a emergência da indústria cultural; em

segundo, o Estado-nação, como pressuposto básico da argumentação desenvolvida; e por fim a institucionalização das ciências sociais, que “incentivou a separação entre compreensão da realidade e atuação política” (Ortiz, 2004, p. 4). Ocorre assim, no Brasil, um deslocamento das discussões culturais do macro para o micro, ou sobre identidade nacional para as identidades específicas: étnicas, gênero e regionais, por exemplo. A concepção de que a crítica da cultura faz parte do debate público, trazendo um sentido político, uma das características dos Estudos Culturais, também se estabeleceu por aqui.

Cevasco (2014) supõe que a consolidação dos Estudos Culturais se deu de modo concreto na década de 1990, “o Brasil teve formas de estudos culturais bem antes da disciplina se transformar em mais uma grife acadêmica a ser exportada pelo mundo anglo-saxão. Mas a data oficial de seu reconhecimento institucional no país pode ser 1998” (CEVASCO, 2014, p. 1). Sobre a inserção no campo da Educação, no Brasil, Bonin; Costa; Wortmann (2016) demarcam o Seminário *O currículo nos limiares do contemporâneo*, que ocorreu em 1996, no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), como o início dessa aproximação, pois:

O Seminário, desenvolvido em palestras semanais ao longo daquele ano, contou com a participação de pesquisadores brasileiros convidados, todos eles alinhados na convicção de que questões curriculares estavam no cerne das preocupações com a escolarização voltada à preparação dos cidadãos e cidadãs para o novo século. Eventos com motivações similares ocorreram em todo o país nos meados daquela década, mas indícios apontam que teria sido este, provavelmente, um dos que especifica e detalhadamente começou a articular discussões dos Estudos Culturais com questões curriculares (BONIN; COSTA; WORTMANN; 2016, p. 510).

No entanto, Cevasco (2014) observa que a Universidade de São Paulo (USP) exerceu uma função precursora no estabelecimento dos Estudos Culturais no Brasil, pois Antonio Cândido, Roberto Schwarz e Paulo Emilio Salles Gomes lecionavam na instituição e, apesar desses autores não se identificarem como corpo teórico dos Estudos Culturais, segundo ela, suas produções aproximam-se dos estudos feitos por Raymond Williams.

A publicação mais atual sobre a inserção dos Estudos Culturais no Brasil encontrada em pesquisa no banco de dados da CAPES no ano de 2020, foi a de Ripoll; Santos; Wortmann (2019), em seu artigo *Apointamentos sobre os Estudos*

Culturais no Brasil, em que destacam as produções acadêmicas brasileiras na área, apresentando os resultados de suas buscas realizadas em alguns periódicos internacionais de Estudos Culturais, em plataformas específicas e no que mais se apresentasse no mundo virtual, como entrevistas online, por exemplo. São apontados alguns núcleos de pesquisa, programas de pós-graduação e trabalhos nas áreas de Comunicação e Educação, e o destaque para a “Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais (CIEC), sob liderança da professora Heloísa Buarque de Hollanda, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) ” (RIPOLL; SANTOS; WORTMANN, 2019, p.3). Porém, neste artigo, não é mencionada a existência da linha de pesquisa Estudos Culturais da Educação, do PPGE da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Não é o meu foco explanar sobre os Estudos Culturais na América Latina, mas este artigo também apresenta as reflexões política-acadêmicas que correspondem aos estudos realizados no Brasil em sua articulação com os Estudos Culturais latino-americanos. Neste mesmo artigo, Ripoll; Santos; Wortmann (2019), concluem que, no Brasil, diversas áreas têm procurado legitimação nos Estudos Culturais, e presumem que isso seja uma estratégia para ampliar os argumentos teóricos de campos de conhecimentos tradicionais, como a Educação, que trarei adiante. Dado o exemplo desta própria pesquisa, constato que essa análise tem fundamento, visto que explorei principalmente os (as) autores (as) contemporâneos (as) para investigar o fenômeno do racismo e conceituar branquitude, fazendo uso de sua propensão marginal e transdisciplinar.

Por outro lado, esta hipótese poderia explicar o silenciamento das produções brasileiras no cenário dos Estudos Culturais latino-americanos, tendo como uma das dificuldades a barreira linguística entre o Brasil e os demais países latino-americanos. Cevasco (2003), aponta que este distanciamento pode ter ocorrido com a entrada de autores (as) americanos (as) no Brasil, na década de 1990, quando estes se apropriaram dos Estudos Culturais britânicos, e que foram responsáveis por um encaminhamento de estudos e pesquisas que se afastaram, no início, das questões de interesse latino-americanas.

Ripoll; Santos; Wortmann (2019), concluem ainda que, o campo da Educação, é a área que tem uma maior articulação com outras disciplinas, como por exemplo, a Antropologia, Sociologia e Psicologia. Destacam ainda, três artigos importantes que mapeiam a insurgência dos Estudos Culturais na área da Educação no Brasil:

Três artigos, especificamente, apresentam uma ampla revisão sobre o impacto que os Estudos Culturais tiveram na área da Educação no Brasil: *Estudos Culturais, Educação e pedagogia* (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003), *Sobre a emergência e a expansão dos Estudos Culturais em educação no Brasil* (Wortmann; Costa; Silveira, 2015) e *Contribuições dos Estudos Culturais às pesquisas sobre currículo: uma revisão* (COSTA; WORTMANN; BONIN, 2016). Tais artigos pontuam que os Estudos Culturais entraram no campo da Educação em meados da década de 1990, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) da UFRGS, quando um grupo de professores (Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro, Alfredo Veiga-Neto, Marisa Vorraber Costa, Rosa Maria Hessel Silveira, Maria Lúcia Castagna Wortmann e Norma Marzola) passou a problematizar - inspirado por textos, conceitos e autores vinculados à teoria crítica, ao pós-estruturalismo e aos Estudos Culturais - alguns dos pressupostos das vertentes teóricas até então dominantes no campo da Educação no País (RIPOLL; SANTOS; WORTMANN, 2019, p.7).

Estes (as) professores (as) citados por Ripoll; Santos; Wortmann (2019), fundam, em 1996, a linha de pesquisa Estudos Culturais em Educação, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), que, em 2020, conta com diversas temáticas, como por exemplo, “Estudos Foucaultianos e Educação”, com o professor Alfredo José da Veiga Neto, que contribui teoricamente com suas produções sobre Michel Foucault e a relevância de sua obra para a pesquisa no campo da Educação.

Já que não encontrei nenhuma produção que mencione a existência da linha de pesquisa na qual essa dissertação se inscreve, Estudos Culturais da Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), deixo aqui documentado um breve relato de sua fundação. A linha foi fundada em 2002, inicialmente com o nome de Estudos Culturais e Tecnologias de Informação e Comunicação:

Em reunião do Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão – CONSEPE/UFPB, realizada em 14 e 15 de fevereiro de 2002 (Processo nº 23074.009128/01-15), foi alterado o nome do Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação, passando a se denominar Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação, constituído dos Cursos de Mestrado e de Doutorado criados, respectivamente, pelas Resoluções nº 47/77 do CONSUNI e nº 09/2002 do CONSEPE, com a área de concentração Educação Popular, Comunicação e Cultura e cinco linhas de pesquisas: Fundamento e processos em educação popular; Educação de Jovens e Adultos; Políticas Públicas e Práticas Educativas; Educação e

Movimentos Sociais, e Estudos Culturais e Tecnologias de Informação e Comunicação (PPGE-UFPB, 2020, on line).

Nessa fase, segundo a professora Maria Eulina Pessoa de Carvalho, que foi coordenadora dos Estudos Culturais e Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC's), e atualmente coordena o PPGE da UFPB, os (as) docentes que passaram neste período na linha foram: Maria Eulina Pessoa de Carvalho, Edna Brennand, Sonia Pimenta, Claurênia Abreu, Luiz Pereira de Lima Júnior, Pedro Juscelino, Jorge Cordeiro, Francisco Pegado, Romero Tavares, Eládio Brennand, Ed Porto Bezerra, Iraquitan Caminha, Maria Zuleide Pereira, Bernadete Nóbrega, Ana Elvira Raposo e Ana Maria Coutinho.

Atualmente a linha compõe-se com os (as) docentes: Maria Eulina Pessoa de Carvalho, Ricardo de Figueiredo Lucena, Joseval dos Reis Miranda e Erenildo João Carlos, com a seguinte ementa:

Fundamentos dos estudos culturais da educação e suas interfaces nos processos culturais e comunicacionais. Espaço público e democracia; gestão do conhecimento e acesso universal à informação; diversidade e diferença cultural; construções de gênero e sexualidade, raça/etnia e idade/geração. Culturas populares. Produção de saberes e práticas educativas mediadas por artefatos simbólicos e tecnológicos. Comunicação e cognição. Implicações implicativas das mídias. Cultura digital. Produção de saberes e práticas educativas mediadas pela competência inter-relacional de educadoras/es em contextos de crise, conflito e mudança (PPGE-UFPB, 2020, on line).

Em 2005, a linha teve um momento importante para a formação intelectual dos que a compunham e para sua consolidação no programa de pós-graduação, que anos depois foi intitulada Estudos Culturais da Educação: realizaram o *Seminário Pós Modernidade, Cultura e Currículo* com a professora Marisa Vorraber Costa, hoje docente aposentada pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O Seminário abordou discussões sobre pós-moderno, pós-modernidade e pós-estruturalismo, que se desdobraram em questões como identidade, cultura e linguagem em contextos pós-modernos; e pedagogias culturais, abarcando uma nova tendência no campo dos Estudos Culturais em Educação no Brasil: as pesquisas voltadas para as pedagogias culturais, como esta.

Portanto, de modo geral, os Estudos Culturais oferecem uma nova lente teórica para debatermos e investigarmos problematizações na área da Educação,

incitando-nos a pensar novas estratégias para desafios contemporâneos, avançando em novas formas de aprendizagem, cooperação e abordagens à pesquisa, e o mais importante, nas práticas culturais. Assim, atualmente, são inúmeros os trabalhos que vêm sendo produzidos na perspectiva dos Estudos Culturais no Brasil na área da Educação, com produções em diferentes Programas de Pós-graduação que se validam de sua matriz para o desenvolvimento de suas análises.

Dessa maneira, os Estudos Culturais desafiam a prática tradicional de docentes, colocando-os (as) como produtores (as) culturais e objetivam debater os processos através dos quais as pessoas constroem e compreendem a si mesmas. Com isso, busca-se uma ampliação na noção de Educação, alfabetismo e nas competências cognitivas, já que vivemos em uma sociedade que valoriza a leitura e a escrita, porém uma sociedade que é diariamente bombardeada por imagens, cultura audiovisual, mídias, ou seja, os artefatos midiáticos.

3.2 Estudos Culturais em interface com os Estudos Críticos da Branquitude

3.2.1 Cultura

Agora que já foi apresentado o campo dos Estudos Culturais, neste capítulo tenho por objetivo apresentar as categorias de cultura, identidade/diferença e subjetividade na perspectiva teórico-metodológica dos Estudos Culturais, assim como a categoria poder a partir de Michel Foucault e Achille Mbembe. Reafirmo que o modo como opero nesta dissertação fundamenta-se em autores (as) dos Estudos Culturais, e/ou que dialoguem com este campo, por isso, essa iniciativa não configura numa tentativa de estabelecer o campo dos Estudos Culturais como uma nova metanarrativa. De acordo com Veiga-Neto (2000, p. 53), “os Estudos Culturais já estabeleceram sólidos avanços na compreensão dos novos jogos de poder pelos quais se estabelecem identidades, significados sociais e culturais”.

É importante ressaltar que os Estudos Culturais são uma área multifacetada de estudos que compreende a cultura como campo de luta e disputa política. Suas ligações e o combate a todos os tipos de racismos são destacados e, descrevo as categorias apresentadas a partir de um entrelaçamento com vertentes teóricas dos Estudos Críticos da Branquitude (*Critical Whiteness Studies*). Mediante esta lente

teórica, portanto, construo esse panorama das principais categorias deste trabalho e o faço as aproximando com o conceito de branquitude e suas dimensões, que será trabalhado com mais afinco no material empírico em capítulo posterior, costurando áreas que conjugam suas proximidades na tentativa de apresentar uma possibilidade outra de pensar o campo pedagógico.

Primeiramente, enfatizo a relevância da cultura na interpelação dos sujeitos quando ocupam determinadas posições, ao se identificarem com os discursos disponíveis, com a materialidade, tornando-se quem são. É importante para as interlocuções identidade/diferença, subjetividade e poder, a concepção de cultura, para além de sua configuração como categoria, mas como ferramenta de análise para diferentes fenômenos e artefatos culturais, e aqui, para a reflexão sobre a composição da branquitude. Compreendo cultura como um sistema atribuído de significados, que se revela como um mecanismo de proliferação de sentidos e representações, que produz formas e maneiras dos sujeitos construírem suas identidades e se posicionarem no mundo, uma ferramenta que configura e dá sentido às experiências (WOODWARD, 2014), e enquanto campo de disputas sociais e sua dimensão epistemológica (HALL, 1997).

A cultura, na contemporaneidade, determina todos os aspectos da vida social, produz subjetividades e identidades. O sujeito pós-moderno utiliza sistemas ou códigos de significado para interpretar, organizar e regular as condutas, em síntese, para dar sentido às suas próprias atitudes assim como às atitudes dos outros, suas culturas. Fundamentando-se em Stuart Hall, portanto, a cultura é compreendida como dinâmica e sofre as marcas históricas de seu tempo, pois “não devemos nos surpreender, então, que as lutas pelo poder deixem de ter uma forma simplesmente física e compulsiva para serem cada vez mais simbólicas e discursivas, e que o poder em si assuma, progressivamente, a forma de uma política cultural” (HALL, 1997, p. 20).

Hall (1997) define o conceito de cultura de um modo específico, com duas dimensões, a epistemológica, com seu papel dinâmico na transformação dos entendimentos conceituais com os quais representamos o mundo, e a outra dimensão é sua atuação em todos os aspectos da vida social, na estruturação da subjetividade e da identidade das pessoas. Em seu arcabouço teórico, Stuart Hall expõe a cultura como constituição central das representações racializadas e das identidades étnico-raciais, de maneira que é necessário compreender, através de significados

partilhados, como as práticas e os artefatos culturais podem ser analisados, ou seja, “pertencer a uma cultura é pertencer mais ou menos ao mesmo universo conceitual e linguístico” (HALL, 1997, p. 22). Os significados culturais não são óbvios e tampouco iguais, visto que são produzidos em contextos históricos e sociais específicos, com suas particularidades, marcados pelas disputas de poder. Segundo Hall (2002), em sua concepção de cultura como um conjunto de significados, é na forma como representamos linguagem, pensamentos, sentimentos e no fazer as coisas que se produz significado nas práticas cotidianas.

Nessa perspectiva, a linguagem é tida como processo de significação, que partilha os significados. O ato de representar produz posições de sujeito mediante processos de significação, visto que “os significados não são criados e colocados em circulação de forma individual e desinteressada eles são produzidos e colocados em circulação através de relações sociais de poder” (SILVA, 2012, p. 194). Em conclusão, Hall (1997) defende que é no âmbito cultural que se dá a disputa pela significação fazendo com que os textos culturais sejam constantemente negociados e, as disputas pelo poder, simbólicas.

Dessa maneira, o conceito de cultura é central para a análise no Circuito de Cultura, modelo analítico dos fenômenos culturais apresentado no capítulo anterior²¹, tendo um papel importante nas discussões sobre questões étnico-raciais e se entrelaça com os conceitos de poder, identidade e subjetividade, que serão apresentados brevemente a seguir. Cada conceito do circuito deve ser analisado de forma dinâmica, pois se sobrepõem e se entrecruzam em diversos momentos do processo, de modo complexo e variado em função de contextos diferenciados. Assim sendo, não importa exatamente por onde se começa a análise, visto que cada parte do circuito está ligada necessariamente às demais.

3.2.2 Poder

Antes de explicar sobre poder, a partir do panorama sobre a perspectiva de cultura, que dará aporte às análises, apresento brevemente nessa parte do capítulo algumas dimensões do conceito de branquitude e sua interconexão com o poder:

[...] quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos

²¹ Ver página 59 desta dissertação.

contemporâneos sobre identidade branca. Isso porque, nesta definição, as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam, se colam e se descolam umas das outras, dependendo do País, região, história, interesses políticos e época em que estamos investigando (SCHUCMAN, 2012, p. 22).

E, compreendendo a branquitude como uma posição que sujeitos brancos ocupam:

[...] sendo sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso à recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder fundamentais, concretas e subjetivas em que as desigualdades raciais se ancoram (SCHUCMAN, 2012, p. 23).

Nessa lógica, saliento que a branquitude, como um conceito dinâmico e em constante construção, se trata da relação de poder que os (as) brancos (as) exercem sobre os (as) não-brancos (as)²², ancorada (a) nos princípios de dominação europeia, vários tipos de racismo e imperialismo, tendo como estrutura inicial o colonialismo europeu, em que se fundamentavam elementos como superioridade e inferioridade, e que perduram até os dias atuais. É necessário, como aponta Schucman (2012), investigar a rede de poderes em que se constroem as estruturas de poder fundamentais, atribuída ao monopólio do Estado, que atravessa toda a estrutura social, analisando seu mecanismo de funcionamento através de procedimentos que resultam nas desigualdades sociais e raciais. Segundo Foucault (1979, p.182):

Trata-se de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos.

A analítica do poder em Foucault (1975) propõe um deslocamento em relação ao Estado, demonstra que as relações de poder ultrapassam o nível estatal e se entremeiam em toda a sociedade civil. O biopoder, conceito criado por Foucault

²² A branquitude nomeia como não-branco (a) o (a) outro (a) do lugar, ou seja, os grupos étnico-raciais. No Brasil, os (as) outros (as), os não-brancos (as), referem-se aos negros (as), pardos (as) e amarelos (as), ou indígenas. Nesta dissertação, devido ao objeto de pesquisa, o (a) não-branco (a) que mais prevalece na relação com a branquitude são os (as) negros (as) e pardos (as).

(1974,1979), refere-se à prática dos Estados e a regulação imposta aos sujeitos, por meio de uma "explosão de técnicas numerosas e diversas para obter a subjugação dos corpos e o controle de populações" (FOUCAULT, 2009, p. 152). Assim sendo, o biopoder assume dois aspectos: uma política do corpo, que se refere às práticas disciplinares dos corpos humanos, a fim de extrair a força produtiva, controlando o tempo e espaço, no interior de instituições, como a escola, por exemplo. O outro aspecto seria a biopolítica da população, a regulação das massas, utilizando-se de técnicas e práticas que gerem taxas de natalidade e mortalidade; fluxo de migração, e o exemplo atual que vivemos: a pandemia do COVID-19, com a conclamação feita pelo presidente Jair Bolsonaro para que o povo fosse às ruas, contrariando todas as medidas internacionais adotadas para a contenção do vírus.

O Estado é quem decide quem morrerá e quem viverá, atuando por meio de mecanismos reguladores, como "a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar" (FOUCAULT, 1999, p. 302). A produção de conhecimentos como a Estatística, a Demografia e a Medicina Sanitária, por vezes colabora com as técnicas de normalização do comportamento e pensamento, de maneira, sobretudo individualizante, que Foucault (2009, p. 164) conceitua como sendo: "[...] os recursos para o bom adestramento, o conjunto de procedimentos sobre o sujeito que possibilita adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor".

Foucault (1999) todavia, já apontava o deslocamento do direito de morte fora das guerras, direito que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem fora das guerras:

O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela — jurídica — da soberania, é outra — biológica — de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população (FOUCAULT, 1999, p. 129).

Genealogía del Racismo, livro traduzido para o espanhol, traz as aulas finais dadas no Collège de France no início de 1976 por Michel Foucault (1996). Nele, Foucault (1996) reflete sobre o biopoder e considera a função prioritária política do poder da morte, e questiona:

[...] como é possível que um poder político mate, reivindique a morte, exija a morte, faça matar, dê a ordem para matar, exponha à morte não apenas seus inimigos, mas também seus cidadãos? Um poder que consiste em viver, como pode deixar morrer? Em um sistema político centrado no biopoder, como é possível exercer o poder da morte, como exercer a função da morte? Aqui o racismo intervém (FOUCAULT, 1996, p. 205).

Refletindo sobre esse questionamento, durante a escrita desse capítulo, no período do isolamento social, com o agravamento das ações racistas e a conjuntura política brasileira nesse atual tempo histórico, senti a necessidade de ampliar a reflexão sobre saber-poder advinda de Foucault (1996) e aproximei-me do filósofo camaronês Achille Mbembe, e de seu ensaio intitulado *Necropolítica*, o qual já tinha lido em outra ocasião, mas achei urgente a retomada de sua leitura e análise, pois “a supervalorização do branco é um fenômeno mundial, com particular vigência em lugares que foram colonizados por europeus que implantaram a escravidão” (SOVIK, 2009, p. 18).

Assim sendo, é possível estabelecer um diálogo entre Achille Mbembe e Michel Foucault, pois Mbembe (2018) parte da discussão das categorias de vida e morte como elementos fundamentais para a reflexão da política na contemporaneidade, pois:

[...] experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte (MBEMBE, 2018, p. 11).

Mbembe (2018) desenvolve o conceito de necropoder, pautado nas questões étnico-raciais e no modo de viver neoliberal contemporâneo, tendo o poder em sua ação microfísica e política, dialogando com Frantz Fanon (2008; 2015) e Michel Foucault (1974; 1979), porém indo além deste último e denunciando a política de morte. Necropoder consiste em um método de análise para pensarmos nos modos de destruição de vidas que servem para a formação de outras, principalmente em lugares marcados pelo colonialismo, escravidão e regime de plantation (latifúndio), como é o caso do Brasil, pois, assim como Foucault (1974;1979) desenvolveu no conceito de biopoder, “[...] o racismo é o motor do princípio necropolítico” (MBEMBE, 2018, p. 65). Mbembe (2018) permite uma retomada do pensamento de Michel Foucault,

oferecendo uma nova ferramenta epistemológica e metodológica que proporciona analisar os fenômenos contemporâneos marcados pelas relações étnico-raciais, saindo das análises que concentram os contextos europeus, ancorando a compreensão de que, o sujeito branco, dessa forma, é beneficiado logo ao nascer (quer queira ou não queira, para reforçar) nessa estrutura racista, e também é produtor ativo nesse mecanismo do necropoder, oriundo da manutenção da discriminação e racismo.

Mbembe (2018) amplia os pensamentos de Michel Foucault ao focar a categoria raça para pensar poder, expandindo a análise territorial para além do contexto europeu, na medida em que considera o colonialismo, o sistema escravocrata e o modelo de plantation como elementos para compreender a necropolítica, visto que:

Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos a própria estrutura do sistema de plantation (plantações) e de suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de Exceção (MBEMBE, 2018, p. 27).

Achilles Mbembe, dessa forma, opera com o conceito de biopolítica, mas amplia a perspectiva da noção de Foucault em que a norma é “fazer viver”, trazendo para a contemporaneidade, em que a realidade de certas democracias se sustenta na gestão da morte (MBEMBE, 2018). Ao me debruçar nesta temática complexa e desafiadora, na contemporaneidade, não objetivei buscar uma verdade ou esgotar os entendimentos acerca do assunto, e sim, investigar como o poder da branquitude, está relacionado com as estruturas sociais e raciais da sociedade, com o “instituir e normalizar a ideia de que só se tem e se exerce poder à custa da vida de alguém” (MBEMBE, 2018, p. 61), e como a subjetividade das relações sociais, colabora para a perpetuação do racismo e da discriminação racial.

As sociedades de normalização, assim denominadas por Foucault (1976) e que trago como análise para este momento, disciplinam e regulam, exercem suas relações de poder através dos discursos, que na verdade se constituem como estratégias discursivas e teóricas a serviço da branquitude, e encontram no racismo um mecanismo na manutenção dos seus sistemas de poder. Daí a importância da naturalização do racismo, como traço permanente das relações sociais, pois, pelo

fenômeno do racismo introduz-se o domínio contínuo da vida e da morte populacional, que Foucault (2005, p. 73) coloca como “[...] racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social”. Mbembe (2018) analisa que a naturalização do racismo se consolidou em certas sociedades, como é o caso do Brasil, como uma estratégia de normalização, que impede o diálogo e afasta as pessoas, há “uma distância quase inultrapassável entre a comunidade dos semelhantes e os seus outros” (MBEMBE, 2018, p. 34).

Essa distância a que Mbembe (2018) se refere não é física, mas um distanciamento originado na criação do (a) outro (a) como ameaçador (a), capaz de se constituir nas mentes e nas imagens das pessoas, que tem raízes no colonialismo e perdura até os dias atuais, visto que, “quando a civilização europeia entrou em contato com o negro, todo o mundo concordou: esses negros eram o princípio do mal. Negro, o obscuro, a sombra, as trevas, à noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais” (FANON, 1980, p. 154). Fanon (1980) em um estudo feito com europeus brancos (as), analisa esta construção da discriminação racial, ancorada no medo do (a) outro (a) por fatores biológicos, como constituintes no processo de construção das identidades raciais brancas.

Um caso sobre naturalização do racismo ocorreu em junho de 2020. A blogueira²³ Luísa Nunes Brasil, mulher branca, usou seu perfil no Instagram (que continha mais de 50 mil seguidores) para criticar o movimento antirracista *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam), que já citei anteriormente, iniciado naquela semana nas redes sociais. Em seu Instagram ela publicou vídeos dizendo que racismo é “natural” e “instintivo”, e destes vídeos foram extraídas falas como: “Racismo vai existir enquanto a maior quantidade de crimes for causada pela população negra. Vai existir, gente, isso é uma coisa natural. É um instinto de defesa da gente. Vai ser sempre natural, normal e instintivo do ser humano ter um pouco do que a gente chama de racismo: julgar a pessoa pela raça” (BRASIL, 2020, on line).

²³ Blogueiro (a) é um termo brasileiro utilizado para designar uma pessoa que publica nas redes sociais e em sites da internet, e algumas podem se tornar celebridades da internet, influenciando seu público-alvo. Também se pode usar a designação “influencer”, que significa influenciador (a) digital e tem o mesmo significado que blogueiro (a).

Luísa Nunes Brasil²⁴ é uma blogueira e *life coach*²⁵ brasileira, que vive nos E.U.A. e é uma mulher branca. Como eu nunca tinha ouvido falar dela até então, senti muita dificuldade em apresentá-la nesta parte da pesquisa, porém sua identificação é necessária para uma maior compreensão deste caso. Para explicitar melhor quem ela é, retirei de seu site “*Luísa Nunes*” como ela se identifica:

Sou mulher, esposa, “mãe-drasta” e dona de casa. Sou escritora e mentora de mulheres e acabei de largar o meu emprego como funcionária de uma multinacional aqui nos EUA para trabalhar em tempo integral com o que amo: Levar mulheres a descobrirem sua melhor versão e guiá-las de onde elas se encontram na vida a um lugar em que elas passam a se amar de verdade! Sou brasileira morando nos Estados Unidos desde 2011, já morei na Alemanha, onde fiz MBA em finanças e logísticas. Sou formada em farmácia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mas nunca exerci a profissão. Sou grata pela vida e sempre escolho o melhor ângulo para vê-la! (BRASIL, 2020, on line).

Luísa Nunes Brasil também reforçou a estereotipagem das pessoas negras: “Se você está num parque à noite, escuro, e você vê uma pessoa andando e essa pessoa é negra e ela tem os trejeitos de uma pessoa que parece ser um criminoso você vai ficar com mais medo do que se você visse uma pessoa branca de terno e gravata. Isso é natural do ser humano” (BRASIL, 2020, on line). Após receber muitas denúncias, o perfil de Luísa no Instagram foi suspenso pela plataforma. Essas ideias de negritude e criminalidade interligadas, como as que Luísa manifestou publicamente nas redes sociais, são antigas.

Raimundo Nina Rodrigues foi um médico brasileiro que no final do século XIX, dedicou-se a escrever sobre organização sanitária pública; medicina legal, psiquiatria forense e antropologia física; psicopatologia comparada e a etnografia dos povos africanos da Bahia, sendo que o tema da criminalidade entre negros (as) perpassa boa parte de sua obra. Em *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, Rodrigues (1894), um ensaio de psicologia criminal brasileira, em que apresenta condições de “raça” que modificariam e levariam à responsabilidade penal e uma

²⁴ Reportagens sobre o caso de Luísa Nunes, nos sites: <https://www.metropoles.com/colunas-blogs/pipocando/influencer-luisa-nunes-brasil-e-detonada-apos-video-com-falas-racistas> e <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2020/06/blogueira-luisa-brasil-tenta-justificar-racismo-negros-cometem-mais-crimes.html>.

²⁵ Life coach trata-se de um termo em inglês para intitular profissional que presta consultorias em temas relacionados à vida pessoal das pessoas. No caso de Luísa ela publica e-books e oferece cursos online com esta temática.

crítica ao Código Penal Brasileiro de 1890. Leite (1992) considera que esta obra é um aglomerado explícito de racismo contra indígenas e negros (as), pois nela Nina Rodrigues defende procedimentos específicos no Código Penal Brasileiro, para negros (as) e indígenas, denominados (as) por ele como “raças inferiores”, sob o argumento de que existiria diferenças em relação ao desenvolvimento intelectual e moral:

Os negros africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos, simplesmente eles pertencem a uma outra fase do desenvolvimento intelectual e moral. Essas populações infantis não puderam chegar a uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem havido causas complexas. Entre essas causas, umas podem ser procuradas na organização mesma das raças negríticas, as outras podem sê-lo na natureza do *habitat* onde essas raças estão confinadas. Entretanto, o que se pode garantir com experiência adquirida, é que pretender impor a um povo negro a civilização europeia é uma pura aberração (RODRIGUES, 1957, p.114).

Em 1899, Nina Rodrigues produziu o artigo *Mestiçagem, Degenerescência e Crime*, no qual analisava crimes cometidos por mestiços (as)²⁶, usando o método craniométrico e fisiognômico do (a) criminoso (a), de acordo com os fundamentos da criminologia. Desse modo, as análises dos casos foram conduzidas de modo que confirmassem sua teoria de que os crimes são resultados da degeneração causadas pelo entrecruzamento de “raças distintas”:

A razão principal para essa ausência de documentação é a dificuldade de separar de maneira segura a influência do cruzamento da de muitas outras causas, de ordem biológica e social que pode ter simultaneamente exercido influência na degenerescência ou na decadência precoce desses povos mestiços e que são dadas ou invocadas como provas da ação degenerativa da mestiçagem (RODRIGUES, 2008, p. 1152).

Hoje, considerado racista, eugenista e conservador, Nina Rodrigues é raramente citado a não ser em revisões críticas da história dos estudos raciais (LEITE,1992). Importante para a compreensão da atualidade, nosso passado escravocrata tem influência direta nestas teorias ultrapassadas e no que vivemos hoje, porém, as pessoas brancas podem optar em não olhar para essa parte da História, fruto de seus privilégios advindos da branquitude.

²⁶ Mestiços (as) foi a nomenclatura usada no artigo e reproduzida neste texto.

O livro publicado em 2019, *Por que eu não converso mais com pessoas brancas sobre raça*, de autoria de Reni Eddo-Lodge, jornalista britânica com descendência nigeriana, no primeiro capítulo, faz um apanhado da história negra britânica e denuncia que a violência policial contra o povo negro é um resquício da escravidão e perdura até os dias atuais, fazendo com que essa análise também represente a nossa realidade brasileira, pois “[...] olhar para a nossa história mostra que o racismo não surge do nada, e sim está embutido na sociedade. Está no cerne de como o estado está configurado. Não é externo. Está no sistema” (EDDO-LODGE, 2019, p. 836).

Com tudo isso, já foi verificado que a branquitude, como lugar em que se opera a norma e o poder, tem no racismo a sua estrutura para continuar existindo. Através de sua atuação nas identidades étnico-raciais e nas subjetividades que corroboram nas relações sociais, econômicas e culturais; nas micro-histórias e nos micro-lugares, penetra estruturalmente na sociedade na forma de valores e padrões culturais. Nessa perspectiva, é possível compreender a branquitude, como Edith Piza, com o ensaio *Porta de vidro: entrada para a branquitude*, em *A Psicologia Social do Racismo*, cita o trabalho de Ruth Frankenberg, que define a branquitude como: “um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada como um lugar confortável em uma geografia social de raça e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo” (PIZA, 2014, p. 71).

Sobre o lugar confortável que pessoas brancas usufruem (PIZA, 2014), Eddo-Lodge (2019) relata a experiência da sua participação em um debate de uma disciplina acadêmica que cursou com uma amiga branca, em que questionavam se o racismo era simplesmente uma discriminação ou uma discriminação baseada no poder. Sua amiga branca abandonou a disciplina, dizendo “não é para mim”, mostrando que estudar e pesquisar o passado escravocrata de seu país era irrelevante para ela, pessoa branca:

Eu me ressentia do fato de que ela parecia sentir que essa parte da história britânica não era de forma alguma relevante para ela. Ela era indiferente aos fatos. Talvez, para ela, os dados não parecessem reais, urgentes ou pertinentes para sua forma de viver a vida agora. Não sei o que ela pensou, porque eu não tinha os recursos para levantar essa questão com ela na época. Mas agora sei o que me ressentia nela. Porque eu sentia que sua branquitude a permitia demonstrar desinteresse na violenta história da Grã-Bretanha, fechar os olhos e dar as costas. Para mim, isso não parecia uma informação que você poderia escolher não aprender. Com o rápido avanço da

tecnologia transformando a forma como vivemos – saltos e limites sendo dados em apenas décadas, em vez de séculos – o passado nunca foi tão distante. Nesse contexto, é fácil ver a escravidão como algo terrível que aconteceu em um passado bem distante. É fácil se convencer de que o passado não tem influência na maneira como vivemos hoje (EDDO-LODGE, 2019, p. 215-216).

Além disso, a criação da ideia de que o (a) outro (a) é a “razão de todo mal”, opera como estratégia de controle da branquitude, que faz parte do seu processo de construção de identidade. Bento (2002, p. 44) aponta que: “[...] o que se vê comprometido nesse processo é a própria capacidade de identificação com o próximo, criando-se, desse modo, as bases de uma intolerância generalizada contra tudo que possa representar a diferença”. Para Bento (2002, p. 44) uma boa maneira para compreendermos a branquitude, “é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo e cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios”. Bento (2014) concluiu em seu trabalho pesquisando a branquitude brasileira que, o silêncio, a omissão ou a distorção do lugar que o (a) branco (a) ocupa nas relações raciais, fazem parte deste processo, como um pacto: “um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil” (BENTO, 2014, p. 26).

Assim, como podemos ver no caso de Luísa, essa relação em que o (a) negro (a) é tratado como ameaçador (a), tendo suas circunstâncias históricas e sociais, suas identidades e seus mecanismos narrativos construídos através da diferença que gera desigualdade, e da negação, o (a) outro (a) é o não-branco (a):

Tanto a tradição orientalista, como veremos, quanto Kissinger concebem a diferença entre culturas, primeiro, como criadora de uma frente de batalha que as separa e, segundo, como um convite ao Ocidente para que controle, contenha e também governe (por meio de um conhecimento superior e de um poder acomodatório) o Outro (SAID, 1990, p. 58).

De forma sucinta, o termo “Ocidente”, segundo Williams (1976), é uma construção em que a atual conjuntura política determina as configurações geográficas. Por exemplo, a divisão do Império Romano em oriental e ocidental, ou a definição do Ocidente como judaico-cristão e do Oriente como muçulmano, hindu e budista. Meu interesse nesta pesquisa foi a contemporaneidade, portanto, constatei que a ideia do Ocidente como padrão, continua existindo na maneira em que se organiza o

pensamento e o conhecimento, que privilegia e cria um imaginário branco eurocêntrico.

Seguindo a lógica de Williams (1976) analiso que o Ocidente contemporâneo se trata da Europa e dos Estados Unidos da América (E.U.A.), em que a primeira omite sua relação de interdependência entre Ocidente e Oriente, com longos anos de exploração colonial, através de seus poderes hegemônicos econômicos, militares, políticos e culturais sobre Ásia, África e Américas. Tanto Williams (1976) quanto Said (1990) analisam que o processo de construção eurocêntrico do Ocidente se dá através da omissão e negação do Oriente, e acrescento aqui, África.

No ensaio *Identidade cultural e diáspora*, Stuart Hall evidencia que, para além do sentido orientalista de Said, devemos olhar como esta experiência colonial foi traumática para os (as) negros (as) e como estes exercícios de poder cultural foram determinantes para a construção não somente da visão do (a) negro (a) como o outro (a) ou diferente, mas como esse processo foi internalizado pelas pessoas negras:

Não só, no sentido “orientalista” de Said, fomos construídos por esses regimes, nas categorias de conhecimento do Ocidente, como diferentes e outros. Eles tinham o poder de fazer com que nos víssemos, e experimentássemos a nós mesmos como “outros” (...) Uma coisa é posicionar um sujeito ou um conjunto de pessoas como o Outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeitá-los a esse “conhecimento”, não só como uma questão de dominação e vontade imposta, mas pela força da compulsão íntima e a conformação subjetiva à norma (HALL, 1996, p.68).

Em *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*, Shohat e Stam (2006), consideram que atualmente as formas de controle são abstratas e estão presentes nos discursos, nas narrativas hegemônicas, na pobreza extrema, na fome, em dívidas externas, e nos racismos. Grada Kilomba (2016), artista interdisciplinar portuguesa, com origens nas ilhas São Tomé e Príncipe e Angola, pontua que o medo do (a) outro (a), tido como ameaçador (a), baseado em fatores biológicos (FANON, 1980), foram atualizados pelas disputas de narrativas, pois:

Racismo tem a ver com poder, com privilégios. A população negra não tem poder historicamente. Racismo é uma problemática branca, portanto temos que começar pela desmistificação. Dentro de comunidades marginalizadas pode haver preconceito, isso é uma coisa, mas poder é a definição de racismo. Por sermos vistos como diferentes e essa diferença ser considerada problemática, ficamos de fora das estruturas de poder, que é o racismo estrutural, institucional,

acadêmico, cotidiano. Quando nós sabemos o que é o racismo, sabemos que independentemente dos conflitos entre as diferentes comunidades, não há racismo inverso. Quando um sistema está habituado a definir tudo, bloquear os espaços e as narrativas e nós, a partir de um processo de descolonização, começamos a adentrar esses espaços, começamos a narrar e trazer conhecimentos que nunca estiveram presentes nesses lugares, claro que isso é vivenciado como algo ameaçador (KILOMBA, 2016, on line).

Foucault (1996) investiga o discurso histórico e a guerra, no século XIX, como princípio de análise das relações de poder e nos reforçou a reflexão de que não há neutralidade na História. A perpetuação das guerras e a origem dos discursos racistas na luta das raças, foram classificadas como tramas e estratégias de manutenção do sistema de poder em que a branquitude (branca europeia) operava, disseminando a ideia de que a morte do (a) outro (a), que é considerado (a) como raça inferior, é o que deixará a sociedade “mais limpa”, ou seja, “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 1999, p. 305).

Dada essa herança de como nasceram os discursos históricos racistas, os mesmos são aqui compreendidos então, como uma prática na qual os sujeitos brancos estão conscientes ou inconscientes exercendo-a em seu cotidiano. Kilomba (2019) pontua que o racismo é contínuo e o demarca como racismo cotidiano, um padrão permanente de violências na vida das pessoas negras:

O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como “Outra/o” –a diferença contra a qual o sujeito branco é medido –mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca (KILOMBA, 2019, p. 78).

O racismo, como legado da cultura colonialista, em que os sentimentos de superioridade da Europa em relação às identidades “inferiores” são forjados, aparece em estudos da diáspora africana e nos estudos pós-coloniais e decoloniais, tendo como: “atribuição generalizada de valor as diferenças reais ou imaginárias para o benefício do acusador sobre a vítima, com a finalidade de justificar o privilégio e a agressão do primeiro” (MEMMI, 1968, p. 186).

O Brasil, sendo um país que se estrutura fortemente pelo racismo, desenvolveu um conceito próprio, que alguns teóricos denominam de “racismo à brasileira”

(TELLES, 2003), (SILVA, 2009), (MUNANGA, 2010). “No Brasil, o racismo desenvolveu-se de forma particular, porque o Estado nunca o legitimou, mas foi e ainda é presente nas práticas sociais e nos discursos” (SCHUCMAN, 2014, p. 2). Em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Kabengele Munanga (1999) conclui que, os (as) brasileiros (as), ainda hoje, não admitem existir racismo, pois ao contrário de outros países, o Brasil não estabeleceu leis de segregação racial, como o Apartheid, sistema de segregação da população negra, entre 1948 e 1994, comandado pela minoria branca na África do Sul, e o Sistema Jim Crow, leis locais e estaduais, promulgadas nos estados ao Sul dos E.U.A., que institucionalizaram a segregação racial, entre 1876 e 1965:

Embora rejeite o pensamento de Gilberto Freyre em ver na tolerância desse intercuro sexual entre branco e negro a configuração de uma democracia racial, porque a própria expectativa de que o negro desapareceria pela mestiçagem é um racismo, Darcy pondera: “Mas o certo é que contrasta muito, e contrasta para melhor, com as formas de preconceito propriamente racial que conduzem ao apartheid”. Examinando bem esta frase, Darcy parece-me um dos pensadores que acreditavam, comparativamente ao *Apartheid* e ao *sistema Jim Crow*, que o racismo brasileiro é o melhor por não ter criado uma linha de cor e por permitir o *passing*, ou seja, a drenagem dos mestiços mais claros na categoria de brancos (MUNANGA, 1999, p.103-104).

Esta falta de entendimento do povo brasileiro sobre o racismo e a falta de interesse em se discutir raça, segundo Munanga (1999), faz com que continuemos, culturalmente, a habitar e a sermos habitados pelas ideologias dominantes, por suas relações de poder, logo, pela branquitude. Liv Sovik (2009) afirma que:

É na cultura dos meios de comunicação que encontramos, não simplesmente uma explicitação do que “todo mundo pensa”, mas propostas emergentes, novas verdades às quais se pede adesão. Daí o interesse em entender essa cultura e, nela, os discursos em torno das identidades raciais brasileiras (SOVIK, 2009, p. 18).

Desse modo, para compreender o discurso em torno das identidades étnico-raciais brasileiras, como coloca Sovik (2009), e o branco-discurso, objeto da pesquisa, contextualizo que, no Brasil, país marcado pela sua grande extensão e dimensão cultural, o lugar simbólico que o sujeito branco ocupa muda de uma região para outra, por exemplo: no estado de São Paulo pode ser considerado pardo e na Paraíba, pode ser classificado como branco. Nesse contexto, faz-se necessário também o olhar

sobre a perspectiva de identidade e subjetividade em que essa dissertação se ancora, que virá a seguir.

3.2.3 Identidade/diferença e subjetividade

A cada análise sobre branquitude e, a partir de seu material empírico, é necessário que se considere a história, o espaço e o tempo em que é produzida, pois para compreender “[...] como a identidade funciona, precisamos conceitualizá-la e dividi-la em suas diferentes dimensões” (WOODWARD, 2003, p. 5). Por isso, é necessário ressaltar novamente que a branquitude é aqui compreendida como as “identidades raciais do (a) branco (a) brasileiro (a)”, a partir das ideias do processo de branqueamento” (BENTO, 2002, p.25), por isso, por se tratar de uma identidade étnico-racial, as aproximações que faço aqui, a partir da apresentação do conceito de identidade na perspectiva dos Estudos Culturais e como ele se aproxima do conceito de branquitude, não significa que considero a hipótese de que a identidade étnico-racial possa ser construída socialmente, mas sim que, procuro refletir sobre o conceito de identidade e sua interdependência com a diferença, à luz dos Estudos Culturais, para pensar sobre branquitude.

Começo elencando uma perspectiva, a qual não operarei nesta pesquisa, da ideia de que identidade é tudo que aquilo que se é: “sou branca (o)”, “sou negra (o)”, como se dependesse só de si mesma para existir. Da mesma maneira pode-se conceber a diferença, sobre o que o (a) outro (a) é em oposição à identidade: “ela (e) é branca (o)”, ela (e) é negra (o), também como elemento independente.

Em *A produção social da identidade e da diferença*, um dos três ensaios do livro *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, Tomaz Tadeu da Silva nos elucida sobre essa perspectiva, enfatizando que, vistas separadamente, a identidade ganha um sentido de positividade sobre a diferença e camufla sua relação com a diferença, pois esta afirmação: “eu sou”, é parte de uma extensa série de negações, do que não se é. Podemos justificar aqui a simplificação da gramática, pois seria muito mais difícil dizer tudo que não se é, para dizer o que é, porém, a gramática colabora para a omissão da relação identidade/diferença (SILVA, 2014).

Julguei ser necessário essa distinção, visto que essa temática pode tornar-se tensa na medida em que as lutas políticas que se afirmam na diferença podem

ressignificar argumentos teóricos para validar discursos que podem gerar exclusão e apropriação:

Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos. Por sua vez, na perspectiva que venho tentando desenvolver, identidade e diferença são vistas como mutuamente determinadas (SILVA, 2014, p. 76).

A segunda consideração a se fazer trata-se da relevância em apontar a oposição binária branca/negra nesta pesquisa, considerando as complexidades em torno dessa temática, porém problematizando-a, visto ser uma preocupação minha como pesquisadora romper com os binarismos:

As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno os quais elas se organizam (SILVA, 2014, p. 83).

Antes de qualquer coisa é preciso elencar também que, nesta pesquisa em particular, considero que o binarismo branco/negro pode invisibilizar a diferença dentro da diferença, gerando contradições no seu interior que precisam ser constantemente negociadas, por exemplo, a pessoa branca dentro de seu grupo identitário branco, que podem gerar diferenças internas, no entanto, assumo a marcação da diferença, pois entendo que a mesma é “crucial no processo de construção das posições de identidade. A diferença é reproduzida por meio de sistemas simbólicos” (WOODWARD, 2014, p. 3).

As identidades são constituídas por meio da marcação da diferença ocorrendo por meio dos sistemas simbólicos de representação, pelas formas de exclusão social e discriminação social e racial, sendo, portanto, identidade e diferença dependentes uma da outra. Para Woodward (2014), a conceitualização da identidade permeia os processos classificatórios das sociedades, na forma como elas são organizadas, e são, no mínimo, divididas em dois grupos em oposição. Especificamente sobre a temática, segundo Kilomba (2016, online) precisamos desconstruir a ideia de diferença que é utilizada para justificar a violência sofrida pelas pessoas negras, “[...] eu não sou discriminada porque eu sou diferente, eu me torno diferente através da

discriminação. É no momento da discriminação que eu sou apontada como diferente, é preciso desconstruir o racismo e descolonizar o conhecimento”.

O meu objetivo em analisar a branquitude sob esse prisma consiste no fato de que a afirmação da identidade e a marcação da diferença revelam em seu interior disputas pelo poder, pelos recursos simbólicos e materiais da sociedade, o acesso privilegiado aos bens sociais, e a produção da diferença sob a forma da discriminação. Considero também que outras marcações de diferença podem se entrecruzar com as quais me dispus a olhar, como Woodward (2014) pede que nos atentemos, como por exemplo, diferenças de classe e diferenças de gênero. Caso ocorram, fica evidente que resultam de um complexo enredo discursivo, que são permitidas serem expressas naquele momento e serão consideradas.

Posto isso, logo, a identidade é o meio pelo qual se atribui sentido às nossas práticas culturais e relações sociais, considerando as circunstâncias sociais e materiais. A diferença é sustentada pela exclusão, se você é branco (a) não pode ser negro (a), vice-versa, e é estabelecida por uma marcação simbólica relativa a outras identidades, porém cada um com seu processo diferente, mas que se entrelaçam na construção e manutenção da identidade. Identidade e diferença são, nesse contexto, indissociáveis, e não podem ser analisadas fora dos sistemas de significação em que adquirem sentido, pois “para isso é preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual *tanto* a identidade *quanto* a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas” (SILVA, 2014, p. 76). Para Hall (2006), a identidade é um processo transformado continuamente em relação às formas pelas quais somos representados (as) ou indagados (as) pelos artefatos culturais que nos rodeiam, fundamental para a discussão das relações étnico-raciais:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política da diferença (HALL, 2006, p. 21).

Stuart Hall, em *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*, oferece a possibilidade de reflexão sobre algumas concepções de identidade que rondam o sujeito desde o Iluminismo. Hall (2006) distingue três ideias do conceito de identidade

na História: o indivíduo do Iluminismo, centrado na razão; o sociológico, do mundo moderno; e o pós-moderno, que possui uma identidade móvel, concepção que operarei nesta pesquisa, na busca por compreender os processos, em que a verdade absoluta não existe, dadas as mudanças culturais que estão a acontecer ininterruptamente no mundo.

Como resultado de um processo de produção simbólica e discursiva, identidade e diferença, são, dessa forma, constituídos por representações, pois adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas, em que a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior (HALL, 2006). Na perspectiva pós-estruturalista, o conceito de representação engloba as indeterminações, as relações ambíguas e instáveis que perpassam pela linguagem, pois é considerada dotada de sentidos. Dessa forma, é concebida como “um sistema linguístico e cultural, arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado às relações de poder” (SILVA, 2014, p. 91). Consequentemente, não há possibilidade de questionar e refletir sobre como identidade e diferença se entrelaçam com os sistemas de poder, sem considerar que esta relação só é possível de existir pelos sistemas de representação.

Contudo, não me aprofundarei no conceito de representação, mas considerarei a análise de Hall (1997) sobre o conceito de representação, que é motivada pela investigação sobre a forma como se constrói o significado que estará intrínseco em minhas análises sobre o objeto. Dessa forma, definidas as perspectivas de identidade/diferença e, por consequência, representação, analiso o processo identitário da branquitude como relacional, pois depende de outra identidade que forneça condições para que ela exista. Este processo acontece como sistema de representação, inicialmente atrelado à brancura (cor da pele), visto que a representação é interpelada aqui como “marca ou traço visível, exterior” (SILVA, 2014, p. 91), atuando como um conjunto de significados vinculados à superioridade racial, que ocorre na invisibilidade e na falsa neutralidade das pessoas brancas:

Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais para uns, e a neutralidade racial para outros. As consequências dessa visibilidade para negros são bem conhecidas, mas a neutralidade do branco é dada como “natural”, já que ele é o modelo paradigmático de aparência e de condição humana (PIZA, 2014, p. 72).

Por trás da assertiva “sou branca (o)”, podemos ler “não sou negra (o)”, portanto, nesse contexto, sendo construídas socialmente e culturalmente, identidade e diferença englobam as complexidades em analisar a relação entre as categorias brancos (as) e negros (as):

O branco em virtude de não se enxergar impossibilita-o de ser, inclusive, parâmetro de si. Ele somente enxerga o não-ser, o Outro não-branco. Significa isso que o branco se enxerga pelo contraste daquilo que “Não-É”. O que equivale dizer, colonizado, africano, negro, “desumano”. O branco ao atribuir somente a si a humanidade, ao não enxergar o Outro (CARDOSO, 2014, p. 35).

Nesta perspectiva, Kilomba (2016, on line) analisa que, “as pessoas brancas não se veem como brancas, se veem como pessoas. E é exatamente essa equação, ‘sou branca e por isso sou uma pessoa’ e esse ser pessoa é a norma, que mantém a estrutura colonial e o racismo”. Contudo, em dado momento desse processo, portar a brancura no corpo não é suficiente, pois a branquitude, abarca um conjunto de significados para existir, visto que a mesma se afirma sem que o (a) branco (a) precise mencionar, pensar e discutir raça, afinal, nessa lógica, quem tem raça é o (a) negro (a). Cardoso (2008) sustenta em sua pesquisa que a branquitude é sim visível para os (as) brancos (as), porém, as pesquisas de Schucman (2012) e Passos (2013) detalham a particularidade do processo das pessoas brancas perceberem-se como racializadas, pois “nesse sentido, podemos dizer que tanto a visibilidade quanto a invisibilidade aparecem em momentos em que os sujeitos adquirem privilégios por serem brancos” (SCHUCMAN, 2012, p. 24). Segundo McIntosh (1990), ainda, os privilégios em torno de sua pertença racial não são percebidos facilmente por essas pessoas brancas que se beneficiam deles.

Em sua tese de doutorado defendida em 2012, *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*, Lia Vainer Schucman, buscou compreender e analisar como os significados sobre branquitude e a concepção de raça são construídos por pessoas brancas na cidade de São Paulo. Schucman (2012) constatou na pesquisa que, quando há um reconhecimento do (a) branco (a) como detentor (a) de privilégios e pertença racial, a branquitude aciona seu mecanismo de defesa. O medo e a ideia de “racismo reverso” são alguns dos argumentos e justificativas que brancos (as) usam:

Neste sentido, uma outra fala de Denise foi fundamental para se compreender quais as razões pelas quais brancos conscientes de seus privilégios, e com discursos de igualdade, mantêm e legitimam lugares privilegiados para eles e seus pares. Podemos dizer que, neste momento, o medo faz com que a branquitude entre em ação. Denise, ao comentar sobre sua posição na sociedade, tem um receio de ser “zombada”, de ser olhada por um olhar que não seja de admiração ou de desejo de branqueamento, tem medo que a brancura tenha significados não positivos (SCHUCMAN, 2012, p. 79).

Denise, nome fictício dado a uma das entrevistadas em sua pesquisa, explana também, em uma fala colocada na íntegra na tese, que: “às vezes, quando estou em lugares que têm muitos negros eu me sinto hostilizada por ser branca. Eu sinto um olhar de nojo para mim, eu sinto às vezes preconceito” (SCHUCMAN, 2012, p. 79). A pesquisa de Schucman (2012), portanto, demonstra a complexidade em se estudar e pesquisar branquitude, que deve ser analisada considerando o contexto, a localidade e a história, longe de generalizações. Para Frankenberg (1997), a branquitude é um processo de fenômenos complexos, que muda a cada contexto, e precisa ser teorizado considerando as relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas. Portanto, esta incapacidade ou dificuldade do (a) branco (a) em perceber-se como ser racializado (a), não o (a) impede de produzir subjetividades, uma das vantagens advindas de seus privilégios simbólicos. Assim, além do poder e identidade/diferença já explorados aqui, considero a subjetividade como uma categoria fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa e que deve ser explorada nesta perspectiva.

Devido à aproximação da Psicologia Social com os Estudos Culturais, advindas de debates pós-estruturalistas, temos a oportunidade de investigar a subjetividade das relações sociais e sua conexão com a identidade/diferença, porém “estes conceitos não podem ser analisados como um campo específico da Psicologia, mas sim como interconexões com a Filosofia, Antropologia, Sociologia...” (BERNARDES; HOENISCH, 2003, p. 110). Opero com a compreensão de que, a interlocução entre identidade/diferença e subjetividade, no caso do objeto dessa pesquisa, não se trata aqui de uma “psicologização superficial dos Estudos Culturais” (BERNARDES; HOENISCH, 2003, p.105), mas sim de uma articulação com as contribuições da Psicologia Social, buscando olhar para a subjetividade nesta perspectiva, que ocuparão as questões ainda abertas desta dissertação.

Início colocando que os seres humanos se sustentam subjetivamente, integrando elementos e códigos atribuídos à vida social e emocional, pois advém de práticas culturais e processos individuais, em que o sujeito se relaciona consigo mesmo e com os outros sujeitos. “O conceito de subjetividade é, aqui, especialmente importante, desafiando as ausências na consciência. Ele inclui a possibilidade, por exemplo, de que alguns elementos sejam subjetivamente ativos-eles nos mobilizam-se serem conscientemente conhecidos” (JOHNSON, 2000, p. 27). Nesta perspectiva a subjetividade é, então, apreendida como produzida pelo sujeito, pois este não existe fora da sua história, da sua linguagem, dos seus discursos e das suas relações de poder, porém não se trata de opinião pessoal de um sujeito ou condição de individualidade. “Subjetividade não é o ser, mas os modos de ser, não é a essência do ser ou da universalidade de uma condição, não se trata de estados da alma, mas uma produção social e cultural” (BERNARDES; HOENISCH, 2003, p.123).

Situo que operarei com a compreensão da *episteme*²⁷ subjetividade em consonância com Foucault (1999), no contexto em que o sujeito reflete consigo mesmo, com o mundo e com as formas de poder que surgem e perpassam sobre ele, e no qual “o social emerge como superfície de constituição histórica, linguística, ética e, por conta disso, psíquica” (BERNARDES; HOENISCH, 2003, p. 105). A subjetividade em Foucault (1999) considera que, quem somos se estabelece através das relações de poder, desiguais e móveis indissociáveis a essa construção, numa busca permanente pelo estabelecimento de significados. Envolve um processo de subjetivação, ou seja, toda vivência que realiza uma subjetividade engloba modos de subjetivação, maneiras históricas singulares de se fazer experiência de si, pois pela “subjetivação, o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade, que evidentemente é uma das possibilidades dadas de organização de consciência de si” (FOUCAULT, 1984, p. 137).

Por fim, Bernardes e Hoenisch (2003) a partir de Foucault, sintetizam que a subjetividade compreende os modos de ser permeados no social e no cultural, no qual o sujeito faz a experiência consigo mesmo. Logo, a consciência de si mesmo está em constante produção e é formada existencialmente em um lugar e tempo, constituintes

²⁷ A palavra *episteme* é usada por Foucault para nomear as regras que organizam a produção de discursos e não pode ser utilizada como sinônimo de saber, pois refere-se à uma sistematização histórica de saberes, que constitui um princípio anterior ao ordenamento do discurso efetuado pela ciência.

dos processos de subjetivação, cerceados culturalmente por inquirições discursivas e disputas por práticas de significações. Nesta perspectiva, reflito sobre identidade étnico-racial e subjetividade através da cultura e dos discursos, pois “as identidades são o resultado de um processo de identificação que permite que nos posicionemos no interior das definições que os discursos culturais fornecem ou que nos subjetivemos dentro deles” (HALL, 1997, p. 27).

Entretanto, quando penso em branquitude, que se trata da identidade racial branca, produto da ideologia étnico-racial que, no Brasil, se coloca via fenótipo, é necessário considerar que a identidade étnico-racial precede os processos de identificação, pois ao nascer, o sujeito já ganha uma identidade étnico-racial, anterior às identificações culturais, e consequentemente, os privilégios atribuídos às pessoas brancas, assim como a posição de desvantagem às pessoas negras, são distribuídos apesar da sua identificação ou não. Como exemplo, vamos imaginar uma pessoa branca que se identifique com o que é nomeado como cultura negra, contudo, isso não retira dela sua identidade étnico-racial branca. Portanto, esta identidade herdada fenotipicamente está ligada à posição e lugar, e independe dos processos de identificação, logo:

Ser negro ou ser branco refere-se a construções sociais em torno da ideia de raça construída no século XIX, legada e reiterada nos dias atuais. Para brancos, um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial; para negros, um lugar social construído a partir do racismo estrutural por uma desvantagem no que concerne aos acessos aos bens simbólicos e materiais de nossa sociedade (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2020, on line).

Desse modo, a partir da apropriação dos significados partilhados no mundo, que produzem sentido, as pessoas tornam-se quem são. Construída a partir da ideia de supremacia branca, os significados produzidos e disseminados pela branquitude como práticas sociais e discursivas que determinam a norma, são valorizados e reconhecidos como superiores, estruturados no racismo. Johnson (2000) enfatiza que todas as práticas sociais podem ser investigadas pela forma com que atuam subjetivamente, em suma, nesta perspectiva, as práticas sociais, discursivas e culturais são constituidoras das identidades e de subjetividades. As práticas sociais, na medida em que dependem do significado para funcionarem e produzirem efeitos se situam 'dentro do discurso', são 'discursivas'.

Como construção histórica e cultural, a identidade/diferença e a subjetividade são constituídas nos sentidos das inquições discursivas e em materialidade, cuja finalidade é investigar os modos pelos quais o sujeito se observa e se reconhece como produtor cultural, mediante os quais se torna o que é, uma maneira de identificar a si mesmo. Em vista disso, tendo o racismo e o fenótipo como baliza da branquitude, em que os diferentes níveis de brancura são determinantes na criação da falsa superioridade racial, estes desenvolvem um sistema hierárquico que atuam psiquicamente no sujeito, que se manifestam nos discursos e nas práticas sociais.

CAPÍTULO IV

PRIMEIROS APONTAMENTOS PARA UMA PEDAGOGIA DA BRANQUITUDE

4.1. Concepção de discurso em Michel Foucault

Nesta primeira seção do capítulo apresento a perspectiva de discurso em Michel Foucault para fazer inteligível meu objeto de pesquisa: o branco-discurso. Desse modo, inicio com a concepção de discurso em Foucault arqueológico (2014), que a tem como um conjunto de enunciados ancorados em uma formação discursiva. Os discursos oportunizam os sujeitos ou grupos sociais a ocuparem certas posições, a se identificarem, de diferentes modos, portanto, é no campo discursivo que se estabelecem identidade/diferença e subjetividade, em uma luta impositiva por sentido, pois segundo Foucault (1984) não há produção de sentidos fora da linguagem. Foucault (1984) entende a linguagem como pressuposto da existência do discurso, portanto farei uma breve explanação sobre a compreensão de linguagem. Silva (2010) em “Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais”, revela que:

Segundo o linguista suíço Ferdinand de Saussure, a linguagem é, fundamentalmente, um sistema de diferenças. Nós já havíamos encontrado esta ideia quando falamos da identidade e da diferença como elementos que só têm sentido no interior de uma cadeia de diferenciação linguística ("ser isto" significa "não ser isto" e "não ser aquilo" e "não ser mais aquilo") e assim por diante (SILVA, 2010, p. 77).

Segundo Palomo (2001), a linguagem pode ser verbal, ou seja, palavras (fala/escrita) e não-verbal: imagens, sons, gestos, provando que o homem se expressa de diversas maneiras, mesmo que na nossa sociedade se dê prioridade e maior importância à linguagem verbal e escrita. A autora coloca também que tanto o discurso, que figura no campo verbal, como imagem, no campo não-verbal, têm em seu interior linguagens. O universo do discurso possui diversas linguagens, como a jornalística, a filosófica e a literária, por exemplo, que segundo Machado (2001, p.34) “[...] a linguagem que se detém em si própria, se imobiliza e constrói um espaço que lhe é próprio, retendo nesse espaço o fluxo do murmúrio que dá espessura à transparência dos signos e das palavras”. No âmbito da imagem também se configura esta pluralidade, como por exemplo, a linguagem musical e a linguagem cinematográfica. Portanto, a linguagem só pode ser compreendida como um sistema de signos, ou seja, a linguagem que gera linguagens. Considerando o signo como núcleo fundamental da linguagem, temos que a linguagem é um sistema complexo de significação e de comunicação, que atua na criação de signos. Com tudo isso, entendo

a amplitude e complexidade de tal investigação, visto que na contemporaneidade a linguagem foi pensada no horizonte de diversas perspectivas.

Foucault explicita que a linguagem é significação e o signo pode ser representado por elementos linguísticos ou enunciados: “um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência” (FOUCAULT, 2008), e que o signo também é compreendido como eixo central da linguagem e possui três características: significante, significado e referência. Sobre a concepção de discurso em Foucault, irei abordá-lo especificamente na obra *Arqueologia do Saber*, em que deve-se considerar o “ser da linguagem”, que operou com o significado de discurso como enunciado (discurso-enunciado), para “entender o ser da linguagem (o signo) e o ser do discurso (o enunciado) como também o distanciamento entre eles e o modo arqueológico como Foucault problematizou e analisou o assunto” (CARLOS, 2017), e o deslocamento do signo, por ele denominado *giro arqueológico*, que trata-se de um tipo de investigação ou “escavação”, no campo da linguagem, que corresponde à análise-descrição do discurso-enunciado, com sua complexidade de relações específicas, em que a regularidade designa e assegura a existência dos enunciados.

Embora a existência do discurso-enunciado esteja vinculada ao signo, eles são distintos entre si. É necessário entender como o signo se constitui, pois, a depender do discurso a ser analisado as estratégias de investigação [...] “poderão ser diversas e distintas” (CARLOS, 2013, p.64). Em *A Arqueologia do saber*, Foucault (2008, p.55) explicita que:

[...] não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.

Ao longo dos três grandes momentos de Foucault, que se destacam no seu pensamento: saber, poder e subjetividade, a palavra linguagem praticamente desaparece, dando lugar a palavra discurso, pois para Foucault (2000, p.72), “o meu objeto não é a linguagem, mas o discurso, quer dizer, a existência acumulada dos discursos”. Pela compreensão de que as teorias do discurso estão ligadas às questões da constituição do sujeito social, que este social tem significado e são

envolvidos no processo de significação, tornando-se efeitos discursivos, a concepção de discurso em Foucault arqueológico, possui uma conexão particular entre o processo investigativo e o método, que vai sendo desenvolvido segundo os “achados” do objeto, resultados da “escavação” do investigador:

[...]descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito. (FOUCAULT, 1986, p.109)

Dessa maneira, o discurso é o resultado através do qual é possível olhar para o que se quer analisar, mas é também uma prática que tem as suas próprias formas de existência, o que Foucault denomina de discurso-enunciado. Assim, é possível conceber que a teoria do discurso em Michel Foucault explicita as fragilidades do pensamento antropológico da produção discursiva, na qual o sujeito é o centro e detentor da razão. A metodologia do Foucault arqueológico, portanto, esclarece que não devemos considerar o discurso como algo posto e universal, mas sim, que é necessário investigar profundamente o sistema em que ele foi produzido, as produções das verdades. Consequentemente, isso possibilita a produção de novos discursos, que poderão talvez se contrapor àqueles previamente estabelecidos a partir de conjuntos e regras de produção discursivas.

4.1.1. Definindo discursos na contemporaneidade

Partindo dessa concepção de discurso em Michel Foucault, o branco-discurso constitui-se como categoria a ser analisada, assim nomeada por mim, representando-se como discursos da mesma. No entanto, é necessário, considerar as mudanças sofridas em nossa sociedade, em que as produções discursivas estão estruturadas nas relações de poder, culminando em discursos da branquitude, ou branco-discurso: narrativa entrelaçada com o poder e o racismo, como uma das dimensões da branquitude, constituindo-se como prática discursiva hegemônica.

Para tal, desloco-me neste momento para o desenvolvimento da teoria de discurso a partir da perspectiva genealógica e da transição do pensamento de Michel Foucault, que passa a ser o poder, que ganha centralidade em suas obras na relação entre sujeito e discurso. A fase genealógica de Foucault tem como marco inicial a sua aula inaugural no Collège de France, em dezembro de 1970, na disciplina “História

dos Sistemas de Pensamento”, que resultou na obra *A ordem do discurso*. Foucault assume a cadeira de seu antigo professor Jean Hyppolite e inicia o seu percurso na análise dos discursos a partir da sua relação com o poder:

O discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que se manifesta (ou oculta) o desejo; é também aquilo que é o objeto do desejo; é visto que isto a história não cessa de nos ensinar- o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mais aquilo, por que, pelo que se luta, poder do qual podemos nos apoderar, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo (FOUCAULT, 2011, p. 10).

Assim, as formações discursivas, os processos entre os (as) interlocutores (as) e o contexto de enunciação, são centrais para compreender os discursos. Foucault (2011) torna evidente a força materializadora do discurso, a consciência da responsabilidade do sujeito ao formular os discursos, em que ideologias e práticas sociais, como o racismo, são reproduzidas sem que haja, muitas vezes, uma análise ou um “filtro” por parte do sujeito. A genealogia caracteriza o poder de forma dispersa, pois está presente em todas as relações, funcionando como engrenagem e estratégia: “o poder não tem essência, ele é operatório. Não é atributo, mas relação [...] longe de se exercer numa esfera geral ou apropriada, a relação de poder se insere em todo lugar onde existem singularidades” (DELEUZE, 2005, p.37-38). Em *Genealogía del Racismo*, Foucault (1996) interpela as relações de poder e de guerra como eixo central da história, colocando a luta entre “raças” como primordial. Tal perspectiva amplia as tendências de análise, que se desloca apenas da economia, luta de classes, para o racismo. O racismo, tratado por Foucault detalhadamente na última lição, será uma composição constitutiva do biopoder, estratégia já tratada aqui anteriormente, surgida no final do século XIX, que irá culminar no nazismo. A guerra das “raças” torna-se racismo de Estado, pois este é o detentor do direito de vida e de morte sobre os civis. O discurso histórico racista, nesta concepção, surge na Modernidade, em que elabora genealogias para garantir a sua perpetuação, através do poder e da manutenção das leis (FOUCAULT, 1996).

Fairclough (2016), fundamenta-se em Foucault (2011) e afirma que as ideologias estão presentes nos discursos como parte da estrutura do sistema semiótico e dos contextos em que ocorrem, permeadas pelas relações de poder que se manifestam nas ordens do discurso, ou seja, nas práticas sociais. Assim sendo, as

ideologias podem naturalizar discursos, tornarem-se senso comum e contribuir com práticas que sustentem o racismo. Fairclough (2016) também enfatiza a relação entre discurso e poder, elencando a ordem do discurso de uma instituição, estruturada em discursos próprios, e a ordem do discurso da sociedade, que abrange discursos de várias instituições de maneiras diversas. Desta forma, o autor mostra que o poder também pode controlar os discursos, já que transformações estruturais ocorrem por meio das relações de poder.

Fairclough (1989) defende que a linguagem é indissociável das práticas sociais e compõe o todo da sociedade, pois é influenciada pela mesma. A relação entre linguagem e sociedade também é central no trabalho de Teun Van Dijk, que considera estruturas sociais associadas à produção discursiva, sujeitos que fazem parte destas estruturas e podem pensar sobre elas ao proferirem discursos, portanto, é no cognitivo que ocorre, no campo de interação linguagem e sociedade (VAN DIJK, 2015). Práticas sociais podem, portanto, atuar como formas de coerção das estruturas e possuem um mecanismo semiótico. Para Fairclough (2003), as estruturas sociais são abstratas e um campo de possibilidades, evidenciando a complexidade da relação entre estruturas e práticas sociais. Assim, na sociedade, determinadas estruturas são acionadas e outras excluídas: um (a) apresentador (a) de TV, por exemplo, não pode expor sua opinião pessoal ao comunicar as notícias.

Racismo e discurso na América Latina, organizado por Teun Van Dijk (2008), analisa, sobretudo, as relações entre discurso e poder. O livro é resultado de um trabalho entre vários (as) pesquisadores (as) de diversos países latino-americanos e apresenta reflexões e conclusões sobre o discurso racista em oito países: Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Guatemala, México, Peru e Venezuela. Partindo de um levantamento histórico, os estudos revelam características comuns: a correlação entre preconceito racial e de classe; a segregação das etnias não-europeias; a disseminação de um discurso que defende a tese da superioridade das “raças” baseado em biotipo; o discurso da igualdade racial pela mestiçagem e o mito da democracia racial, são muito marcantes em todos os países pesquisados.

No Brasil, os estudos concentraram-se nos (as) afrodescendentes²⁸, cuja população negra é a segunda maior do mundo, o que segundo as conclusões não foi impedimento para a quase inexistência de personagens negros (as) e autores (as)

²⁸ Em *Racismo e discurso na América Latina*, Van Dijk (2008) usa o termo afrodescendentes para se referir às pessoas negras.

negros (as) na literatura, desse modo denominada *literatura silenciosa*. O estudo também aponta que, quando há personagens negros (as), os mesmos (as) são estereotipados (as) e são pouco atuantes. Embora ainda tenhamos que avançar muito, o ensaio destaca a importância da criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial da nomeação de cinco ministros negros pelo Governo Lula da Silva.

4.1.2. O branco discurso como narrativa hegemônica

Para entendermos a configuração da categoria branco-discurso é preciso compreendê-la como uma estrutura discursiva em que a narrativa é assumida pelo sujeito da enunciação, configura-se como hegemônica, pois opera a partir da ideia de um sujeito histórico político padrão, e faz da hierarquização, opressão e diferença sua manutenção. Estas posições de sujeito assumidas, com as quais se identificam, só são possíveis, pois estão sujeitas aos discursos e às práticas de significação, que culminam em discursos com expressões que foram naturalizadas no mundo social, revelando vários tipos de preconceito e racismo contemporâneo, visto que “os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (WOODWARD, 2000, p. 20). A narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades, começa com a própria história da humanidade, “é fruto do gênio do narrador, ou possui em comum com outras narrativas, uma estrutura acessível à análise” (BARTHES, 1966, p.1).

Estes discursos acontecem em cima de realidades concretas, por exemplo: sou branco (a) ou sou negro (a), pois os discursos “não bastam a si mesmos, mas conectam-se necessariamente com a materialidade do mundo” (VEIGA-NETO, 2000), e, no nosso caso, “a definição da identidade brasileira, por exemplo, é o resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades nacionais” (SILVA 2000, p. 56), como já mostrei anteriormente. Assim, o branco-discurso, pensado a partir da perspectiva da construção do conceito de branquitude no Brasil, pode ser considerado como uma narrativa que deseja homogeneizar os discursos, fundamentada em preconceitos e no racismo. Consolidado como discurso ideologicamente unificado, que opera nas estruturas sociais, homens brancos heterossexuais e cisgênero, são os principais sujeitos políticos construtores e também produtos desta narrativa, naturalizando-se como a

norma ou padrão. A construção discursiva da branquitude perpassa pelas expressões de narrativas hegemônicas da masculinidade e da cis-heteronormatividade, que, conseqüentemente, farão parte da categoria branco-discurso, e provavelmente aparecerão em resultados das investigações em que ela for operada, entretanto, não é possível nesta pesquisa que eu disserte sobre o recorte de gênero e sexualidade nos discursos, visto que a complexidade do tema merece um melhor aprofundamento que não será possível aqui.

Mas, afinal, o que são narrativas hegemônicas? Compreendo como discursos estruturados na formação da sociedade moderna, com herança nas ideias iluministas, que colaboraram para a criação do sujeito político ocidental como padrão de ideal. Passos; Puccinelli; Rosa (2019) colocam como:

Discursos alicerçados na formação da sociedade moderna, a partir dos princípios do Iluminismo, que objetivam construir a ideia de humanidade centrado na experiência ocidental e que operam a partir da noção de um sujeito político ideal, uno e indivisível, íntegro em sua racionalidade e pleno de seus direitos, responsável por conduzir a história aos patamares mais elevados da razão. A história humana também é a história da colonização que é a narrativa da benevolência da doação da civilização europeia aos povos ditos primitivos e perdidos. É a partir de uma pretensa razão superior que operam a hierarquização entre diferentes sociedades e a manutenção de estruturas de opressão de raça, gênero e sexualidade (PASSOS; PUCCINELLI; ROSA, 2019, p.9)

De acordo com Fairclough, esta narrativa é o modo de existência das lutas hegemônicas, pois esta “reproduz, reestrutura ou desafia as ordens do discurso existentes” (FAIRCLOUGH, 2016, p.131). Criou-se uma espécie de consenso ideológico, como por exemplo, o mito da democracia racial, a ilusão de liberdade e diversidade, que na verdade só servem aos interesses dos poderes dominantes na sociedade, a branquitude (VAN DIJK, 2015).

Dessa maneira, a noção de hegemonia é imprescindível para a compreensão da categoria branco-discurso. Gramsci (1978) declara que um grupo social, que está em uma conjuntura de subserviência em relação a outro grupo, tem a tendência de acolher a ideia de mundo deste, ainda que ela esteja em contraposição com a sua realidade. Além do mais, ele assinala que esta visão de mundo imposta subjetivamente e inconscientemente pelo exterior é carente de consciência crítica. Dessa incorporação acrítica de uma ideia de mundo de outro grupo social, resulta uma discrepância entre a reflexão e a ação, que resulta na coexistência de duas convicções

de mundo, que se manifestam nos discursos e na vida efetiva. Gramsci (1978) conclui, portanto, que:

A supremacia de um grupo se manifesta de dois modos, como “domínio” e como “direção intelectual e moral”. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a “liquidar” ou a submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições fundamentais inclusive para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também, dirigente (GRAMSCI, 1978, p.62-63).

Gramsci (1978) enfatiza a importância de se considerar o âmbito político-filosófico do conceito de hegemonia, “a realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico” (GRAMSCI, 1978, p.52). Para ele, o aspecto fundamental da hegemonia é a criação de um bloco histórico que permite à classe dominante sustentar o controle intelectual, através da captação das demais camadas de intelectuais. Hall (2003), a partir de Gramsci, divide o conceito em três pontos:

Primeiro, hegemonia é um momento historicamente muito específico e temporário da vida de uma sociedade[...]. Em segundo lugar, devemos observar o caráter multidimensional que envolve diversas arenas da hegemonia. Ela não pode ser construída ou sustentada sobre uma única frente de luta (por exemplo, a econômica). Em terceiro lugar, o que “lidera” em um período de hegemonia não é mais a “classe dominante” da linguagem tradicional, mas um bloco histórico (HALL, 2003, p.311-312).

Em suas discussões teóricas sobre cultura e nas análises sobre determinadas conjunturas específicas, Hall (2003) deixa evidente que o conceito de hegemonia abrange variados campos, refere-se a um contexto, e não pode ser construído ou sustentado sobre um único aspecto, por exemplo, o econômico. A hegemonia enquanto *bloco histórico*, que manifesta seu poder, também apresenta em sua estrutura resquícios das classes subordinadas que foram dominadas através de concessões e compromissos específicos, por vezes por meio do consentimento popular, formando uma *constelação social*, sendo que estas classes não deixam de ocupar uma função subalterna. É com estes referenciais de Gramsci que Stuart Hall desenvolve suas análises sobre racismo como um fenômeno social. A estrutura racial e étnica da força de trabalho e sua constituição de gênero, o faz refletir na não

homogeneidade do “sujeito de classe”. Nesse sentido ele aponta a urgência e necessidade de abordagens que foquem na distribuição racial das classes trabalhadoras, pois o “sujeito de classe” explorado e oprimido pelo Capital deve ser o mesmo economicamente, mas também política e ideologicamente, visto que os mecanismos de exploração de variados setores da força de trabalho no mundo não são idênticos, e, no caso do Brasil, carregam um passado com políticas de escravidão que permeiam ainda hoje nossas relações de poder racializadas.

A perspectiva de Gramsci, que diferencia os momentos do desenvolvimento econômico ao hegemônico, problematiza as noções simplistas de unidade. Mesmo o momento “hegemônico” não é mais concebido como um momento de unidade simples, mas como um processo de unificação, nascido em acordos estratégicos entre os setores (HALL, 2003). Para concluir, Hall (2003) sustenta que, para Gramsci, “a hegemonia não é exercida nos campos econômico e administrativo apenas, mas engloba os domínios críticos da liderança cultural, moral, ética e intelectual” (HALL, 2003, p. 315). Como exemplo, dada a concepção de hegemonia por Gramsci (1978) e Hall (2003), bell hooks (2019) analisa contemporaneamente que, as mídias, especialmente as mídias de massa, reproduzem significativamente estas relações de poder racializadas, em que um grupo social domina outros grupos, pelo controle intelectual:

Ao abrir uma revista ou um livro, ligar a TV, assistir a um filme ou olhar fotografias em espaços públicos, é muito provável que vejamos imagens de pessoas negras que reforçam e reinstituem a supremacia branca. Essas imagens podem ser construídas por pessoas brancas que não se despiram do racismo, ou por pessoas não-brancas que vejam o mundo pelas lentes da supremacia branca- o racismo internalizado (bell hooks, 2019, p. 32).

No Brasil, os discursos sobre raça circularam de forma aleatória: a “abolição” tardia da escravatura e a miscigenação contribuíram para essa formação discursiva. Já escrevi aqui no capítulo 3 sobre a política de branqueamento que influenciou a sociedade e que também repercutiu nos discursos. Por tudo isso, o eixo central que configura o branco-discurso é o racismo. No entanto, este racismo contemporâneo possui desdobramentos que estruturam o branco-discurso: o racismo propriamente dito; a negação do racismo; a afirmação da branquitude e a invisibilização da branquitude no discurso brasileiro. A seguir mostro, com exemplos, como cada tipo de branco-discurso opera nos discursos no Brasil.

4.1.3. Estruturas do branco-discurso

Conversas informais, discursos das mídias, discursos políticos, discursos sobre negócios, linguagens de livros infantis e didáticos, discursos institucionais, interpessoais e discursos imagéticos, me levaram a investigar esta multiplicidade de discursos que expressam e afirmam a branquitude. O racismo é basilar na construção do branco-discurso, sendo ele estrutural, é aprendido e apreendido socialmente, e os discursos são o seu mecanismo de produção e reprodução na sociedade. Estes discursos precisam ser diariamente reproduzidos em vários contextos na sociedade, com elementos pré-formulados, sutis e que objetivam um *consenso étnico*, em que a branquitude participa como um todo (VAN DIJK, 2015).

Primeiro apresento o racismo no branco-discurso, em segundo pela afirmação da branquitude, em terceiro pelas negações do racismo e, por último, invisibilização da branquitude. Sobre o racismo presente no branco-discurso, como já defendi aqui, no capítulo *Sim, ainda é necessário falarmos sobre o conceito de raça*, o racismo é, indubitavelmente, um discurso que estrutura as sociedades desde o período pós-colonial. Embora no Brasil, existam leis que proíbam e punam atitudes racistas, encontramos elementos de racismo em práticas discursivas e em ações concretas, que, em decorrência da ideologia de supremacia branca não são punidos como deveriam ser, por lei. No Brasil, o racismo é crime inafiançável, tem sua publicação na Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 e a injúria racial está expressa no artigo 140, no terceiro parágrafo do Código Penal.

Quando os casos comprovados de racismo ganham atenção das mídias e a população pressiona os órgãos responsáveis em tomar as medidas necessárias, como determinar a prisão de quem praticou o racismo, há uma burocratização no processo ou até mesmo a negação da existência do racismo. Entretanto, para Van Dijk (2015, p.4), o racismo legitima-se e manifesta-se através das práticas sociais de discriminação associadas ao discurso, pois é social e cognitivo, e é “definido em função da dominação de grupos brancos sobre vários grupos minoritários ou imigrantes [...]”. Em *Discurso de elite e a reprodução do racismo*, Van Dijk (2015), discute os discursos racistas como uma prática sociocultural, política e ideológica, definidora dos sistemas e estruturas societárias. O autor traz a discussão do papel das elites na reprodução do racismo, que se manifesta quando seus interesses estão ameaçados. Elite, para o autor é definida como um grupo que exerce poder na

estrutura sócio-política, desenvolvem orientações e tomam decisões que envolvem o Estado, empresários (as), acadêmicos (as), dentre outros (as). Sobretudo, para Van Dijk (2015), podem encontrar também na resistência sua forma de dominação, atuando em frentes antirracistas, seja criando conceitos às formas mais amplas na luta contra o racismo.

No mundo da mídia brasileira, a branquitude é uma marca de identificação, com um valor e uma função. Como discurso identitário brasileiro, o branco-discurso, deve ser pensado como uma estética, um ideal, como lugar do qual se lê e comunica o mundo, e “tem seu público implícito interno e externo” (SOVIK,2002, p.11). Apesar de tentarem argumentar a imparcialidade, a mídia brasileira desempenha papel central na produção e reprodução simbólica do racismo (HARTMAN; HUSBAND,1974); (VAN DIJK,1991). Van Dijk (2005) informa que pesquisas realizadas sobre as estruturas e produção de notícias mostram que determinados membros da elite tem acesso total e especial à mídia. Apresentarão e interpretarão as notícias ao seu favor e segundo seus interesses, “como também se assegurarão de que suas atividades no domínio étnico sejam apresentadas da forma mais positiva possível” (VAN DIJK,2005, p.7).

Van Dijk (2005) também apresenta o discurso político, em sua complexa rede de poder, influências e controle, como um discurso amplo, com expressões individuais ou de organizações políticas, mas que representam opiniões de outras instituições de poder e das elites. Para exemplificar este tipo de branco-discurso, temos o fato que ocorreu em 06 de maio de 2021, em que o então presidente do Brasil Jair Bolsonaro, homem cisgênero branco, teceu comentários ofensivos sobre o estilo de cabelo de um dos apoiadores que o esperavam na saída do Palácio da Alvorada, em Brasília-DF. O rapaz com um black power²⁹ (que não aparece no vídeo) aguardava para tirar uma foto com Bolsonaro. No começo do vídeo, Bolsonaro o chama de "cabeludo", fala “Tem piolho aí” e “Tô vendo uma barata aqui, porra”³⁰.

²⁹ Black power significa poder negro em inglês. O penteado black power está ligado a uma vasta história do Movimento Negro e tem sido um símbolo de luta, resistência e exerce papel fundamental na construção da estética (que é contra o alisamento de cabelos) e identidade negra.

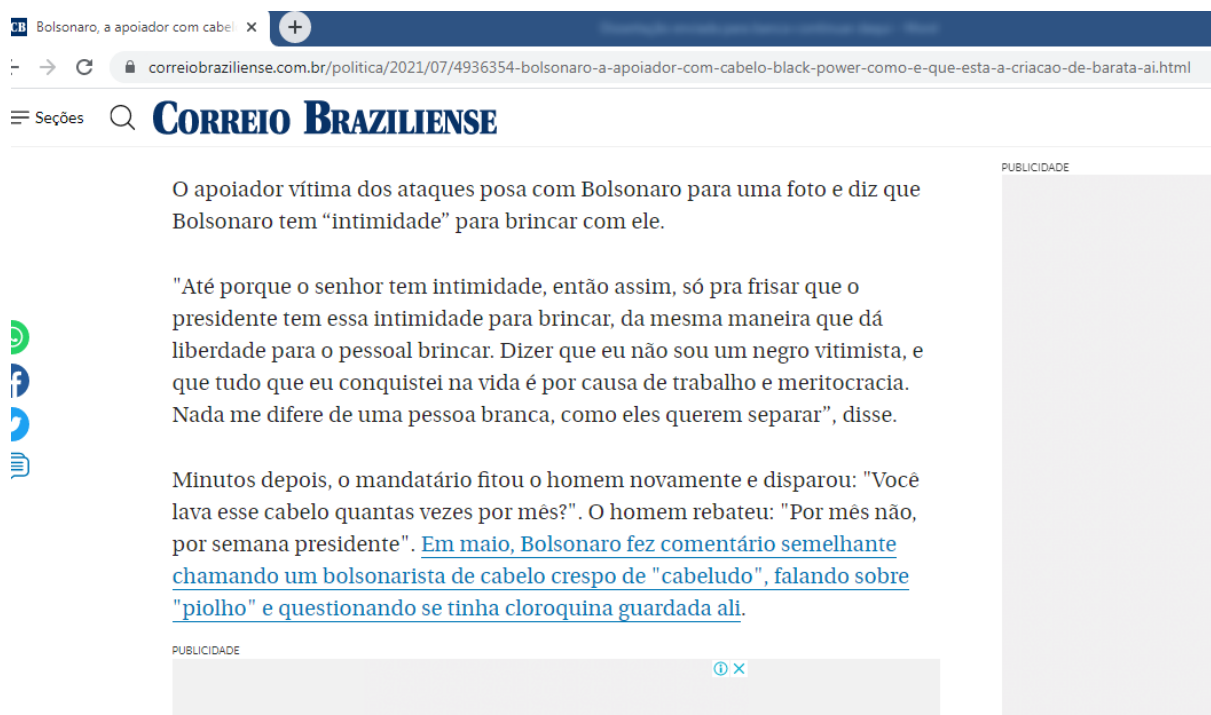
³⁰ Veja na íntegra em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/05/4923113-bolsonaro-volta-a-negar-racismo-e-diz-sempre-questionei-a-questao-de-cotas.html>

Após a divulgação do vídeo e a polêmica, na manhã do dia 08 de maio de 2021, Jair Bolsonaro declara a apoiadores na saída do Palácio da Alvorada, que sempre questionou as cotas raciais. Bolsonaro também rechaçou o rótulo de "racista":

Jamais esperava estar aqui. Já ouviram falar isso daí. A imprensa toda contra, os mais variados rótulos. O que mais pegou foi o racismo e a gente demonstra aí que não existe isso para mim. Até digo, né, somos todos iguais. Sempre questionei a questão de cotas. Acho que a cota eleva o homem pela cor da sua pele como subalterno ao outro de cor de pele diferente. Somos iguais. O meu sogro é o Paulo Negão (BOLSONARO,2021, on line).

Em 8 de julho de 2021, Jair Bolsonaro volta a comentar sobre o estilo de cabelo de um apoiador negro, na saída do Palácio da Alvorada: “Como é que tá a criação de barata aí?”:

Figura 1- Bolsonaro volta a falar de cabelo black power de apoiador



Fonte: Correio Braziliense,2021.

No branco-discurso recorrente de Jair Bolsonaro é possível identificar alguns elementos como: o racismo (quando diz que o cabelo do rapaz tem piolho e barata), a negação do racismo (quando é chamado de racista e diz que não existe isso), o discurso de “somos todos iguais” que invisibiliza a identidade racial branca, clamando por uma neutralidade racial que beneficia a branquitude , mas que ressurge quando

se veem ameaçados, como por exemplo, pela política de cotas raciais³¹. O branco-discurso de Jair Bolsonaro educa sobre a “não vitimização” do povo negro e reforça a meritocracia, como é possível ver na figura 1, na resposta de seu apoiador. Como um branco-discurso que tem poder de legitimar a classe média e a opinião pública, estes discursos reproduzem o racismo institucional nosso de cada dia.

Sobre a afirmação da branquitude no branco-discurso, o segundo pilar a ser apresentado, considero-o como uma prática discursiva contemporânea. Um exemplo deste tipo de discurso, manifesto principalmente nas mídias, para preservar a autoimagem positiva da branquitude, chama-se racismo reverso, entretanto, esse mecanismo acionado pelo branco-discurso não é algo novo. Este termo surgiu nos Estados Unidos da América durante o movimento dos direitos civis dos negros - luta da comunidade afro-americana por igualdade e garantias no país - na década de 1960, e era mais conhecido como racismo negro. Refere-se a atos discriminatórios praticados por minorias sociais ou étnicas contra a maioria. Sem embasamento empírico, o termo é questionado dentro e fora do espaço acadêmico e dá margem para debate:

Não existe racismo de negros contra brancos ou, como gostam de chamar, o tão famigerado racismo reverso. Primeiro, é necessário se ater aos conceitos. Racismo é um sistema de opressão e, para haver racismo, deve haver relações de poder. Negros não possuem poder institucional para serem racistas. A população negra sofre um histórico de opressão e violência que a exclui. Para haver racismo reverso, deveria ter existido navios branqueiros, escravização por mais de 300 anos da população branca, negação de direitos a essa população. Brancos são mortos por serem brancos? São seguidos por seguranças em lojas? Qual é a cor da maioria dos atores, atrizes e apresentadores de TV? Dos diretores de novelas? Qual é a cor da maioria dos universitários? Quem são os donos dos meios de produção? Há uma hegemonia branca criada pelo racismo que confere privilégios sociais a um grupo em detrimento de outro (RIBEIRO, 2021, on line).

Em *Por uma Pedagogia e Política da Branquidade*, Giroux (1999), relata que, nas décadas significativas de 1980 e 1990, à medida em que a branquitude foi sendo analisada e esmiuçada por diversas frentes, como o Movimento Negro, grupos teóricos críticos das relações étnico-raciais, analisaram que, “muitos brancos

³¹ Sobre a política de cotas raciais, é importante uma ressalva de que, apesar de haver uma discussão interna sobre esta política dentro do Movimento Negro, o branco-discurso vem “armado” quando se depara com uma política social que visa a igualdade racial de modo concreto.

começaram a se identificar com o 'novo racismo', tipificado pelos conservadores de direita" (GIROUX,1999, p.98). Assim, este discurso, segundo o autor, amenizava o medo branco, desmantelava programas sociais e desacelerava o processo da integração social.

O programa de reality show Big Brother Brasil (BBB) de 2021, exibido pela Rede Globo, que consiste no confinamento de um número variável de participantes em uma casa cenográfica, sendo vigiados por câmeras 24 horas por dia, sem conexão com o mundo exterior, trouxe o debate racial à tona de forma polêmica, suscitando alvoroço e por vezes muitas opiniões equivocadas na sociedade brasileira. Apesar de não assistir o programa, foi notória sua repercussão nas redes sociais e nos sites de notícias, logo, na sociedade, chamando a minha atenção para os discursos proferidos pelos (as) integrantes, visto o tema desta pesquisa. Observei também que, apesar do programa BBB sofrer críticas de uma parcela da população que argumenta que o mesmo promove alienação e preconceitos pelo seu formato de entretenimento, notei que intelectuais e pensadores (as) da atualidade começaram a comentar os fatos ocorridos no BBB em suas redes sociais e a se posicionarem, como por exemplo a historiadora Lília Katri Moritz Schwarcz e a psicóloga Lia Vainer Schucman. Assim, mesmo muito criticado por seu conteúdo, e por vezes acusado de ser um programa de roteiro e edição, o BBB nos mostra que as mídias exercem influência nos modos de ser e estar dos sujeitos, tem intencionalidade, interesses, poder ideológico e manipulador.

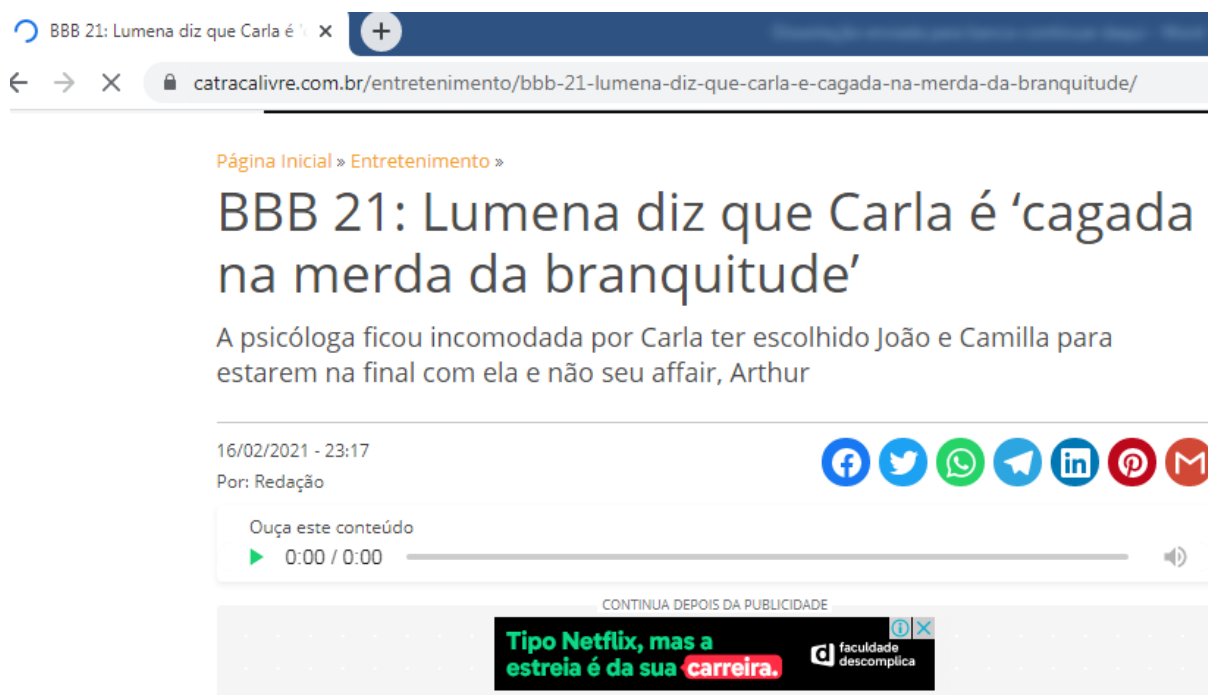
Um caso para ilustrar seria o episódio em que a participante do programa, Lumena Aleluia, psicóloga negra, conhecida por sua militância antirracista fez um comentário sobre Carla Diaz, também participante do programa e atriz branca: "Não gosto dessa coisa sem melanina, desbotada". Lumena também disse que Carla tinha um ego muito grande e estava "cagada na merda da branquitude".

Figura 2- Lumena Aleluia comenta sobre Carla Diaz: “sem melanina, desbotada”.



Fonte: PurePeople, 2021.

Figura 3- Lumena diz que Carla é “cagada na merda da branquitude.”



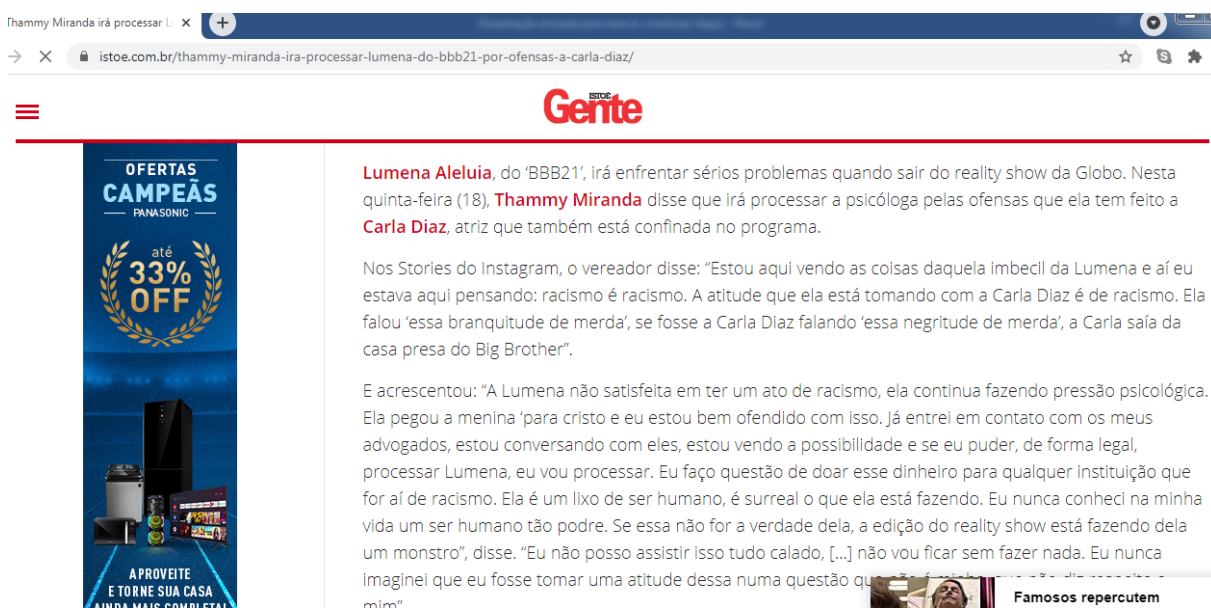
Lumena voltou a criticar Carla Diaz na madrugada desta terça-feira, 16, dentro da casa do Big Brother Brasil 21 (BBB 21), durante conversa com Karol Conká e Nego Di. A psicóloga afirmou que a atriz é ‘toda cagada na merda da branquitude’ e gerou revolta na web.

Fonte: Catraca Livre, 2021.

Por esta situação, o vereador Thammy Miranda (PL-SP), homem transexual branco, denunciou Lumena Aleluia ao Ministério Público do Rio de Janeiro-RJ. Ele argumentou que, ao falar da "branquitude" de Carla, Lumena fez referência a "um

comportamento que seria típico de pessoas da raça branca" e que seria "considerado inferior" por ela. O vereador afirmou ainda que ela fez um "perigoso incitamento a comportamentos agressivos e humilhantes em relação a pessoas de raças diferentes". "Racismo é racismo" (MIRANDA,2021,on line)³². O deputado estadual bolsonarista Anderson Moraes³³ (PSL-RJ), homem cisgênero branco, também abriu denúncia contra Lumena na delegacia especializada em crimes raciais do Rio de Janeiro, cidade onde o Big Brother Brasil é gravado. Para o deputado, a declaração foi "pejorativa e ofensiva à raça branca" (MORAES,2021,on line). Considero este tipo de discurso do deputado, como uma das formas mais recorrentes de se perpetuar o racismo, que cria uma ficção de racismo reverso e afirmação da branquitude como identidade racial que também pode ser discriminada, deslegitimando, minimizando ou se apoderando do lugar de quem realmente sofreu racismo.

Figura 4- Thammy Miranda irá processar Lumena do BBB21 por ofensas a Carla Diaz



Fonte: IstoÉ,2021.

³² Saiba mais em: <https://istoe.com.br/thammy-miranda-ira-processar-lumena-do-bbb21-por-ofensas-a-carla-diaz/>.

³³ Saiba mais em: <https://f5.folha.uol.com.br/televisao/bbb21/2021/02/bbb-21-deputado-acusa-lumena-de-cometer-racismo-contrapessoas-brancas.shtml>

Figura 5- Deputado acusa Lumena de cometer racismo contra pessoas brancas

10.fev.2021 às 10h11
Atualizado: 11.fev.2021 às 12h09

SÃO PAULO O deputado Anderson Moraes (PSL-RJ) apresentou uma notícia-crime contra a participante do BBB 21, Lumena, na Delegacia de Combate a Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi), nesta terça-feira (9). O pedido do político espera a abertura de um inquérito para apurar a prática de "racismo reverso" da psicóloga baiana.

No último sábado (6), após a Prova do Anjo, a sister fez críticas sobre a aparência da participante Carla Diaz, em uma conversa com Karol Conká. A psicóloga chamou a atriz de "Sem melanina", "desbotada" e "olho de boneca assassina".

Para o parlamentar, a fala da participante foi pejorativa e uma ofensa generalizada à raça branca. "Um caso claro de racismo de duas jovens negras contra pessoas brancas", disse. "Pedi para a Decradi apurar os fatos e se manifestar pela expulsão dela do programa. Se fosse o contrário, o que seria igualmente crime, já teriam se mobilizado para combater o racismo", finalizou.

1 / 32 Imagens da Lumena Aêluia

Controle sua privacidade Adot
Nosso site usa cookies para melhorar a navegação Política de privacidade - Opt-Out

PT 16:55 15/07/2021

Fonte: Folha, 2021.

Porém, no dia 08 de abril de 2021, Carla Diaz publicou um vídeo em suas redes sociais, após ser intimada por oficiais da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi) a prestar esclarecimentos sobre seu caso como vítima de preconceito:

Acho importante afirmar aqui que racismo reverso não existe! Por favor, vamos ler, vamos nos informar, a internet está aí para isso. O programa debateu racismo a semana toda. Estou muito chateada com essa situação, ainda mais porque isso tudo começou quando eu ainda estava na casa. Usaram meu nome sem meu conhecimento para me colocar nessa situação (DIAZ,2021, on line).

Figura 6- Carla Diaz diz que racismo reverso não existe e critica inquérito sobre preconceito

BBB: Carla Diaz diz que 'racismo reverso' não existe e critica inquérito sobre preconceito

Carla Diaz ficou indignada por ter sido colocada em situação de vítima em caso de racismo reverso, que não existe

A atriz publicou um vídeo no Instagram deixando claro que o racismo contra pessoas brancas não existe e que a sister não foi vítima de injúria racial durante o programa.

~ Ana Maria mostra desconhecimento total sobre racismo ao criticar postura de Lumena no 'BBB'

"Vim falar de uma coisa muito chata, mas que queria que vocês soubessem por mim, justamente pra não ter fake news ou distorção. Essa semana, fui surpreendida por um policial da Delegacia de Crimes Raciais. Sim, bateram na minha porta. Levei um susto, óbvio, porque alguém pediu pra delegacia instaurar um inquérito e vou ter que prestar esclarecimento sobre um procedimento de preconceito racial, como se eu fosse a vítima", desabafou Carla Diaz.

"Acho importante afirmar aqui que racismo reverso não existe! Por favor, vamos ler, vamos nos informar, a internet está aí pra isso. O programa debateu racismo a semana toda. Estou muito chateada com essa situação, ainda mais porque isso tudo começou quando eu ainda estava na casa. Usaram meu nome sem meu conhecimento pra me colocar nessa situação", completou.

Fonte: Hypeness, 2021.

Apesar da declaração sensata de Carla Diaz³⁴, que pode ter causado uma pequena ruptura no *pacto narcísico* provocado por Thammy Miranda e Anderson Moraes, este caso ganhou ampla repercussão nas mídias, atuando como elemento para afirmar a branquitude enquanto raça, porém, colocando a branquitude como suscetível a ser vítima e ao sofrimento. Kilomba (2019) analisa, em termos psicanalíticos, que este tipo de discurso favorece os sentimentos positivos da branquitude em relação a si mesma e com a sociedade, “o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano” (KILOMBA, 2019, p.34).

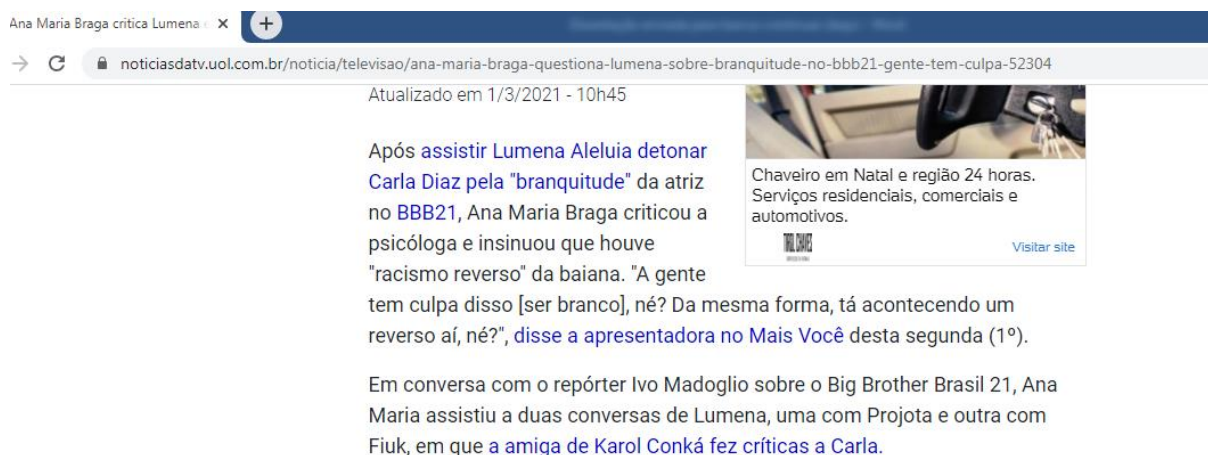
Ainda sobre o mesmo caso, trago outro caso que evidencia o papel importante da mídia e da imprensa em geral, na produção e reprodução do branco-discurso, por abrangerem a estrutura do poder e compartilharem do *consenso étnico*³⁵ (VAN DIJK, 2015). No programa matinal de variedades *Mais Você*, exibido dia 01 de março de 2021, pela emissora Rede Globo, a apresentadora branca Ana Maria Braga, afirma que há “racismo reverso” e em outros momentos diz “preconceito reverso” de negros (as) contra brancos (as), e refere-se à mesma situação ocorrida no programa de reality show Big Brother Brasil 2021 (BBB21). Segundo Ana Maria, Lumena Aleluia, fazia um “preconceito reverso” com Carla Diaz, outra participante. Contudo, no dia 02 de março de 2021, a apresentadora Ana Maria Braga começou seu programa com um pedido de desculpas, com a seguinte fala:

Muitos ativistas e pensadores da atualidade criticam o discurso do preconceito contra brancos, reforçando que a definição de racismo não se limita à cor da pele. Para esses estudiosos, racismo é um sistema de opressão e, para haver racismo, deve haver relações de poder. Negros não possuem poder institucional para serem racistas contra brancos (BRAGA, 2021, on line).

³⁴ Saiba mais em: <https://www.hypeness.com.br/2021/04/bbb-carla-diaz-diz-que-racismo-reverso-nao-existe-e-critica-inquerito-sobre-preconceito/>

³⁵ Segundo Van Dijk (2015 p.47): “[...] podem ser generalizados para preconceitos socialmente partilhados, os quais, por sua vez, representam o nível ideológico do racismo. Assim, através dessas cognições sociais, os discursos podem contribuir para a reprodução do racismo na sociedade. Estruturas e estratégias de notícias manipulam a construção de modelos dos leitores e indiretamente fabricam o consenso étnico”.

Figura 7- Ana Maria questiona Lumena sobre branquitude



Fonte: Uol, 2021.

Já no dia 03 de março de 2021, com a saída da integrante Lumena Aleluia do BB21, Ana Maria Braga a recebe para uma entrevista em seu programa *Mais Você*, trazendo a discussão do que é branquitude, contando com o auxílio de Luana Génot, mulher negra, fundadora do Instituto Identidades do Brasil. Ao assistir estes três episódios, em que branquitude foi afirmada como sinônimo de brancura; o “racismo reverso” foi citado e depois cancelado em rede nacional por Ana Maria Braga; o início de diálogo entre Lumena, Ana Maria, com a ajuda de Luana Génot para explicar os conceitos; fica evidenciada a urgência de colocarmos a branquitude e seus desdobramentos em discussão.

Figura 8- Ana Maria pede desculpas por apontar racismo reverso no BBB 21

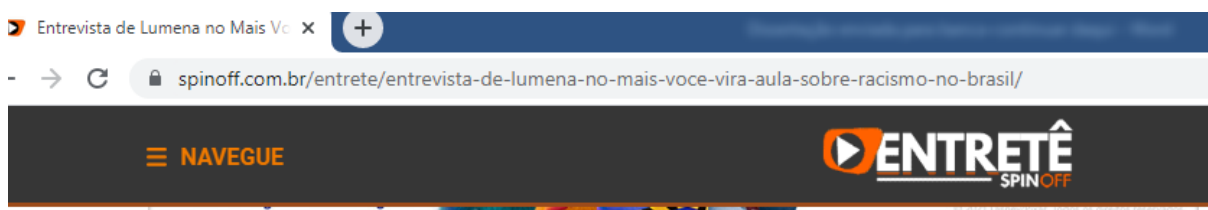


Fonte: Estadão, 2021.

Sendo assim, reflito que o mito do “racismo reverso”, no entanto, não pode ser compreendido fora do processo de construção e performatividade discursiva do

racismo, pois “cada racismo só pode ser compreendido a partir de sua própria história” (GUIMARÃES, 1998, p.12). Neste caso, a branquitude é afirmada pela apresentadora, porém, até mesmo quando pede desculpas, Ana Maria Braga, não opina sobre o conceito de branquitude e nem tenta explicá-lo aos (às) telespectadores (as), pede para que Lumena e Luana falem sobre o assunto. Aqui a branquitude tem sua afirmação, entretanto, esse posicionamento de Ana Maria Braga, evidencia a posição confortável que a branquitude ocupa em nosso país: o estranhamento em reconhecer seus privilégios, mas não a supremacia branca, e o poder em escolher não falar sobre isso, fazer com que pessoas negras falem por ela. A afirmação da branquitude, neste caso, é algo forçado, em que as pessoas brancas são obrigadas a olhar para ela porquê estão sendo pressionadas, mas, ao mesmo tempo, sem pudor algum, sutilmente, aludem que este ainda é um problema somente dos (as) negros (as).

Figura 9- Entrevista de Lumena no Mais Você vira aula sobre racismo no Brasil



Aproveitando a presença de **Lumena** no programa Mais Você desta quarta-feira (3), a apresentadora **Ana Maria Braga** voltou a pedir desculpas ao público sobre ter citado a existência de “racismo reverso” e **iniciou um debate sobre “branquitude”**.

Para falar sobre o assunto, **Ana chamou a especialista Luana Genot**. Através de vídeos, a estudiosa **comentou sobre o problema social, que, inclusive, atinge significativamente o entretenimento brasileiro**.

Fonte: Spinoff, 2021.

Ana Maria Braga, mulher branca e apresentadora de um programa em horário nobre, que alcança milhões de pessoas todos os dias, assim como outras mulheres brancas apresentadoras, contribui para a manutenção de vantagens que a branquitude adquiriu também nos meios de comunicação.

Outro fato ³⁶que pode exemplificar este tipo de branco-discurso ocorreu em 24 de março de 2021 durante uma reunião no Senado brasileiro. A sessão era para ouvir o ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, acerca da obtenção de vacinas contra o Covid-19. Enquanto o presidente do Senado, Rodrigo Pacheco, do Partido Democratas falava, Filipe Martins, um homem branco, assessor especial para assuntos internacionais da presidência, e amigo dos filhos de Jair Bolsonaro, que estava sentado atrás do ministro, fez um gesto com a mão direita e chegou a repetir o sinal. O gesto foi entendido por boa parte dos políticos que participavam da sessão, que se pronunciaram no mesmo momento, pedindo a saída de Filipe da reunião.

Figura 10-Polícia Legislativa vai investigar gesto de assessor da Presidência em sessão no Senado



Fonte: G1,2021.

O gesto trata-se de uma representação de quem defende a supremacia branca. São três dedos que remetem à letra W, de White- branco em inglês, e um círculo que forma a letra P, que representa a palavra Power-poder em inglês. Ou seja, o símbolo

³⁶ Saiba mais em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/03/25/policia-legislativa-vai-investigar-gesto-de-assessor-da-presidencia-em-sessao-no-senado.ghtr>

quer dizer: poder branco. O coordenador do curso de Relações Internacionais da USP, Felipe Loureiro, explica que:

Nos últimos anos, o gesto vem sendo utilizado reiteradamente por grupos supremacistas brancos para, exatamente, dar essa ideia de poder branco, de supremacia branca. A gente está falando de um tipo de política codificada, numa tradução em inglês, apito de cachorro, o 'dog whistle', ou seja, a ideia de que você faz um gesto que é só compreendido por aqueles que entendem o gesto e isso permite depois que você garanta um mínimo de negação plausível, dizendo que você, na verdade, não fez aquilo que as pessoas estão acusando. Mas não há dúvida que o gesto tem referência direta com supremacia racial e é algo absolutamente lamentável que tenha ocorrido durante uma sessão do Senado, enquanto o presidente do Senado falava (LOUREIRO,2021, on line).

Em maio de 2021, a Polícia Legislativa concluiu que o assessor especial Filipe Martins, cometeu crime resultante de preconceito ou "raça de cor" durante uma audiência no Senado. Após a repercussão do gesto, Martins afirmou que estava ajeitando a lapela do terno. Até o momento, o Ministério Público deve enviar o caso para a Polícia Federal e depois vai decidir se pede mais investigações, se já há elementos para denunciar o assessor ou se arquiva o processo. Segundo o professor de História Contemporânea da Universidade Federal de Juíz de Fora (UFJF), Odilon Caldeira Neto, este símbolo passou por um processo de reconfiguração pelos grupos de extrema-direita: "Em fóruns on-line de direita o significado deste gesto representa adesão às ideias racistas de determinados grupos, e tem objetivo de comunicação entre membros para mostrar apoio" (NETO,2021, on line).

Uma manifestação hedionda como essa, em uma sessão que discutia o trabalho de aquisição de vacinas contra o Covid-19, de total afirmação da supremacia branca, só é possível pois externaliza e comunica o branco-discurso da imagem que a sociedade branca, heterossexual e patriarcal tem de si. Demonstra um sinal de união, mais um exemplo de como o *pacto narcísico* vai sendo renovado e perpetuado no Brasil, visto que o Palácio do Planalto chegou a considerar a exoneração do assessor, mas segundo alguns sites de notícias como o G1³⁷, concluíram que isto não ocorreu, pois Filipe Martins, é amigo dos filhos do presidente. Filipe Martins continua exercendo seu cargo, assim dizendo: brancos (as) legitimam brancos (as).

Terceira estrutura a ser apresentada, a negação do racismo, é uma das características do racismo brasileiro, visto que "a maior expressão de preconceito

³⁷ Saiba mais em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/05/05/policia-legislativa-diz-que-filipe-martins-cometeu-crime-de-preconceito-ao-fazer-gesto-no-senado.ghtml>

racial consiste, precisamente, na negação deste preconceito” (VAN DUNEM, 2021, on line). De acordo com Almeida (2018), a negação é essencial para a perpetuação do racismo, pois negando-o ele é incorporado e reproduzido nos discursos como algo “normal”. “Não sendo o racismo reconhecido, é como se o problema não existisse e nenhuma mudança fosse necessária. A tomada de consciência, portanto, é um ponto de partida fundamental” (ALMEIDA, online, 2020). Para Kilomba (2019), a negação do racismo é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial. Kilomba (2019) também coloca que é muito comum, principalmente em centros acadêmicos, as pessoas dizerem que seu trabalho acerca do racismo cotidiano é “muito interessante, porém não muito científico” (KILOMBA, 2019, p. 51). Para a autora, este branco-discurso acontece como um mecanismo que tenta silenciar e negar as vozes de intelectuais negros (as) que estudam e pesquisam o racismo, assim “permite que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma” (KILOMBA, 2019, p.51-52).

A obra *Casa-grande e senzala* de Gilberto Freyre, de 1933, contribuiu para a construção de uma política de ideologia de “igualdade racial” como estrutura da identidade da sociedade brasileira, negando o racismo e foi a grande responsável pela cristalização do mito da democracia racial no Brasil (ORTIZ, 1994) (MUNANGA, 1999) (JUNIOR, 2013). A ideia de negação do racismo está explícita nas conclusões de Gilberto Freyre, que Ortiz (1994, p. 41) cita como: “somos uma democracia porque a mistura gerou um povo sem barreira, sem preconceito”. Atualmente esta conclusão é duramente criticada em função da nossa realidade:

Na literatura universitária brasileira podemos elencar pelo menos quatro grandes críticos do livro *Casa Grande e Senzala*. Certamente existem vários outros, estou apenas retomando os que considero os mais conhecidos. Ficando em apenas quatro grandes críticas podemos citar Kabengele Munanga (2006), como seu livro “Repensando a mestiçagem”; Dante Moreira Leite (1969) com “O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia”; Carlos Guilherme Mota (2008), “Ideologia da cultura brasileira”; e, ainda, o laborioso trabalho recente “Tempos de Casa-Grande (1930-1940)” de Silvia Cortez Silva (2010), que faz uma crítica importante ressaltando também os problemas do antissemitismo e outros racismos contidos na produção Freyreana (JUNIOR, 2013, p.93).

Mais adiante explanarei sobre a ideia de democracia racial, ou *harmonia dos opostos*, que a obra de Gilberto Freyre contribuiu na profusão, mas, por enquanto

ficarei na negação do racismo que sua obra também ajudou a difundir nos discursos. Munanga (1999) é um dos principais teóricos a contrapor as ideias de Freyre (1993), porém, admite que a única contribuição da obra *Casa Grande e Senzala* foi ter mostrado que “índios, negros, e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira; influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo” (MUNANGA, 1999, p.79). Entretanto, para Henrique Cunha Junior, professor titular da Universidade Federal do Ceará, em seu artigo *Críticas ao pensamento das senzalas e casa grande*, Freyre (1933) com o livro *Casa Grande e Senzala*, “não representou nenhum impacto positivo sobre a vida da população negra. Apenas reforçou e formou de forma renovada vários conceitos racistas sobre a inferioridade civilizatória da população negra” (JUNIOR, 2013, p.88).

Freyre (1933) narra a história das amas negras (“escravas domésticas”), em um discurso afetuoso, enfatizando a contribuição dessas mulheres para a construção cultural brasileira, de certa forma, para comprovar a “harmonia inter-racial” nos tempos de escravidão, criando o mito da mãe-preta. Nesse sentido, a relação entre a ama negra e o (a) filho (a) branco (a) de criação configura-se como símbolo privilegiado da confraternização inter-racial brasileira:

A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles. Daí esse português de menino que no norte do Brasil, principalmente, é uma das falas mais doces deste mundo. Sem rr nem as sílabas finais moles; palavras que só faltam desmanchar-se na boca da gente. A linguagem infantil brasileira, e mesmo a portuguesa, tem um sabor quase africano: cacá, pipi, bumbum, tentem, neném, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, cocô, dindinho, bimbinha. Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança; do escravo preto junto ao filho do senhor branco. Os nomes próprios foram dos que mais se amaciaram, perdendo a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos. As Antônias ficaram Dondons, Toninhas, Totonhas; as Teresas, Tetés; os Manuéis, Nezinhas, Mandus, Manes; os Franciscos, Chico, Chiquinho, Chico; os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos. Isto sem falarmos das laias, dos loiôs, das Sinhás, dos Manus, Calus, Bembens, Dedés, Marocas, Nocas, Nonocas, Gegês. E não só a língua infantil se abrandou desse jeito, mas a linguagem em geral, a fala séria, solene, da gente grande, toda ela sofreu no Brasil, ao contato do senhor com o escravo, um amolecimento de resultados às vezes delicioso para o ouvido (FREYRE, 1933, p.215).

Essa construção literária da ama preta ou mãe-preta é ambígua, já que nasceu na escravidão, logo, com violência atroz. Esse afeto que a ama preta conquista

da família senhorial, devido à convivência muito próxima ao realizar seu trabalho escravo, cria discursos como: “ela é praticamente da família”, que teriam surgido nesse momento da nossa história (SCHWARCZ,2006). Este branco-discurso surgido da relação senhor e escravo (a), com seus diminutivos como bem coloca Freyre (1933), que insinua serem afetuosos, para Sovik (2009, p.34): “no Brasil, o afeto é uma metáfora para a unidade nacional, para a maneira brasileira de lidar com a diferença interna”. Para Sovik (2009), o afeto no discurso ajuda a transpor a barreira entre a imagem do Brasil hospitaleiro, com gente feliz e samba no pé, para a realidade: a enorme desigualdade social e racial que pode ser vista em qualquer esquina de qualquer cidade deste país, e, assim, “o povo brasileiro é um povo carinhoso. Usa muito o diminutivo. Dessa maneira, na terceira pessoa, é apresentado o povo em geral ao recém-chegado estrangeiro (a)” (SOVIK,2009, p.33).

Trazendo para nossos dias atuais, de escrava doméstica à empregada doméstica, em 2015, a atriz e apresentadora branca Fernanda Lima publicou uma foto em seu Instagram, de suas duas babás negras, que são irmãs, Angela Dias e Tayane Dias, vestindo roupas coloridas e casuais. A legenda dizia: “Aqui em casa não tem essa de babá vestida de branco! Ó o grau das minas “ (LIMA, 2015, on line)³⁸. A internet ficou alvoroçada e Fernanda Lima foi acusada de racista³⁹:

O mais triste desse país não é o fato de estarem vestidas de branco ou não, é o fato de sempre vermos pelo passado escravocrata esse tipo de foto, a Sinhá branca falando ‘Olha minhas negras não vivem na senzala, são da casa’. Pode até tratar bem, mas infelizmente elas sempre serão as babás e a sinhá sempre será a boazinha tipo Princesa Isabel. Um dia, neste país, ainda vamos ver os negros no poder e não só subalternos como essa foto (INSTAGRAM, 2015, on line).

³⁸ Veja a reportagem completa: <https://f5.folha.uol.com.br/celebridades/2015/08/1664169-fernanda-lima-posta-foto-de-suas-babas-e-e-chamada-de-racista-por-atriz-negra.shtml>.

³⁹ Saiba mais em: <https://buzzfeed.com.br/post/fernanda-lima-e-chamada-de-sinha-por-postar-foto-de-babas-negras-no-instagram>

Figura 11- Fernanda Lima responde à internauta:

fernandalimaoficial
 querida, essas meninas sao filhas de uma grande amiga e nao trabalhavam. Qdo tive meus meninos liguei pra ela perguntando se elas queriam uma oportunidade de trabalho pq eu estava disposta a ensinar ja que saquei que apesar de dificil a profissao de babá pode ser muito rentavel.

fernandalimaoficial Desde entao elas convivem com nossa familia , comemos na mesma mesa, conversamos e trocamos confidencias como amigas e ainda as remunero muito bem. sem queixas nem crises por parte de ninguem. Boa tarde pra vc tb.

fernandalimaoficial To meio cansada dessas discussões e interpretações de texto alucinadas da rede.

fernandalimaoficial E tambem torço pela alternância de poder. Seria maravilhoso um presidente negro. Pelo menos concordamos em algum ponto

Fonte: G1,2021, on line.

Na resposta final de Fernanda à internauta, posso detectar alguns elementos do branco-discurso que configuram a negação do racismo, que já discuti até aqui. O branco-discurso da negação do racismo, em que ela diz: “conversamos e trocamos confidências como amigas”, me lembram brancos-discursos de frases prontas como: “mas eu não sou racista, até tenho amigos negros” ou “eu não sou racista, já até namorei um rapaz negro”, por exemplo. Em “elas convivem com a nossa família, comemos na mesma mesa, conversamos e trocamos confidências como amigas”, vejo o elemento ambíguo da afetividade, que passa a ideia de uma falsa harmonia inter-racial, que mascara um passado escravocrata, nega o racismo e insinua o “somos todos iguais”. Qual a relevância de ser colocado no comentário de que ela conversa com as pessoas que mantém uma relação profissional e faz refeições na mesma mesa? Fernanda não conversa e não faz refeições com seus colegas de trabalho na rede televisiva em que trabalha? Mas, isso não é o mínimo que se espera de uma relação interpessoal em um ambiente de trabalho? Fernanda fala a partir de seu ponto de vista, da branquitude, pois suas falas externalizam a negação do racismo, não há uma percepção e entendimento sobre como o racismo funciona no mundo e de como permeia todas as relações. Por fim, depois de saber pela reportagem que Fernanda ensinou as duas babás, que elas podem usar roupas casuais no trabalho, que convivem com sua família, inclusive comendo na mesma

mesa, até mesmo trocando confidências, descobrimos também que Fernanda as remunera bem. Mais uma vez, o branco-discurso deu a palavra final.

Angela Dias⁴⁰, uma das babás postou em seu Instagram após a repercussão da foto: “Durante o trabalho não uso roupa branca, me sinto superbem! E se tivesse que usar, qual o problema? O importante é a qualidade do meu desempenho e a confiança que depositam no meu trabalho” (DIAS, 2015, on line). Aqui chego em mais um elemento que constitui a negação do racismo no branco-discurso: a branquitude como sinônimo de bondade. A “Sinhá branca”, como a internauta chama Fernanda Lima, não só empregou as duas babás, como as trata bem e também as remunera bem (fazendo o mínimo), como vimos na resposta da própria Fernanda. hooks (2019) explica que, em um país de herança colonial, como é o caso do Brasil, as pessoas negras foram socializadas para acreditar na fantasia de que a branquitude representa a bondade. Steve Biko, líder sul-africano, assassinado pelo regime do Apartheid em 1977, em *Alma negra em pele branca*, faz uma crítica às pessoas brancas liberais, combate o mito da integração proposta pela ideologia liberal e discorre sobre esta suposta bondade branca:

O papel do branco liberal na história do negro na África do Sul, é bem curioso. A maioria das organizações negras estavam sob direção de brancos. Fiéis à sua imagem, os brancos liberais sempre sabiam o que era bom para os negros e diziam isso a eles. O mais incrível foi o fato dos negros terem acreditado neles durante muito tempo (BIKO, 1970, on line).

Biko (1970) escreve sobre a supremacia branca na África do Sul, contudo, posso contextualizar com nossa realidade, já que em sua perspectiva, esta bondade branca é uma estratégia de negação do racismo e retarda um processo radical de mudança nas relações étnico-raciais. O mito da integração a que ele se refere e combate, “baseia-se na falsa premissa de que, já que neste país é muito difícil reunir raças diferentes, então o simples fato de se conseguir essa reunião é, em si mesmo, um grande passo para a total libertação dos negros” (BIKO, 1970, on line). Para Biko (1970), a integração tinha o poder de iludir os (as) negros sul-africanos (as), pois possibilitava a fantasia de que algo estava sendo feito.

⁴⁰ Saiba mais em: <https://www.ibahia.com/nem-te-conto/detalhe/noticia/baba-sai-em-defesa-de-fernanda-lima-agradeco-pela-oportunidade-que-me-deu/>

Biko (1970) e hooks (2019) convergem no ponto em que definem “bondade branca” como pessoas brancas “bem-intencionadas”, que podem receber nomenclaturas como: liberais, esquerdistas, feministas, dentre outros, que alegam não serem racistas, mas que negam o racismo em alguns casos, podendo se auto intitular como antirracistas. Em meu convívio diário, analiso essa “bondade branca”, como um viés da branquitude, que lidera organizações com temáticas raciais, protagonizam debates antirracistas e acreditam que sabem o que é o melhor para o povo não-branco.

Analiso ainda que, há alguns casos de pessoas brancas que se engajaram na luta antirracista, em um primeiro momento levados (as) por essa bondade branca, ou porquê se relacionam afetivamente com pessoas negras, principalmente quando dessa união formam-se famílias inter-raciais. É quando conseguem perceber e admitir o racismo, pois, de certa maneira, ele também o (a) atinge, já que fere alguém que é negro (a), querido (a) e amado (a) para si. Será que este (a) branco (a) iria olhar e se dedicar à luta antirracista, se não se relacionasse afetivamente com um (a) negro (a), e/ou tivesse filhos (as) dessa relação?

Para estes (as) brancos (as) que só passaram a olhar para as questões étnico-raciais a partir do momento em que relacionaram-se com negros (as), e conseqüentemente, preocupam-se com entes (as) familiares negros (as) frutos dessas relações, e hoje, dedicam-se a olhar para sua branquitude criticamente e atuar na luta antirracista efetivamente, penso que, há que se criar uma base sólida diária, em que esta pessoa branca deve se reexaminar constantemente, avançar na sua prática individual antirracista, trabalhando para criar mudanças estruturais, e assumindo sua responsabilidade verdadeiramente nas pautas antirracistas, não em benefício próprio ou numa luta antirracista seletiva, ou seja, só ser antirracista quando o racismo atinge sua família inter-racial ou seu círculo social.

Seguindo essa tendência da “bondade branca”, na época atual surgiu na internet um termo para designar celebridades ou até mesmo pessoas comuns, brancos (as), que viajam, principalmente para o continente africano, para realizar trabalho voluntário, e publicam fotos nas redes sociais para mostrar o “voluntariado”. Como resultado, recebem vários *likes*, comentários de parabéns, e aumentam número de seguidores (as) nas redes sociais. São os *White Savior*, traduzido do inglês como o (a) “branco (a) salvador (a)”, todavia é importante frisar que nem sempre esse serviço voluntário representa algo errado. Assim, os *white savior*, são pessoas

brancas voluntariadas que carregam a crença de que africanos (as) são pessoas que precisam ser salvas ou são vistas como coitados (as), fazendo com que o (a) branco (a) tenha um papel de salvador (a). Em seus discursos, os *white savior* negam a existência de racismo, homogeneizam África com estereótipos sobre pobreza, não respeitam cultura e religiosidade, e quando desmascarados (as) acionam a “bondade branca”, para justificar que estão bem-intencionadas:

Engraçado. Os senhores de escravos também pensavam que estavam fazendo a diferença na vida dos negros. Salvando-os de seus ‘modos selvagens africanos’. A mesma bobagem, século diferente. Queria que pessoas como eles parassem de achar que pessoas como eu precisam ser salvas (THOMAS, 2018, p.134).

Em *The White Saviour Industrial Complex no The Atlantic*, Teju Cole (2012), nomeia como *Complexo Industrial do Branco Salvador* (tradução minha), e tem o mesmo significado: é usado para nomear missionários (as) e/ou voluntários (as) que viajam para países da África, Ásia e América Latina para “resgatar” ou “salvar” pessoas não-brancas da pobreza, doenças, dentre outros:

Uma música que ouvimos com muita frequência é aquela em que a África serve de pano de fundo para as fantasias brancas de conquista e heroísmo. Do projeto colonial para *Out of Africa* e *The Constant Gardener* Kony 2012, a África forneceu um espaço no qual egos brancos podem ser convenientemente projetados. É um espaço liberado no qual as regras usuais não se aplicam: Ninguém da América ou da Europa pode ir à África e se tornar um salvador divino ou, pelo menos, ter suas necessidades emocionais satisfeitas. Muitos têm feito isso sob a bandeira de “fazer a diferença”. Afirmar esta verdade óbvia e bem atestada não me torna um racista ou um Mau. Isso me denuncia como um “africano educado de classe média” e me declaro culpado da acusação (COLE, 2012, on line).

Saad (2020), pontua que a síndrome do branco salvador é uma manifestação herdada do colonialismo. Para a autora é também uma inversão de narrativa, já que pessoas brancas historicamente colonizaram, escravizaram, abusaram, roubaram e pela síndrome do branco salvador acreditam estar se “redimindo”. Cole (2018) acredita que brancos (as) bem-intencionados (as) podem ajudar pessoas não-brancas com humildade e respeito pelo arbítrio desses povos, pois muito trabalho tem sido feito pelas próprias pessoas não-brancas para melhorar o país ou lugar em que moram.

Em maio de 2020, no programa Big Brother Brasil, uma das participantes, Rafaela Kalimann, mulher branca, que segundo sites da internet é influenciadora digital e empresária, afirmou que tinha intenção de salvar a África, caso ganhasse o prêmio do programa, avaliado em R\$1,5 milhão. Nesse período a assessoria de Rafaela Kalimann publicou diversas fotos em suas redes sociais em que ela está com crianças negras africanas em missão como voluntária. O caso tomou uma proporção maior e Rafaela Kalimann foi chamada de *white savior*, inclusive por intelectuais, como foi o caso do professor nigeriano Issaka Mainassara Bano, residente no Brasil, Mestre em educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em suas redes sociais. Bano (2020) escreveu em seu Twitter:

Esperava que, em algum momento, a página da Rafa Kalimann se posicionasse contra a divulgação em massa das fotos dela com crianças africanas nas redes sociais, mas fizeram pior: divulgaram um vídeo. Então vamos lá...

Obs: Não sou contra ações voluntárias, mas como ela é feita. Como nigerino/africano, me incomoda muito ver usarem a “síndrome do branco salvador” como estratégia, nesse caso, para ganhar o #BBB2020. Não apenas eu, mas milhões de africanos que recebem, de coração aberto, turistas/ missionários/ intercambistas em suas cidades.

Sobre a “Síndrome do salvador branco”, porque devemos lutar contra?

Vou citar apenas alguns motivos:

1. Assim como a Rafa, a maioria são jovens na faixa etária de 30 anos. Muitos não possuem conhecimentos mínimo sobre os processos culturais, educacionais e antropológicos de comunidades de países africanos.
2. Levam abordagens e metodologias, eurocêntricas, enraizadas na caridade condescendente, perpetuando a imagem estereotipada de que a África é um continente de coitadinhos que precisa de ajuda. Mais ou menos aquilo que os colonizadores fizeram no passado.
3. Impedem que a “missão”, a ajuda e o trabalho desenvolvido sejam dialógicos e participativos. Os chamados “missionários” entram em cena com suas respostas e conhecimentos e deixam de incluir as vozes dos líderes, organizações e partes interessadas locais.
4. Perpetuam a pornografia da pobreza: imagens de crianças vistas em campanhas de arrecadação de fundos objetivam-nas a fim de obter uma resposta emocional para conseguir doações. Rotulam-nas como vítimas impotentes que não podem se ajudar, esperando o resgate e a salvação. Devemos parar de divulgar fotos de crianças que não sabemos seus nomes, local de nascimento, como eles vivem no dia-a-dia. Divulgar sem consentimento dos responsáveis é imoral, indecente e criminoso (BANO,2020, on line).

Em maio de 2021, Rafaela Kalimann postou novamente uma foto em que carrega nos braços um (a) bebê negro (a) ao lado de outras mulheres negras , em um

país do continente africano (mas não o identifica na postagem), parabenizando a ONG Missão África, organização não-governamental que tem por “missão transformar a realidade de crianças, jovens e adultos em Moçambique e no Brasil , por meio da educação e nutrição” (MISSÃO ÁFRICA,2021,on line) .Na legenda da foto, Kalimann coloca: “Eu me orgulho de fazer parte de algo tão sério, que transforma tantas vidas (mesmo não podendo estar lá agora) além do combate à fome, dos cuidados com a saúde, do acesso à educação, do acesso à informação nesse momento de pandemia, leva amparo, colo, suporte, esperança, palavra de Deus, leva AMOR! “ (KALIMANN, 2021, on line).

Figura 12- Instagram @rafakalimann



Fonte: Instagram, 2021.

Os discursos como os dos (as) *white savior*, que perpetuam a ideia de pobreza e miséria no continente africano, e “que precisam ouvir a palavra de Deus” foram o centro da palestra da romancista nigeriana Chimamanda Adichie, transmitida pelo TED⁴¹, *The danger of a single story*. Adichie (2009) enfatizou o perigo da história única, ou seja, quando toda a complexidade da história de um local ou pessoa é reduzida e contada pelo (a) outro (a), independente de seu contexto, criando uma unicidade

⁴¹ Organização não-partidária que exhibe uma série de conferências, geralmente na forma de palestras curtas mas intensas, realizadas na Europa, na Ásia e nas Américas, pela fundação Sapling, dos Estados Unidos.

discursiva. Ela cita o exemplo dos discursos sobre a condição miserável de extrema pobreza em África. Esses discursos criaram uma África reduzida à um país, seus povos são majoritariamente pessoas que passam fome e vivem na miséria. Desses discursos originam-se estereótipos que são disseminados através das relações de poder, pois “ mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão, pois, o poder é a capacidade de contar a história de outra pessoa, tornando-a na história definitiva dessa pessoa” (ADICHIE,2009, on line).

Para encerrar a construção da categoria branco-discurso, trago o elemento da invisibilização discursiva da branquitude, que acontece devido a toda essa longa história de naturalização dos (as) brancos (as) como sendo a norma e a superioridade. A invisibilização discursiva do branco-discurso encontra como mecanismo a valorização da mestiçagem, da meritocracia e “democracia racial” nos discursos, que remetem a uma ilusão de que as hegemonias não existem, homogeneizando e/ou minimizando as discussões:

A invisibilização do branco brasileiro no discurso público, assim como a valorização da mestiçagem, são a forma tradicional de representar as relações raciais pelas quais o Brasil é conhecido internacionalmente. Mesmo que o mito da democracia racial esteja desmascarado, sua tese central — da mistura genética da população como base de uma convivência nacional pacífica — não foi substituída por outra que leve em conta as hierarquias raciais (SOVIK, 2009, p. 15).

O branco-discurso da democracia racial funciona como estratégia sociopolítica na construção de estereótipos de pessoas negras, atuando na manutenção das relações de poder que privilegiam a branquitude. Nesse contexto de falsa democracia racial, a branquitude se consolidou numa rede de privilégios, aliada ao branco-discurso da mestiçagem e meritocracia, que opera como dispositivo de manutenção dessas vantagens e como arguição de um discurso de igualdade entre as “raças”. O discurso de democracia racial, que tem suas sementes constituintes a partir de difusão de obras como *Casa Grande e Senzala* por Freyre (1933) cunhou a representação do Brasil como um país miscigenado e de falsa igualdade racial. Segundo Munanga (1999), além de Freyre (1933), a obra *O Povo Brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*, de Darcy Ribeiro (1995) também possibilitou, por um período, a criação da ideia totalizante de uma nova identidade nacional, que traduz a

ideologia de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas.

Munanga (1999) desmonta a teoria de Darcy Ribeiro, pois não há documentos e segundo ele, o autor entra em contradição:

Se a questão colocada é concreta, a resposta dada é especulativa. Nenhuma voz dos mestiços brasileiros constitutivos da nova etnia brasileira contou algo sobre o caminho por eles percorrido até a tomada de sua consciência enquanto autênticos brasileiros. Nenhum documento que pudesse apontar na direção do autor de *O povo brasileiro*. Por outro lado, o autor entra em contradição com a afirmação de que a nova identidade resultou de opressão e repressão das identidades anteriores (MUNANGA, 1999, p.101).

Para Munanga (1999), por mais que tenhamos consciência e tentamos nos libertar do mito da democracia racial no Brasil, ele sempre está presente por causa da ambiguidade cor e classe. O povo brasileiro surgiu da copulação (e estupro) de brancos com indígenas e negras, nunca vistas como crime. Munanga (1999) refuta o pensamento de Gilberto Freyre em ver na tolerância desse intercuro sexual entre branco, negro e indígena o resultado de uma democracia racial, pois a própria expectativa de que o (a) negro (a) desapareceria ou que a população ficaria mais branca, pela mestiçagem, é um racismo. Portanto, Munanga conclui que a forma como a mestiçagem é construída nas ideias de Freyre estrutura uma ideologia que opera tanto negando o racismo como também dificultando as manifestações públicas dos protestos dos movimentos e da população negra.

Assim, indígenas e negros (as) africanos (as) resistiram, mas suas identidades foram inibidas de se manifestar. A cultura nacional “íntegra” estas resistências como símbolos da identidade nacional, porém estas deveriam obedecer a ideologia hegemônica branca e ao processo de branqueamento. Conforme Ribeiro (1995), se, de um lado, a expectativa da miscigenação brasileira é discriminatória porque espera que os negros clareiem em vez de aceitá-los tal qual são, de outro lado ela é integradora como mecanismo de miscigenação:

O preconceito de raça, de padrão anglo-saxônico, incidindo indiscriminadamente sobre cada pessoa de cor, qualquer que seja a proporção de sangue negro que detenha, conduz necessariamente ao apartamento, à segregação e violência, pela hostilidade a qualquer forma de convívio. O preconceito de cor dos brasileiros, incidindo

diferencialmente segundo o matiz da pele, tendendo a identificar como branco o mulato claro, conduz antes a uma expectativa de miscigenação. Expectativa, na verdade, discriminatória, porquanto aspirante a que os negros clareiem, em lugar de aceitá-los tal qual são, mas impulsora da integração (RIBEIRO, 1995, p.236).

De acordo com Munanga (1999), Darcy Ribeiro (1995) acredita que a ideologia da integração conduzirá à um branqueamento dos (as) negros (as), ou seja, na homogeneização da população, de supor que, por esse caminho, a população brasileira se homogeneizará cada vez mais, contrariando os estudos da genética humana. Munanga (1999) também pontua que a obra de Ribeiro (1995) contribuiu na disseminação de expressões discursivas, como por exemplo, dizer moreno (a) em vez de dizer negro (a), e assim criou-se o receio coletivo em nomear pessoas como negras. Ribeiro (1995) acrescenta um outro aspecto do branqueamento resultante não somente da miscigenação, mas sim da conjugação desta com os fatores socioeconômicos e culturais. Com efeito, todos (as) os (as) negros (as) que social e economicamente tiveram ascensão passaram a integrar os grupos de convivência brancos da mesma classe social ou mesmo nível cultural. São aqueles (as) designados (as) popularmente como *negro de alma branca*.

Na teoria do *negro de alma branca*, a suposta vantagem de ser considerado (a) como um (a) negro (a) de alma branca deveria ser desejada pelas pessoas negras, como se, apesar do “infortúnio” de ter nascido negro (a), fosse possível, para além da mestiçagem, obter alguma branquitude. Ou seja, negros (as) que conseguiram acessar níveis elevados da sociedade, “mesmo sendo negros (as)”, são considerados (as) de alma branca. Até então, discriminados (as) pelo estereótipo de não terem alma, agora não só possuem, como essa pode ser equiparada à de uma pessoa branca, o que o (a) torna tolerável para a branquitude. A alma branca na pele negra, justifica a ascensão da pessoa negra e legitima sua mobilidade e ascensão social.

Para Francisco (2017), *negro de alma branca*, é uma forma de reconhecimento racista das conquistas e qualidades pessoais, pois foge do imaginado do que se esperava para o futuro das pessoas negras no pós-abolição, causando o medo branco. O historiador brasileiro Sidney Chalhoub, em *Medo branco de almas negras: escravos libertos e republicanos na cidade do Rio*, investiga o processo significativo de negros (as) escravizados (as) e libertos (as) na constituição da cidade do Rio de Janeiro-RJ, na República. O processo do Haiti, em meados de 1800, com a rebelião

negra que resultou na tomada do poder e , em 1804, trouxe a independência do Haiti, resultou em um profundo medo branco mundial, e claro, esse medo pairava sobre o Brasil, que Chalhoub relatou sobre a branquitude do Rio de Janeiro: “ a luta dos negros pela liberdade parecia não ter fronteiras, e não é difícil imaginar a apreensão causada por notícias como estas numa cidade cuja metade da população aproximadamente era constituída por escravos e libertos durante a primeira metade do século XIX” (CHALHOUB,1996, p.6). Pessoas negras circulando livremente pela cidade e o fantasma do Haiti assombrando o cenário mundial, fez com que a branquitude se organizasse para criar mecanismos de existência, impulsionada pelo medo:

Vidas negras como as de Raimundo, Bráulio, Adolfo Mulatinho e Bernardino, com seus movimentos irreverentes e difíceis de enquadrar, destruíram vagarosamente a cidade branca que se imaginava ordenada pela escravidão. Ao mesmo tempo, o medo branco dessas almas negras já tentava engendrar a cidade-armadilha da suspeição generalizada (CHALHOUB,1996, p.13).

Sérgio Camargo, jornalista negro brasileiro, é um exemplo da teoria *negro de alma branca*. Camargo é conhecido por suas posições conservadoras, por apoiar o governo genocida e racista de Jair Bolsonaro, e por ter assumido em 2019 a presidência da Fundação Cultural Palmares, órgão brasileiro de promoção da cultura afro-brasileira. Camargo (2020) auto intitula-se como “negro de direita, anti-vitimista, inimigo do politicamente correto, negro de alma branca”, e representa a característica do governo Bolsonaro: nomear representantes governamentais contrários às pautas que os cargos têm a responsabilidade de defender. Nesse caso não seria diferente, Sérgio Camargo, como presidente da Fundação Cultural Palmares, fundada em 1988 pelo Governo Federal com o objetivo de preservar e promover o patrimônio cultural, imaterial, social, histórico e econômico do povo afro-brasileiro, já deu declarações públicas de que o Movimento Negro é uma “escória maldita”, que o racismo não existe, dentre outras declarações polêmicas.

Em maio de 2020, vários sites e jornais noticiaram o vazamento de um áudio de uma conversa de Sérgio Camargo com dois funcionários da Fundação Cultural Palmares. Segundo alguns sites de notícias⁴², neste áudio, Sérgio Camargo,

⁴² Saiba mais em: <https://oglobo.globo.com/cultura/leia-integra-das-declaracoes-em-que-sergio-camargo-da-fundacao-palmares-chama-movimento-negro-de-escoria-maldita-24462253>.
<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,presidente-da-fundacao-palmares-chama-movimento-negro-de-escoria-maldita-ouca-audio,70003322554>.

classificou o Movimento Negro como “escória maldita” que abriga “vagabundos”, e chamou Zumbi de “filho da puta que escravizava pretos”. Camargo também manifestou desprezo pela agenda do dia da Consciência Negra, se referiu à uma mãe de santo como “macumbeira” e prometeu demitir diretores (as) que não tiverem como objetivo a demissão de “esquerdistas”. Sobre a gravação, Sérgio Camargo disse à imprensa que foi feita de maneira ilegal e reiterou que a Fundação Palmares está alinhada com o Governo Federal, “sob um novo modelo de comando”.

Desde que assumiu a presidência da Fundação Palmares, Camargo ataca todo um legado de uma fundação que tem como objetivo central defender e promover pautas da cultura negra no país, insulta grosseiramente o Movimento Negro do Brasil, e barrou grande parte das políticas sociais, como por exemplo, os processos de titulação dos quilombos, que foram suspensos. O processo de dar posse da terra aos descendentes de quilombolas tem início com o reconhecimento feito pela Fundação e depois segue para o processo legal conduzido pelo Incra. Quero deixar aqui registrado, que o governo Bolsonaro, parou o processo de titulação.

Cabe ressaltar que no dia 20 de novembro de 2020, dia da Consciência Negra⁴³ no Brasil, líderes de inúmeras instituições ligadas ao Movimento Negro do Brasil foram ao Ministério Público contra Sérgio Camargo, e entregaram um documento de representação por improbidade administrativa à Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. No documento, os (as) relatores assinalam que Camargo “vem desafiando os limites da ordem jurídica e o real compromisso do Estado Brasileiro com a promoção da igualdade racial”. Para Marivaldo Pereira, advogado e militante do Movimento Negro que articulou a representação, Camargo sabota a Fundação Palmares:

O que ocorre na Palmares é uma verdadeira sabotagem! Sérgio Camargo está para a Fundação como Ricardo Salles está para o meio ambiente. Ambos foram nomeados para destruir tudo aquilo que conquistamos nas respectivas áreas desde a Constituição de 1988. No lugar de enfrentar o racismo estrutural, o presidente da Palmares

⁴³ No Brasil, a cada ano, é celebrado no dia 20 de novembro o Dia da Consciência Negra. A data foi escolhida em menção ao dia da morte de um dos maiores líderes antiescravagistas: Zumbi dos Palmares. O objetivo é trazer como reflexão a importância do povo e da cultura africana na construção do nosso país. O preconceito ainda existe, e uma das formas de combatê-lo é discutindo e expondo as mazelas enraizadas no dia a dia da sociedade brasileira. Último líder de um dos maiores quilombos do Brasil, o de Palmares, Zumbi enfrentou as investidas da Coroa portuguesa em defesa dos escravos que fugiam do trabalho desumano e das torturas vigentes nas fazendas da época (GELEDES, 2021, on line).

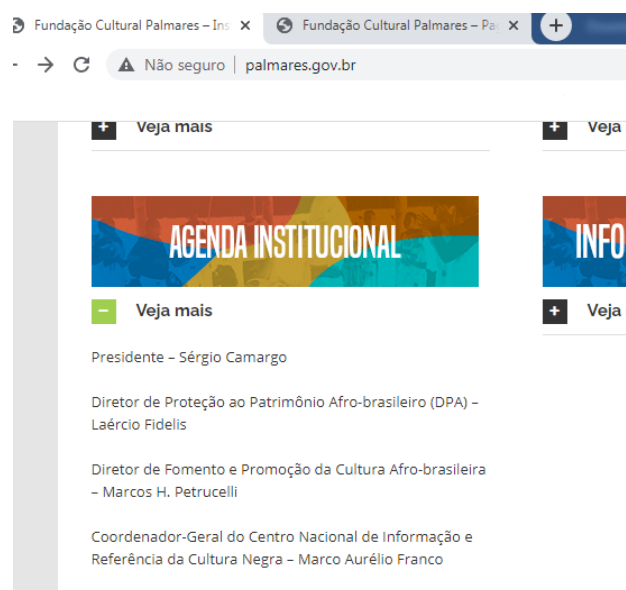
reforça a discriminação do nosso povo e tenta apagar nossa história de luta (PEREIRA, 2020, on line).

Recentemente, em 02 de junho de 2021, Sérgio Camargo anunciou em suas redes sociais mais um ataque à Fundação Cultural Palmares: mudará o logotipo da fundação, uma figura que representa o machado, símbolo do orixá Xangô, que faz referência às religiões de matriz africana. Na rede social Twitter, Camargo escreveu que “o símbolo de um orixá do Candomblé não pode continuar sendo usado em um país de estado laico” (CAMARGO, 2021, on line). Entretanto, no site da Fundação Cultural Palmares, no dia 02 de junho de 2021, na seção Agenda da Presidência, constava que:

Sérgio Camargo, recebeu a visita do Pastor Raul José Ferreira Junior, presidente do Instituto Negros do Brasil e Assessor de Comunicação da Frente Parlamentar Evangélica. O Religioso, apresentou o projeto “Brasil Sou Eu”, que tem como objetivo valorizar o mérito, o estudo, a capacitação profissional, visando trabalhar referências negras de sucesso e sobretudo difundir a imagem do negro vencedor (FUNDAÇÃO PALMARES, 2021, on line).

Receber líderes religiosos evangélicos (as) com propostas como o projeto “Brasil Sou Eu”, um evento digno de ser anunciado como compromisso oficial na agenda da presidência, explicita que este “estado laico” a que Camargo se refere é seletivo, atende aos seus próprios interesses e se integra à política do governo federal. O projeto “Brasil Sou Eu”, criado pelos (as) evangélicos (as) e apoiado por Camargo, tem como fundamento a ideia de meritocracia, que valoriza o esforço individual e quer contribuir para disseminar uma imagem do (a) negro (a) como vencedor (a) por seus próprios méritos, visto que Camargo já deu várias declarações dizendo que é antivitimismo. Entretanto, um fato curioso aconteceu. Quando voltei ao site da Fundação Palmares, em 28 de junho de 2021, onde estava noticiado o encontro de Camargo com o Pastor Raul para apresentar a proposta do projeto “Brasil Sou Eu”, não foi possível encontrar a página com a notícia citada acima. A aba Agenda da Presidência não existe mais, e em seu lugar temos a Agenda Institucional:

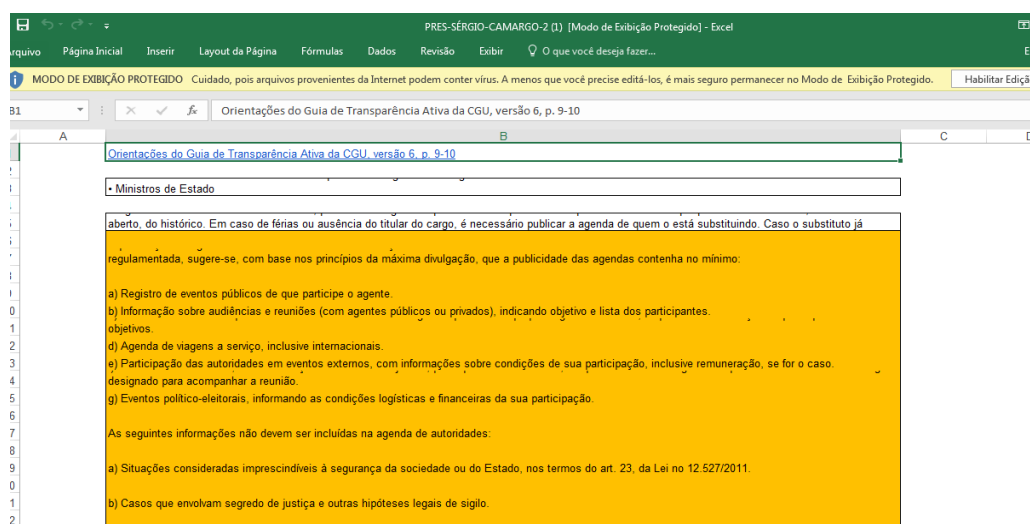
Figura 13- Agenda Institucional da Fundação Palmares



Fonte: Fundação Palmares, 2021.

Ao clicar em Presidente-Sérgio Camargo, aparece uma tela para *download*⁴⁴ de planilhas em Excel de “janeiro a junho de 2021” e “março a dezembro de 2020”. Ao clicar em “março a dezembro de 2020”, já que a reunião com o pastor Raul aconteceu dia 10 de julho de 2020, faz-se download para um documento em Excel, que contém apenas estas informações:

Figura 14- Agenda de Sérgio Camargo- março a dezembro de 2020.



Fonte: Fundação Palmares, 2021.

⁴⁴ Download, do inglês, significa baixar em português.

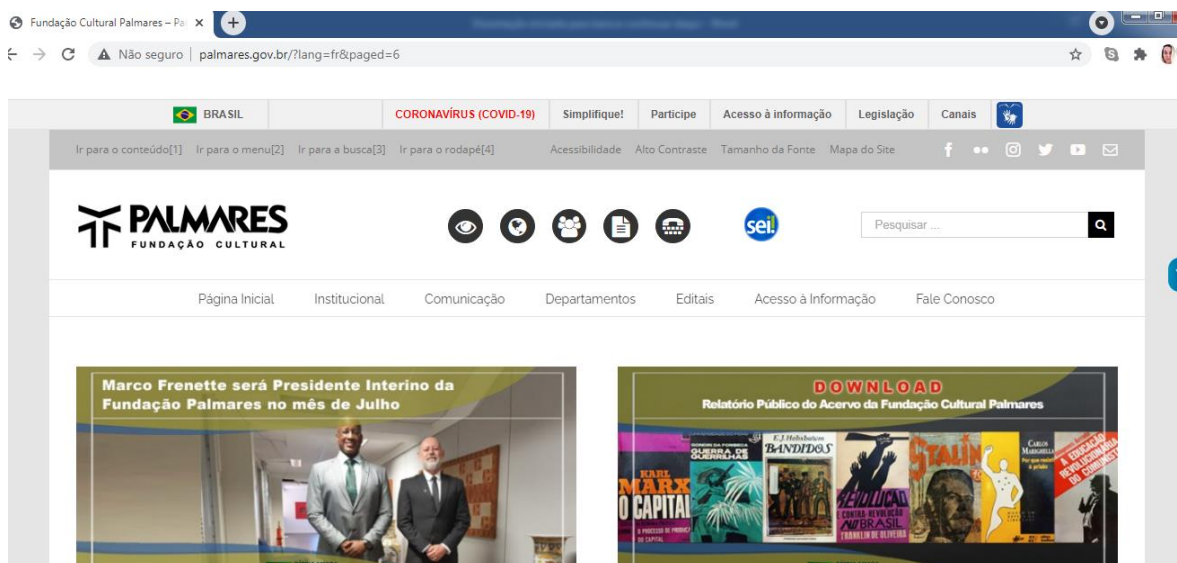
Ao digitar no Google a citação da notícia do encontro de Camargo com Pastor Raul, retirada do site na íntegra, sou direcionada para a página principal do site da Fundação Palmares, sob o seguinte endereço eletrônico <<http://www.palmares.gov.br/?lang=fr&paged=6>>, que não abre a notícia:

Figura 15- Busca pela citação direta colhida do site no dia 02 de junho de 2021



Fonte: Google, 2021.

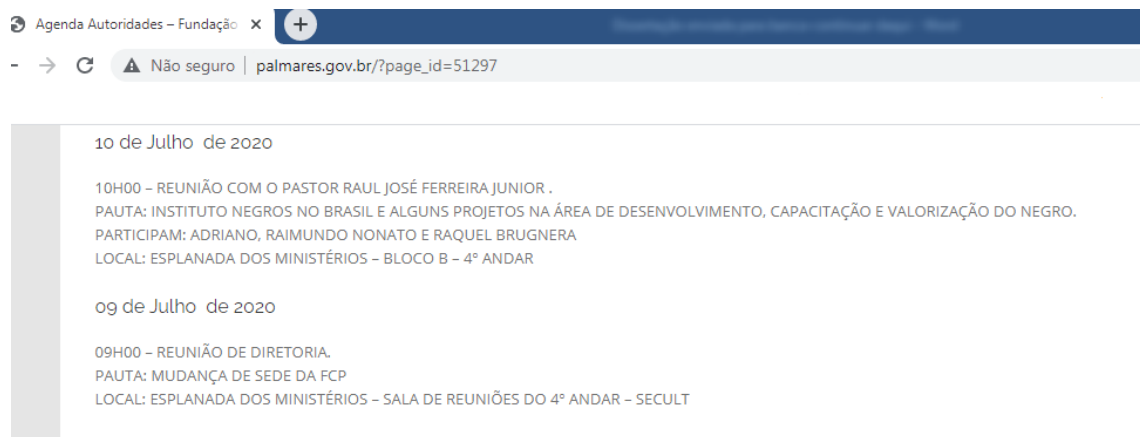
Figura 16- Página da notícia não abre, redireciona para a página principal do site



Fonte: Fundação Palmares, 2021

Cliquei na aba Notícias e abri a página dos compromissos de julho de 2020. Consta a reunião com o Pastor, porém a proposta do projeto “Brasil Sou Eu” não é mais citada:

Figura 17- Foto da página da agenda de Sérgio Camargo



Fonte: Site da Fundação Palmares, 2021.

Buscando no Google por “Brasil Sou Eu”, encontrei apenas a página de notícias do site da Fundação Palmares, mas que, como já pude mostrar, não é mais encontrada, direciona para a página principal do site. Achei de extrema importância colocar estes *prints* com detalhes aqui, para que sirva como exemplo sobre a utilização das mídias como ferramentas para regulação da sociedade de acordo com interesses políticos e econômicos, e como se “constrói consensos, educa percepções, produz ‘realidades’ parciais apresentadas como a totalidade do mundo, mente, distorce os fatos, falsifica, mistifica, omite[...].” (ABRAMO, 2003, p.8).

A meritocracia, ideia muito difundida pelo presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo (2020), de que todo indivíduo é capaz de prosperar somente com seus esforços e suas capacidades, fortalece a perpetuação dos privilégios adquiridos pela branquitude. Na verdade, essa conquista para a branquitude é vista de forma individual e o fato de pertencerem à um grupo com vantagens estruturais é camuflada ou muitas vezes desconhecida para as pessoas brancas, que não conseguem perceber e/ou admitir este lugar de privilégio e não de mérito. Em consequência, o branco-discurso sobre a meritocracia contribui para que as desigualdades sociais e raciais, a pobreza e o desemprego, por exemplo, sejam compreendidas como falta de mérito das pessoas, ou seja, não se esforçam o suficiente para saírem destas situações. Este mecanismo cria uma falsa ideia de inexistência de racismo e reforça

o mito da democracia racial no Brasil, visto que nessa perspectiva utópica, a privação aos acessos econômicos, culturais e ao capital, e as condições sociais em que vivem são responsabilidades das pessoas, que não tiveram competência e mérito suficiente para alcançar.

Para concluir, deste modo, a persistência das vantagens advindas da conjuntura colonial, perpassa constantemente pela atualização das hierarquias raciais, e permite que a branquitude mantenha sua posição normativa, criando uma falsa invisibilidade, mas facilmente visível para as pessoas não-brancas:

Em sociedade de supremacia branca, pessoas brancas podem imaginar que são invisíveis para pessoas negras desde que o poder que elas historicamente afirmaram em relação aos negros lhes concedeu o direito de controlar seu olhar. Tão fantástico quanto isso possa parecer, pessoas brancas racistas imaginam facilmente que pessoas negras não podem vê-las na medida em que elas não desejam ser vistas por negros (hooks, 1999, p.168).

Importante que eu aponte aqui, que o branco-discurso também pode apresentar outros elementos ou esferas analíticas, além da questão racial: a associação de determinados significados que pairam sobre a identidade de determinados sujeitos, que são expressos por meio dos discursos, consciente ou inconscientemente, ou seja, símbolos e signos para significar ou representar algo. Os sujeitos possuem classe social, raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, regionalidade, que atravessam o processo identitário e as representações culturais e simbólicas, ainda que provisórias e instáveis, fazendo com que as análises se ampliem, podendo tornar-se, muitas vezes, complexas. É o caso do branco-discurso relacionado à criação e difusão de estereótipos considerados como discursos xenofóbicos.

Xenofobia trata-se do preconceito discriminatório ao (a) outro (a) estrangeiro (a), podendo ser de outra cidade, de outra região, de outro país e de outra cultura. No caso do Brasil, a xenofobia pode conter um racismo implícito, pois a origem de uma pessoa pode representar uma determinada raça/etnia, devido à política imigrantista, que ocorreu entre meados do século XIX e a primeira metade do século XX. Portugueses, italianos, espanhóis, japoneses e alemães constituíram os principais fluxos em termos quantitativos, segundo Kosminsky (2019, on line):

Até a primeira metade do século 19, muitos vinham atraídos por terras oferecidas pelo governo brasileiro, principalmente para ocupar o sul do país. A partir de 1870, a coisa mudou. Nessa época, o principal

produto de exportação do Brasil era o café, e sua produção baseada no uso da mão-de-obra escrava estava em crise — o tráfico de escravos já havia sido suspenso e a abolição total da escravidão viria em 1888. A saída encontrada pelo governo e pelos grandes fazendeiros para substituir os trabalhadores libertos foi incentivar a vinda de mão-de-obra de fora do país. No século 20, essa política de apoio à imigração passaria por altos e baixos. Em 1902, por exemplo, uma crise na indústria cafeeira levou à redução dos incentivos aos estrangeiros. Após a Primeira Guerra (1914-1918), porém, o fluxo migratório voltaria a crescer, dessa vez impulsionado também por trabalhadores de outras nacionalidades, como poloneses, judeus e russos. O período posterior à Segunda Guerra (1939-1945) seria marcado pela chegada de outro tipo de estrangeiro: os refugiados de países afetados pelo conflito, como chineses, que se deslocavam com a ajuda de organismos internacionais. A partir de 1960, outros povos, como bolivianos e coreanos, passaram a desembarcar aqui, mas o ritmo migratório para o Brasil já era bem menor e diminuiria ainda mais nas décadas seguintes.

Com essa concentração de imigrantes, principalmente, no sul e sudeste, criou-se um país com maior predominância de brancos (as) nestas regiões. Atualmente, denominamos como xenofobia ataques discriminatórios que são iniciados em sua maioria por pessoas provenientes do sul e sudeste contra as pessoas que residem no norte e nordeste do Brasil, relacionada, em alguns casos com racismo. Para Amorelli (2020), xenofobia e racismo estão intrinsicamente ligados:

No entanto, uma marca profunda da xenofobia brasileira é a seleção dos migrantes cultural e etnicamente rejeitados. Enquanto há uma boa recepção de judeus, orientais e europeus, as populações indígenas nativas de outros países, as populações negras e os muçulmanos são rejeitados. Essa marca é mais uma evidência da aliança estreita entre racismo e xenofobia (AMORELLI, 2020, on line).

No dia 11 de julho de 2021, a estudante de arquitetura e urbanismo, Pamella Holanda, mulher branca, divulgou em seu Instagram uma sequência de vídeos em que sofre agressões físicas do ex-marido, Iverson de Souza Araújo, homem branco conhecido como DJ Ivis. Nascido em Santa Rita, Paraíba, e radicado no Ceará, Iverson é produtor musical, compositor e ficou conhecido pelas parcerias musicais, e em 2021 chegou a ficar em primeiro lugar nas músicas mais tocadas no streaming de música Spotify.

Segundo alguns sites de notícias⁴⁵, Pamella dirigiu-se a uma delegacia de polícia no dia 03 de julho de 2021, para prestar queixa da violência ocorrida no dia 01 de julho, porém, sentindo-se mal pela espera em ser atendida, desistiu e não fez boletim de ocorrência. Em nota, a Polícia Civil do Estado do Ceará informou que instaurou um inquérito para investigar o crime de lesão corporal no âmbito violência doméstica contra Iverson. O argumento é de que Pamella sofreu as agressões no dia 01 de julho, mas só expôs dois dias depois, portanto o criminoso Iverson não foi pego em flagrante, e por isso ainda não está preso.

O caso teve uma ampla repercussão na mídia, muitos (as) famosos (as) manifestaram-se e declararam apoio a Pamella e também indignação por Iverson ainda estar em liberdade, mesmo os vídeos comprovando as agressões. Uma declaração pública, em especial, mereceu atenção e gerou ainda mais revolta nas pessoas, pois trouxe o fenômeno da xenofobia à tona. Em 12 de julho de 2021, após a denúncia de Pamella contra o ex-marido Iverson, que continua em liberdade até o presente momento, Antonia Fontenelle ⁴⁶, mulher branca, atriz e apresentadora brasileira, publicou em seu Instagram, um vídeo sobre sua indignação em relação ao fato de Iverson ainda estar em liberdade, com a seguinte fala: "Esses 'paraíbas' fazem um pouquinho de sucesso e acham que pode tudo. Amanhã vou contatar as autoridades do Ceará para entender porque esse cretino não foi preso" (FONTENELLE, 2021, on line). Diversas personalidades paraibanas manifestaram repúdio à esta fala de Antonia, acusando-a de xenofobia, visto que ela usou o termo "paraíba" de forma pejorativa, relacionando como algo ruim e criminoso.

Antonia foi mais uma vez às suas redes sociais e publicou um novo vídeo, tentando explicar o motivo do uso da palavra "paraíba" de maneira pejorativa, no qual declarou:

Esse bando de desocupado aí da máfia digital que não tem nada o que fazer. Se juntaram agora para me acusar de xenofobia. De novo? Não cola! Já tentaram me acusar de xenofobia. (...) Por que eu falei esses 'paraíba' (sic), quando começam a ganhar um pouquinho de dinheiro acham que podem tudo. Paraíba eu me refiro a quem faz paraibada, pode ser ele sulista, pode ser ele nordestino, pode ser ele o que for. Se fizer paraibada, é uma força de expressão (FONTENELLE, 2021, on line).

⁴⁵ Leia mais em: <https://www.correiopovo.com.br/arteagenda/pol%C3%ADcia-abre-inqu%C3%A9rito-contra-dj-ivis-e-explica-por-que-ele-n%C3%A3o-foi-preso-1.653856>

⁴⁶ Leia mais em: <https://www.clickpb.com.br/paraiba/artistas-paraibanos-repudiam-antonia-fontenelle-por-fala-xenofobica-ao-criticar-dj-ivis-310311.html>

Diversos (as) artistas paraibanos (as) repudiaram as declarações de Antonia usando o termo “paraíba”, “paraibada”, afirmando que se trata de xenofobia e que o uso da palavra paraíba, com este significado, não existe. Não é uma força de expressão. O ator paraibano Thardelly Lima publicou um vídeo em seu Instagram e questionou: "De onde foi que ela tirou que uma pessoa que comete qualquer burrice, estabanada, crime, ou qualquer coisa, tem o direito de ser chamada de paraibada?" (LIMA,2021, on line).

Figura 18- Reportagem sobre a repercussão da fala de Antonia Fontenelle

clickpb.com.br/paraiba/artistas-paraibanos-repudiam-antonia-fontenelle-por-fala-xenofobica-ao-criticar-dj-ivis-310311.html



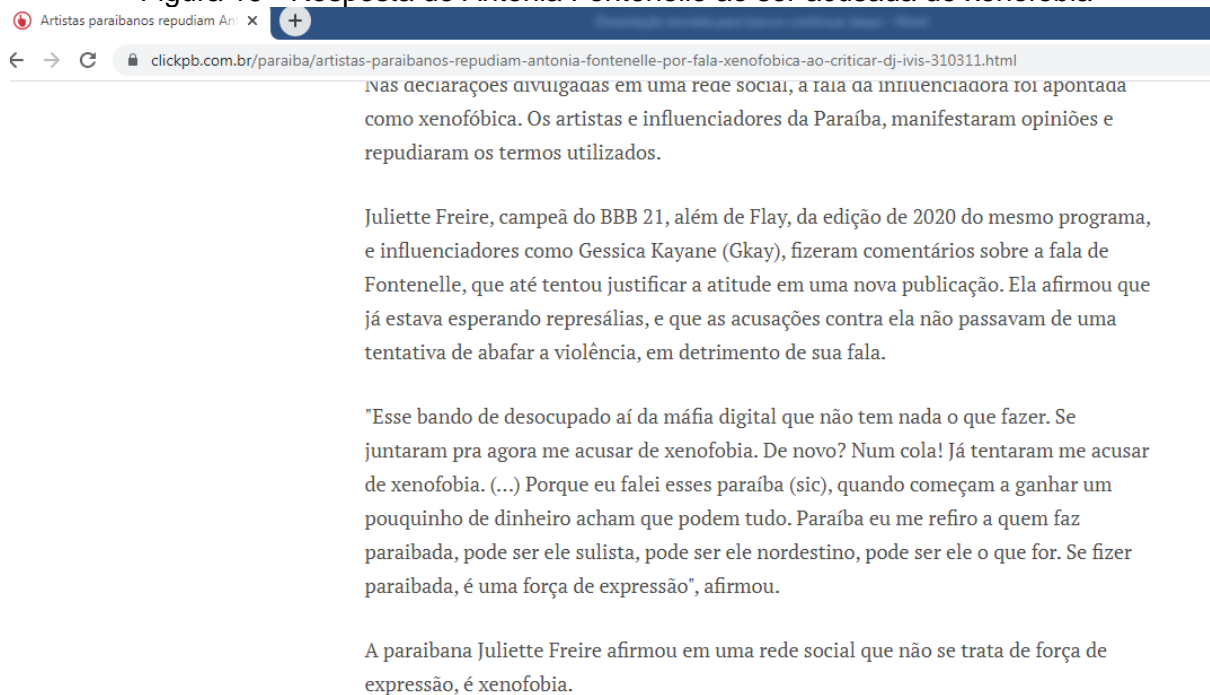
Gkay se posicionou contra as falas da atriz (Foto: Reprodução)

Artistas paraibanos repudiaram as declarações divulgadas por Antônia Fontenelle, após a atriz se posicionar contra o DJ Ivis, que teve vídeos expostos agredindo a ex-mulher. Fontenelle usou os termos "paraibas" e "paraibada", na publicação para se posicionar sobre o assunto.

"Esses 'paraibas' fazem um pouquinho de sucesso e acham que pode tudo. Amanhã vou contatar as autoridades do Ceará para entender porque esse cretino não foi preso", declarou Fontenelle em uma publicação sobre o Dj Ivis.

Fonte: ClickPB, 2021.

Figura 19- Resposta de Antonia Fontenelle ao ser acusada de xenofobia



Fonte: ClickPB, 2021.

Figura 20- O artista paraibano Chico César manifesta-se em seu Instagram após declarações de Antonia Fontenelle

escute aqui moça:
PARAIBADA não é
 força de expressão.

"PARAÍBA"
 é que é expressão
 de FORÇA



Fonte: Instagram, 2021.

O branco-discurso de Antonia Fontenelle, em que relaciona “paraíba”, “paraibada” ao crime, ignorância ou qualquer sentido pejorativo que seja, evidencia que sua criação simbólica, perpetuando discursos que produzem e são produzidos na dinâmica das relações de poder, traz à tona os processos de estereotipagem, pois “aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele” (FOUCAULT, 1995, p. 235). A definição das posições de sujeito nasce, dessa maneira, mediante processos de representação, que para Hall (2016), trata-se do processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para produzir sentido. Hall (2016) também chama a atenção para alguns elementos primordiais na produção de discursos da estereotipagem na sociedade e nas mídias. Para Hall:

[...] o primeiro ponto é que a estereotipagem reduz, essencializa, naturaliza e fixa a “diferença”. Em segundo lugar, a estereotipagem implanta uma estratégia de “cisão”, que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável. Em seguida, exclui ou expelle tudo o que não cabe, o que é diferente (HALL, 2016, p. 191).

Desta forma, a associação da palavra paraíba⁴⁷ à significados pejorativos revelam o branco-discurso que reproduz o norte e nordeste como desiguais e diferentes quanto ao ideal de branquitude do sul e sudeste. Em *Cultura e Representação*, no capítulo 2, *O espetáculo do “outro”*, antes de explicar o que é estereotipagem, Hall (2016) julga importante a diferenciação de *tipificação* e *estereotipagem*, e para isso fundamenta-se no ensaio *Stereotyping de Richard Dyer* (1977):

Richard Dyer argumenta que estamos sempre “dando sentido” às coisas em termos de algumas categorias mais amplas. Assim, por exemplo, “sabemos” algo sobre uma pessoa ao pensarmos a respeito dos papéis que ele ou ela executam: a pessoa é um (a) pai (mãe), um (a) filho (a), um trabalhador (a) [...] Atribuímos-lhe a associação a diferentes grupos, de acordo com a classe, sexo, grupo, etário, nacionalidade, “raça”, grupo linguístico, preferência sexual e assim por diante [...]. Em termos gerais, então, “um *tipo* é qualquer caracterização simples, vívida, memorável, facilmente compreendida e amplamente reconhecida, na qual alguns traços são promovidos e a mudança ou o desenvolvimento é mantido em seu valor mínimo (HALL, 2016, p. 190-191).

⁴⁷ Paraíba é um estado brasileiro localizado na região Nordeste. O uso da palavra Paraíba para se referir a todo o Nordeste brasileiro de maneira pejorativa também ficou muito conhecido nas narrativas de Jair Bolsonaro. Leia mais em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/termo-paraiba-usado-por-bolsonaro-reflete-preconceito-ao-nordeste-e-cabe-punicao.shtml>.

Só assim, a partir dessa premissa, Hall (2016) define o que é a estereotipagem, “em outras palavras, é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o ‘normal’ e o ‘pervertido’ [...] o ‘aceitável’ e o ‘inaceitável’, o “pertencente” e o que não pertence, ou seja, ‘o Outro’, entre pessoas de dentro (insiders) e forasteiros (outsiders) ” (HALL,2016, p.192). A estereotipagem, portanto, facilita o vínculo do que é considerado padrão em uma *comunidade imaginária*, pois direciona para o *exílio simbólico*, o “outro”, o diferente, e “tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder” (HALL,2016, p.192), e ainda, evidenciam um jogo de poder cujo foco é o “modo de ação de alguns sobre outros” (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Consequentemente, percebo que na narrativa de Antonia Fontenelle, a tentativa de enraizar uma visão estereotipada que subalterniza um grupo (norte e nordeste) e suas identidades, evidencia um exercício de poder cujo fim é a fixação do processo de inferiorização e estabelece a branquitude, como a identidade racial da norma, visto que, “fixar uma determinada identidade como norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças” (SILVA,2014, p.83). Nesse sentido, o desenvolvimento da definição de branco-discurso, como narrativa hegemônica, tem o objetivo de investigar e denunciar como o fenômeno do racismo contemporâneo brasileiro mantém-se e reverbera nos discursos da branquitude. O branco-discurso constitui-se como uma categoria que foca o racismo e seus elementos nos discursos como um problema social, para identificar os desafios para sua solução e de como superá-lo.

4.2. Pedagogias culturais: conduzindo os sujeitos na contemporaneidade

Em diálogo com Alves-Mazzotti (1992), a revisão bibliográfica do tema foi necessária, com o objetivo de explorar as pesquisas já existentes sobre a temática. “É a familiaridade com a literatura produzida na área que permite ao pesquisador selecionar adequadamente as pesquisas que serão utilizadas, para efeito de comparação, na discussão dos resultados por ele obtidos” (ALVES-MAZZOTTI,1992,p.55).Em uma busca no Banco de Dissertações e Teses da Capes,no Portal de periódicos da Capes, na Plataforma Scielo, bem como pesquisa no Google, no dia 20 de fevereiro de 2020, utilizando os descritores “pedagogia e branquitude” encontrei apenas um trabalho que se aproxima da hipótese da minha

pesquisa, a dissertação de Mestrado intitulada "*O meu cabelo é assim ... igualzinho o da bruxa, todo armado.*" *Hierarquização e racialização das crianças pequenininhas negras na educação infantil*, de Flávio Santiago (2014). Em sua pesquisa Santiago (2014), busca compreender a violência do processo de racialização sobre a construção das culturas infantis de crianças negras, de 0 a 3 anos, e os (as) docentes. Nos resultados, Santiago (2014) revela a existência de uma "pedagogia da branquitude". Apesar de não se aprofundar nesta hipótese, ele a concebe como um modelo pedagógico estruturado na disseminação do racismo que afetam crianças negras e colaboram para a manutenção de privilégios das crianças brancas. A concepção de Santiago (2014) de "pedagogia da branquitude" difere da hipótese central desta pesquisa no sentido de que o foco do autor está na forma como essa consolida-se em espaços formais de educação, nas ações educativo-pedagógicas da educação infantil e nas relações interpessoais entre aluno (a) e docente.

Cintia Cardoso, com a dissertação *Branquitude na educação infantil: um estudo sobre a educação das relações étnico-raciais em uma unidade educativa do município de Florianópolis*, aponta que:

Nos resultados, Santiago aponta para a presença de uma "Pedagogia da branquitude". Tal conceito não é explorado pelo autor, mas ao perceber a branquitude, o faz como um modelo pedagógico instaurado a partir do racismo e da ideologia do branqueamento. Essa pedagogia consolida-se nesses espaços, reforçando a violação dos direitos das crianças negras e a institucionalização hegemônica do branco como padrão de civilidade e de beleza (CARDOSO, 2018, p.65).

Em uma perspectiva que também difere desta pesquisa, Cardoso (2018, p.174), em sua análise, concebe pedagogia da branquitude como:

Conjunto das práticas, organização do espaço-tempo, relação com cada criança a partir da identidade atribuída pela cor da pele, configuram uma Pedagogia da "branquitude". Essa pedagogia consolida-se nesses espaços, reforçando a violação dos direitos das crianças negras e a institucionalização da hegemonia do branco como padrão de civilidade e de beleza.

A minha intenção, ao realizar esta pesquisa, foi a de refletir sobre o alcance pedagógico da branquitude para além da educação convencional, institucional e dos processos de escolarização. Na trajetória da minha dissertação pude repensar as práticas educacionais; refletir sobre a relação cultural, conhecimento e poder; contemplar a diversidade de fenômenos sociais presentes no mundo contemporâneo e reconhecer as mídias como espaços de poder e aprendizagem. Neste sentido,

apresentei no capítulo 3, o campo dos Estudos Culturais, que fundamenta minha hipótese, pois através de sua lente teórica tive acesso a narrativas que antes eram subjugadas e excluídas, pude compreender a pedagogia como uma prática cultural, em uma perspectiva transnacional e intercultural, pois "a noção de pedagogias culturais sinaliza a importância do pedagógico em outros reinos do que os da educação institucionalizada" (WATKINS, NOBLE E DRISCOLL, 2015, p.1).

Reconheço o terreno teórico fértil dos Estudos Culturais, que me orienta a assumir a pedagogia como um “cruzamento de fronteiras, uma forma de construir uma política intercultural na qual ocorram um diálogo, uma troca e uma tradução entre diferentes comunidades, entre fronteiras nacionais e entre limites regionais” (GIROUX, 2013, p.92), ou seja, estou praticando estudos culturais. Por este motivo, apresento o conceito de pedagogia cultural em interface com o conceito de branquitude, pois compreendo que “existe pedagogia em qualquer lugar em que o conhecimento é produzido, em qualquer lugar em que existe a possibilidade de traduzir a experiência e construir verdades” (GIROUX; MCLAREN 1995, p. 144), que produzem, através de sistemas de significação e das relações de poder, identidades e subjetividades.

Considerando que “somos também educados por imagens, filmes, textos escritos, pela propaganda, pelas charges, pelos jornais e pela televisão, seja onde for que estes artefatos se exponham” (COSTA, SILVEIRA, SOMMER, 2005, p.57), entende-se por pedagogia cultural, instituições, práticas e até mesmo as mídias, que muitas vezes não são projetadas com intuito educativo, mas operam na produção e efetivação de valores e saberes; regulam condutas e modos de ser; manipulam identidades e representações, produzem subjetividades e evidenciam as relações de poder. Em Estudos Culturais temos o entendimento de que a Educação está para além da educação escolar ou escolarização, portanto, dessa perspectiva, a Educação ocorre numa variedade de arenas sociais, incluindo, mas não se limitando à escolar:

Ao analisar toda a gama dos lugares diversificados e densamente estratificados de aprendizagem, tais como a mídia, a cultura popular, o cinema, a publicidade, as comunicações de massa e as organizações religiosas, entre outras, os Estudos Culturais ampliam nossa compreensão do pedagógico e de seu papel fora da escola como o local tradicional de aprendizagem (GIROUX, 2001, p. 88).

O conceito de pedagogias culturais surge nas convergências entre o campo dos Estudos Culturais com a Educação e a Comunicação, em que as análises

relacionando a pedagogia com cultura, política e poder encontraram embasamento teórico. “Foi neste cenário que o conceito de pedagogias culturais surgiu, como uma produtiva ferramenta teórica acionada para discutir a relação entre artefatos da cultura e processos educativos” (ANDRADE; COSTA 2015). De acordo com Costa; Andrade (2015), a primeira obra acadêmica que operou com este conceito foi *Cultural Pedagogy: arts, education politics*, de David Trend, em 1992. Segundo as autoras, embora o significado de pedagogia cultural não coincida com a concepção que temos do conceito hoje, Trend (1992) continua sendo associado ao surgimento deste.

No livro *Places of Learning*, a pesquisadora Elizabeth Ellsworth (2005), analisa o viés pedagógico da vida social contemporânea. A autora conclui, de forma consistente, sua análise sobre espaços culturais como espaços de aprendizagem. Ellsworth (2005) argumenta que é necessário olharmos para a mídia, os museus e a arquitetura como pedagogias que produzem significados no processo de aprendizagem de cada pessoa, pois “considera que algumas condições, tais como o aprofundamento das abordagens sobre temas como mídia e tecnologia e a massiva troca global de pessoas, culturas e objetos, contribuíram para que discursos binários como virtual/real, razão/emoção, corpo/mente fossem superados” (ANDRADE; COSTA 2015, p.6).

Outra obra pioneira em abordar o conceito de pedagogia cultural, *Por uma pedagogia e política da branquidade*, Henry Giroux (1999), estimulou todo um campo de discussões sobre pedagogia e cultura, ampliando o conceito de pedagogia, adjetivando o conceito com o objetivo de pluralizar as ações pedagógicas. Com rigor, o conceito de pedagogia como histórico e mutável, pode suscitar problematizações devido ao surgimento de uma pluralidade de pedagogias, com novos formatos que acompanham transformações culturais e sociais. Inúmeras pesquisas, notadamente desenvolvidas em Estudos Culturais, apontam o quanto as aprendizagens ocorrem em diversos espaços e artefatos, que permeiam ou transpassam a escolarização. Camozzato; Costa (2013, p. 22), intitulam esse deslocamento do conceito de pedagogia como *vontade de pedagogia*, “que tem tido proeminência a partir das décadas finais do século XX e a condição cultural que evidencia o funcionamento de uma marca distintiva e produtiva das pedagogias”. Para as autoras, o conceito de pedagogia tem se multiplicado e operado em tantos espaços, que algumas vezes pode operar tanto como dominante cultural quanto como uma estratégia política, ou seja, para o bem e para o mal na vida das pessoas:

As condições culturais contemporâneas erigem constantemente pedagogias que cruzam a esfera social e acionam um conjunto de forças para intensificar e refinar, por via das pedagogias, as aprendizagens necessárias a tornar-nos governáveis. A *vontade de pedagogia* integra a governamentalidade como um traço dela e, efetivamente, investe sobre nós para que governemos a nós próprios e aos demais. Argumentamos que há *vontade de pedagogia* posto que há vontade de conduzir sujeitos, que há vontade de governar (CAMOZZATO; COSTA, 2013, p. 26).

Segundo as autoras, esta *vontade de pedagogia*, é também a vontade de encaminhar os indivíduos, “engendrando-os numa lógica em que através de cálculos e estatísticas eles são tornados sujeitos de uma determinada configuração. É por isso, principalmente, que a pedagogia se constitui como um eixo privilegiado quando se trata de produzir a população” (CAMOZZATO; COSTA, 2013, p. 36). Considero a problematização sobre a emergência da *vontade de pedagogia* em que as autoras se debruçam, na medida em que vivo estas transformações na prática, em que a linguagem também vai se reestruturando para tentar dar conta dessa série de mudanças contemporâneas, contudo, optei nesta pesquisa por operar com o conceito de *pedagogias culturais* provenientes do arcabouço teórico dos Estudos Culturais, para apreender, compreender e fazer inteligível meu objeto de pesquisa.

Portanto, nesse sentido, entendo como pedagogias culturais representações de modo de produção cultural colocado na maneira como o poder é utilizado na construção de identidades, valores; e na organização de conhecimentos e saberes, pois a “questão da pedagogia é definida, cada vez mais, em termos culturais” (GIROUX, MCLAREN, 1993, p. 20). A cultura, nesta perspectiva que adoto, atua como um campo de poder e de significação, produzindo narrativas através da linguagem, discursos, imagens e outras práticas de representação, que operam como uma pedagogia. Seguindo esta direção, Foucault apontou a produção e a distribuição da comunicação na contemporaneidade. Ele adverte que as mídias se constituem em “uma materialidade que obedece aos mecanismos da economia e do poder em forma de imprensa, edição, depois de cinema e televisão” (BRITTOS; GASTALDO, 2006, p. 123).

O surgimento e o desenvolvimento dos meios de comunicação são considerados as características mais marcantes da sociedade atual. A produção e o consumo midiático de discursos e imagens são uma prática cultural contemporânea,

e, inclusive, determinam até mesmo as nossas necessidades. Estes artefatos midiáticos, na contemporaneidade, utilizam o emprego sistemático de computadores em praticamente todos os sistemas de comunicação e informação, aumentando a velocidade e a qualidade em todas as fases do processo, além de permitir redução de custo e aumento de lucros para as empresas. A revolução digital na transmissão de dados e informações foi alvo de estudos de Manuel Castells, que chamou de *sociedade em rede* (CASTELLS, 2006). As *sociedades em rede* caracterizam-se como um conceito histórico no qual o fundamento das relações é estabelecido por meio da informação e da sua capacidade de transformar-se em conhecimento, entretanto:

[...] como as redes são seletivas de acordo com os seus programas específicos, e porque conseguem, simultaneamente, comunicar e não comunicar, a sociedade em rede difunde-se por todo o mundo, mas não inclui todas as pessoas. De fato, neste início de século, ela exclui a maior parte da humanidade, embora toda a humanidade seja afetada pela sua lógica, e pelas relações de poder que interagem nas redes globais da organização social (CASTELLS, 2006, p. 18).

Para Kellner (2001), as mídias, nesta época atual tem um papel fundamental na educação, visto que, manipulam e persuadem as pessoas através dos discursos e imagens, gerando identificação e projeção deste texto transmitido, “contribuem para nos ensinar como nos comportar e o que pensar e agir, em que acreditar, o que temer e desejar – e o que não” (KELLNER, 2001, p. 10). Segundo Steinberg (1997), os artefatos midiáticos atuam como pedagogias culturais, pois produzem significados, estimulam hábitos, incitam aquisições de bens de consumo, moldam comportamentos, deslocam subjetividades e identidades, tornando-se assim pedagogias culturais.

Os artefatos midiáticos atuam na constituição das subjetividades dos sujeitos e se apresentam de diversas formas na contemporaneidade: “[...] textos televisivos, jornalísticos, radiofônicos, publicitários, fotográficos, fílmicos, assim como aqueles das assim chamadas novas mídias, conectadas a World Web Wide, são apenas alguns componentes desse universo midiático sempre em expansão” (COSTA; ANDRADE, 2015, p. 52). A partir dos discursos, das imagens e das visões de mundo produzidos pelos sistemas de representação simbólica, os sujeitos podem se posicionar e construir sua identificação influenciados por determinados significados. Essa identificação subjetiva, na qual estão presentes desejos ocultos e dinâmicas do

inconsciente, possibilita que os sujeitos afirmem ou não seu pertencimento: sou isso e não aquilo. Assim, nesta perspectiva, no aspecto do discurso da branquitude, “a branquitude não é genética e não só define um lugar de fala. É uma questão de imagem e, portanto, tem como um de seus principais campos de observação os meios de comunicação” (SOVIK, 2009, p. 22).

Desse modo, debruçei-me em analisar uma das dimensões da branquitude, o branco-discurso, na atualidade, nos instrumentos da TV e internet, de modo não linear, em episódios selecionados de programas televisivos brasileiros expressas nos discursos; publicações de sites e redes sociais; e estudos específicos sobre a apresentadora branca brasileira Xuxa Meneghel, para destacar os efeitos produzidos pela mídia e pela constituição do branco-discurso, como ele opera se tomado como uma pedagogia e quais potencialidades pode trazer para o campo dos Estudos Culturais e Estudos Críticos da Branquitude, e assim atender os objetivos desta pesquisa, que mostrarei nas subseções a seguir.

4.2.1. Pedagogia da Branquitude: o exercício do branco-discurso nos artefatos culturais midiáticos

Cabe ressaltar aqui que não é o foco analisar artefatos culturais que afetam especialmente a construção de identidades das infâncias. Em termos teóricos, como já foi dito anteriormente, trata-se de uma abordagem que articula o conceito de branquitude com o conceito de pedagogia cultural⁴⁸ para analisar como o branco-discurso, principalmente o branco-discurso como artefato midiático, produz subjetividades e faz com que as pessoas assumam posições de identidade e se identifiquem com elas, conscientes ou inconscientes, em um processo que faz com que cultura, identidade/diferença, poder e subjetividade se entrelacem em suas constituições.

Inicialmente, gostaria de colocar a branquitude como conceito que representa um conjunto de discursos que se expressam nos corpos, através de significados presentes nos artefatos culturais, que incorpora os conceitos de raça e cor, e através dessa associação, difundem ideias de superioridade, hierarquiza diferenças e

⁴⁸ Para conhecer outras pesquisas que operam com o conceito de pedagogia cultural, veja alguns trabalhos em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/7ThP4CqYDtDMDVvKYvw5kXd/?lang=pt>

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2001000100002/8891>

consolida desigualdades raciais e sociais. A branquitude opera sistematicamente e regularmente, aplica-se através dos discursos para os mais variados sujeitos. Dessa maneira, considero que a branquitude pode ser analisada como uma pedagogia.

No Brasil, o que assumo chamar de *Pedagogia da Branquitude* atua pelos modos de ser branco (a) que operam com uma intencionalidade, no sentido de se constituir como um processo natural, marcado por traços fenotípicos visíveis (como por exemplo, formato do nariz, tamanho dos lábios). Sua potencialidade como uma pedagogia está expressa em como ela opera, diariamente, nos mais diversos artefatos culturais, no sentido de instruir e produzir subjetividades. Em *A Branquitude e o estudo da mídia brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos*, Liv Sovik (2002), ressalta que a mídia veicula a cultura hegemônica, em sua conexão instável de identidades e diferenças. A autora aponta que, em geral, as produções resultam em expressões fenotipicamente brancas, “exatamente porque a branquitude continua sendo uma espécie de projeto para a Nação, uma autoimagem positiva. Resultado: na televisão, até os negros são brancos, conforme demonstra a dançarina de carnaval Carla Perez, que fez fama com a dança “É o tchan” (SOVIK, 2002, p.7).

As aparências, nesse sentido, são importantes, e o que é visto passa a ser a principal referência em relação ao que deve ser vivido, e todos os desejos podem estar englobados. Como exemplo, em *Blonde Bombshell: Xuxa and Notions of Whiteness in Brazil*, Dennison (2013), apresenta um artigo que analisa a construção da branquitude na sociedade brasileira, centrando-se na trajetória de Xuxa, que reforça o padrão de estético branco:

A brancura de Xuxa, por ser tão incomum no Brasil, é um símbolo onipresente da diferença. Toda vez que Xuxa aparece na tela, ela valida o desejo de branquitude que é internalizado por muitos e legitimado pela articulação de uma ideologia nacional de embranquecimento” (DENNISON, 2013, p. 290, tradução minha).

A busca e esforço por branquear-se, ainda que inconscientemente, perpetua a ideia de “modelo ideal”: são os traços fenotípicos que conferem privilégios materiais e simbólicos, delimitando os lugares sociais possíveis para determinados sujeitos. Assim, pude perceber a dimensão pedagógica da branquitude, que produz significados presentes em práticas culturais, deixando marcas profundas, que se imprimem nos corpos e nos discursos, hierarquiza as diferenças e institui as desigualdades. Do meu ponto de vista, portanto, ela é sistemática, e opera

regularmente com intencionalidade e objetivos muito bem definidos: manter-se no poder. Através do tempo se reinventa em seus variados discursos e alcança diversas pessoas, independente de classe, gênero e cor. Dessa maneira, a *Pedagogia da Branquitude*, no Brasil, funciona com eficiência para produzir subjetividades que determinam os modos de viver a identidade racial. Atuando nos artefatos culturais, ela produz significados sobre o que é ser branco (a) e desejos de como ser branco (a). Ela seduz e inspira o alcance a um modelo de vida a ser atingido, agregam valores e ambições: sucesso, riqueza, beleza, liderança.

A *Pedagogia da Branquitude* também se expressa em valores que podem ser considerados duplamente complacentes: possibilita a ilusão de que o padrão ideal social pode ser exercido por não-brancos, desde que a hierarquia seja mantida; e permite às pessoas brancas misturar-se com não-brancos, sem deixar sua branquitude, pois, “ [...] o orgulho do ‘pé na cozinha’ que ‘todos têm’, que talvez aumente com a crescente autoridade político-cultural dos negros, não necessariamente diminui o poder e o prestígio de ser branco” (SOVIK, 2009, p. 22).

A *Pedagogia da Branquitude*, opera, portanto, com caráter pedagógico e regulador. O caráter pedagógico refere-se ao que se aprende com o branco-discurso e subjetividades colocados em circulação continuamente. O caráter regulador, aborda os modos como aprendemos a enxergar e, conseqüentemente, a agir a partir destes branco-discursos. Uma das possibilidades que a *Pedagogia da Branquitude* carrega, portanto, é a de problematizar as produções de subjetividades nos mais variados artefatos culturais e também nas instituições como escolas e igrejas, através dos brancos-discursos.

4.2.2. O X da questão, analisando Xuxa como modelo da Pedagogia da Branquitude

Por que, na minha trajetória como pesquisadora de raça/etnia, pensei na branquitude como uma pedagogia? Foi necessário que eu percorresse um longo caminho de conflitos para chegar até aqui e olhasse para um passado muito distante: a minha infância. Foram longos dias e longas noites, vivendo no novo normal de uma pandemia que ainda não chegou ao fim, para entender que, caso não encarasse esse passado de frente, não conseguiria avançar na dissertação. Foram dias e noites de bloqueios na escrita, momentos de muita, muita solidão e reflexão. Um constante ir e

voltar, a perder-se para depois encontrar-se, quem eu fui e quem eu sou hoje, sempre tendo em mente que “todo conhecimento é autoconhecimento” (SANTOS, 2008, p.80).

Inspirada por Sovik (2009, p. 175), que diz “o relato da experiência individual só importa como auxílio ao entendimento. Pergunto e pesquiso no esforço de entender, escrevo isto porque quero ser entendida — sonho e utopia da comunicação”, não era minha intenção trazer este depoimento aqui, mas é importante que a temática desta pesquisa se constitua como algo que faça sentido para mim e para as outras pessoas, do início ao fim. Com essa inquietação, busco a vasculhar e a vislumbrar minha memória, que faz da escrita a minha arte. Uma “escrita interior”, em meio a uma pandemia, que me ajudou a constituir mentalmente imagens e lugares, além de poder exercitar a capacidade de transcrever memórias, que se concretizam como heranças culturais, construídas simbolicamente em espaços físicos ou mentais, que retratam a minha identidade instável, como criança.

Quais experiências me conectam com todas as minhas identidades já vividas? Como produtora cultural do segmento musical, a música e a cultura tem importância grandiosíssima na minha vida. Mas será que foi sempre assim? Esquadrinhando mentalmente imagens da minha infância, na busca por encontrar um momento significativo com a linguagem musical, curiosamente, uma lembrança me veio à mente, mas minha primeira reação foi negá-la. Henry Rousso (2002) entende que a memória é a presença do passado e, ao mesmo tempo, da atualidade, pois é o presente que projeta ao passado os questionamentos em busca de compreensão, proporcionando à quem narra uma reconstrução psíquica e intelectual permanente de si e do mundo que habita. Pode caracterizar-se como representação seletiva ancestral, pois faz parte do contexto que se viveu ou ainda vive. As memórias constituem-se “[...] um elemento essencial das identidades, da percepção de si e dos outros” (ROUSSO, 2002, p. 95).

Depois de um processo exaustivo, inspirei-me por escrever honestamente a minha experiência, uma vez que ela era o exemplo perfeito do que compreendo por *Pedagogia da Branquitude*. Aceitei e acolhi essa memória, que ocorreu durante uma visita da minha madrinha na minha antiga casa, tia Beth, que me presenteou com um vinil da Xuxa⁴⁹, não me lembro o ano exatamente, mas ocorreu na década de 1980 e eu deveria ter 4 ou 5 anos. Lembro que fiquei muito feliz com o presente, e hoje, mais

⁴⁹ Capa do disco e músicas: <https://www.youtube.com/watch?v=KNwjM6Ww1EM>

de 30 anos depois, ainda me lembro da capa do disco “Xou da Xuxa 3”, de 1988: uma foto de rosto da Xuxa com um ar ainda bem angelical em um fundo cor de rosa, os cabelos caindo de lado dando um grande foco em seus olhos azuis e cabelos loiros. Minha surpresa foi maior ainda ao procurar a capa do disco no Google e descobrir que foi o segundo disco mais vendido do Brasil, com 3.216.000 vendas estimadas⁵⁰.

Ainda entrelaçando memória e experiência na tessitura desta narrativa, lembrei-me dos meus pais, “caminhando contra o vento”, guardiões do território sagrado da infância, que me proporcionaram uma educação lúdica e uma infância maravilhosa, conhecedores (as) autodidatas de metodologias que trabalham o cultivo, o desenvolvimento e as experiências estéticas pela natureza, primordiais para o crescimento de uma criança. Recordo-me que possuíamos somente um aparelho de televisão em casa, portanto, eu e meu irmão tínhamos horários e regras para assistir programas. Quando nos era permitido, a televisão quase sempre estava sintonizada na TV Cultura, que hoje analiso ter sido uma estratégia dos meus pais para ludibriar a minha paixão pela Xuxa, pois eu também gostava muito dos programas da TV Cultura. Estimularam a leitura e considero isso o maior legado de meus pais na minha vida, pois cheguei até aqui. Lembro também de certa vez que meu pai me presenteou com um exemplar dos *30 sonetos de William Shakespeare*, e eu, mesmo sem conhecer literatura inglesa e romantismo, me achei muito importante, inconscientemente valorizando uma cultura branca europeia, que produziu significados e contribuíram para o meu processo de identificação, já que tenho descendência italiana e portuguesa. Essas lembranças me fizeram pensar sobre a complexidade de como podem nos ser apresentadas novas fontes de identidade desconectadas de nossos locais particulares, nos processos de formação das identidades (THOMPSON, 1998).

À vista disso, refletindo sobre o impacto da personagem Xuxa na minha infância e adolescência, Sommer; Wagner (2007, p.9) consideram que as pedagogias culturais, a rigor, são “pedagogias que operam pela sedução, que colonizam o desejo, que capturam indivíduos e produzem formas padronizadas de sujeito”. Ao longo da minha trajetória na construção como pessoa antirracista, as manifestações e

⁵⁰ Notícia cadastrada em: <https://www.abramus.org.br/sem-categoria/13532/os-22-discos-brasileiros-mais-vendidos-de-todos-os-tempos/>

declarações da Xuxa nas mídias sempre me inquietaram⁵¹ e incomodaram, talvez por eu ter sido “hipnotizada” por ela na infância, entretanto, mais tarde, através da maturidade, das relações sociais e de muitas leituras, pude despertar dessa “hipnose” e iniciar meus estudos para conceber meu processo de ver e analisar o mundo. Destaco novamente que não tenho enfoque em analisar artefatos culturais que afetam especialmente a construção de identidades das infâncias, e que se configuram como pedagogia cultural. Neste panorama, não tenho por objetivo esmiuçar a fundo a personagem Xuxa em si, quero apenas demonstrá-la como artefato cultural, investigando seu viés pedagógico que satisfaz a ideologia de branqueamento e a branquitude.

Figura 28 – O público não-branco da “Rainha” de Neve dos “Baixinhos”



Fonte: Uol, 2020.

Ao realizar uma busca com o descritor Xuxa em plataformas de bibliotecas virtuais no Brasil, em 27 de dezembro de 2020, foram encontrados no Portal de periódicos da Capes 336 (trezentos e trinta e seis) resultados, entre artigos científicos, livros, artigos de jornais e resenhas. No Banco de Dissertações e Teses da Capes, encontrei 16 (dezesesseis) dissertações e 1 (uma) tese, na Plataforma Scielo encontrei

⁵¹ Em abril de 1993, o tabloide *The Globe*, publicou um artigo de página inteira em que chamava Xuxa de “rainha pornô”, por ela ter posado nua para a *Playboy* e por sua participação no filme *Amor Estranho Amor*, onde sua personagem seduz um menino de 12 anos. Esses fatos sempre tornaram Xuxa uma figura controversa e polêmica.

4 (quatro) artigos. Refinei a busca em “Xuxa e educação”, “Xuxa e pedagogia”, selecionando alguns trabalhos que se assemelham à perspectiva dessa pesquisa.

Selecionei as pesquisas de Silva (2013), Carvalho (2015) e Junior (2000) que analisaram programas televisivos da *persona midiática Xuxa*, como Junior (2000) refere-se à apresentadora. Nesse contexto também se inserem os estudos de Dennison (2013), pesquisadora inglesa da Universidade de Leeds que operou com o conceito de branquitude para analisar o entrecruzamento de gênero e raça no cinema brasileiro, com foco na performance da apresentadora Xuxa, e o artigo de Brooke (1990) escrito para o The New York Times, que explora o sucesso de Xuxa (o autor a nomeia de *blonde idol*) em um país majoritariamente não-branco, o Brasil.

Silva (2013) em sua pesquisa *Olhando e aprendendo com o Xuxa Só para Baixinhos: As imagens que educam*, aborda os conceitos de educação e pedagogia veiculados ao programa Xou da Xuxa. A pesquisa de Silva (2013) elenca os principais programas da personagem Xuxa, como o programa de auditório infantil Xou da Xuxa, que acompanhou diariamente milhares de crianças por muitos anos, na década de 1980. Nos anos 1990, Xuxa encerra o programa Xou da Xuxa (afinal as crianças que ela educou cresceram e é necessária uma nova estratégia), com isso, nasce o Xuxa Park, programa com a mesma estrutura de auditório do anterior, porém com novas propostas. Como era de se esperar, as crianças formadas pela geração Xuxa⁵² crescem, desse modo, surge o Xuxa Hits, programa de auditório com apresentações musicais, tendo como público-alvo família e adolescentes⁵³. A tabela a seguir mostra a carreira de Xuxa na televisão, em que passou por diferentes emissoras brasileiras e também por alguns países:

⁵² Também conhecidos como geração Y, os millennials representam uma faixa demográfica da população mundial. Alguns estudiosos diferem sobre as datas exatas, mas estima-se que essa geração representa os nascidos entre o período das décadas de 1980 à 1990.

⁵³ Saiba mais em: <https://www.nytimes.com/1990/07/31/world/rio-journal-brazil-s-idol-is-a-blonde-and-some-ask-why.html>
<https://www.lanacion.com.ar/espectaculos/xuxa-no-se-olvida-de-sus-fans-argentinos-nid1370551/>
<http://hemeroteca.abcdesevilla.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/sevilla/abc.sevilla/1992/03/22/132.html>

Tabela 1. Xuxa na Televisão

Ano	Título	Dias	País	Emissora	Notas
1982	Elas por Elas	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "12 de setembro de 1982"
1983–1986	Clube da Criança	Diário (seg. a sex)	Brasil	Rede Manchete	
1985	Xuxa e Seus Amigos	Episódio único	Brasil	Rede Manchete	Especial de fim de ano
1986–1992	Xou da Xuxa	Diário (seg. a sex)	Brasil	Rede Globo	
1988	Grupo Escolacho	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Especial de fim de ano
	Chico Anysio Show	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "25 de setembro de 1988"
1989	Bobou, Dançou	Semanal	Brasil	Rede Globo	
	Os Trapalhões	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "19 de junho de 1989"
1989–2010	Xuxa Especial de Natal	Episódios únicos	Brasil	Rede Globo	Especiais de fim de ano
1991–1993	El Show de Xuxa	Diário (seg. a sex)	Argentina	Telefé e El Trece	
1991	Xuper Star	Semanal	Brasil	Rede Globo	Especial de férias
1992	Paradão da Xuxa	Semanal	Brasil	Rede Globo	
	Xuxa Park	Semanal	Espanha	Tele 5	15 episódios
1993	Xuxa	Semanal	Brasil	Rede Globo	
1993–1996	Xuxa	Semanal	Estados Unidos da América	The Family Channel	1 temporada de 65 episódios
1994	Sonho Meu	Episódio único			Episódio: "14 de maio de 1994"
1994–2001	Xuxa Park	Semanal	Brasil	Rede Globo	
1995	Xuxa Hits	Semanal	Brasil	Rede Globo	
	TV Colosso Especial	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Especial de fim de ano
1997–2002	Planeta Xuxa	Semanal	Brasil	Rede Globo	
1999	Torre de Babel	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "10 de agosto de 1999"
	Pecado Capital	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "20 de dezembro de 1999"
2002–2004	Xuxa no Mundo da Imaginação	Diário (seg. a sex)	Brasil	Rede Globo	

2006	Sob Nova Direção	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "Presença de Paqueta"
	Xuxa 20 Anos	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Especial de fim de ano
2005–2008	TV Xuxa	Diário (seg. a sex)	Brasil	Rede Globo	
2008–2014	TV Xuxa	Semanal	Brasil	Rede Globo	
2007–2008	Conexão Xuxa	5 episódios	Brasil	Rede Globo	
2011	Ti	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "12 de fevereiro"
2012	As Brasileiras	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "A Fofoqueira de Porto Alegre"
	Cheias de Charme	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "5 de setembro de 2012"
2013	Guerra dos Sexos	Episódio único	Brasil	Rede Globo	Episódio: "26 de abril de 2013"
2015–2016	Xuxa Meneghel	Semanal	Brasil	RecordTV	
2017–2019	Dancing Brasil	Semanal	Brasil	RecordTV	
2019–2020	The Four Brasil	Semanal	Brasil	RecordTV	
2020	Canta Comigo All Stars	Episódio único	Brasil	RecordTV	

Fonte: Site Oficial Xuxa e Acervo Globo, 2021.

Vale ressaltar que Xuxa, no início da década de 1990, apresentou programas de televisão no Brasil, Argentina, Espanha e Estados Unidos⁵⁴ simultaneamente, alcançando cerca de 100 milhões de telespectadores diariamente. Como cantora, lançou 35 álbuns de estúdio e 23 álbuns de vídeo que já venderam mais de 50 milhões de cópias, e diversas turnês, tornando-se uma das artistas recordistas em vendas de discos no mundo. No cinema, Xuxa teve mais de 37 milhões de espectadores. *Lua de Cristal* (1990), seu filme de maior bilheteria, vendeu 4,1 milhões de ingressos, sendo um dos filmes brasileiros mais assistidos. Após 3 décadas de trabalhos voltados para o público-infantil e adolescente, na extinta TV Manchete e na TV Globo, a partir de 2015 com seu ingresso na TV Record, estreia um programa nas noites de segunda-feira, tendo como público-alvo adultos (as). Em outras palavras, os programas televisivos da Xuxa e seus anúncios publicitários acompanharam milhares de

⁵⁴ Programa da Xuxa na Argentina: https://www.youtube.com/watch?v=Yh_abqpoats

Programa da Xuxa nos Estados Unidos da América: <https://www.youtube.com/watch?v=tHfa9S-DcMM>

Programa da Xuxa na Espanha: https://www.youtube.com/watch?v=QjC_O9Z_JTY

peessoas, da infância à fase adulta, se configurando com o passar do tempo, conforme essa geração se desenvolvia, e “com essas relações, percebe-se que os programas da Xuxa foram criados com uma intencionalidade, e o personagem Xuxa é criado e moldado para se tornar a figura que acaba se tornando ao longo do tempo: a rainha dos baixinhos, que vai educando-os dia após dia em seu programa” (SILVA, 2013,p.13).

O trabalho de Carvalho (2015), *O “Xou da Xuxa” como representação do ideal de branqueamento do Brasil*, fez uma análise sobre o programa de auditório Xou da Xuxa, período em que o público-alvo era infantil, exibidos pela TV Globo entre 1986 e 1992, como um espaço discursivo à cultura branca europeia. A autora deu enfoque em dois acontecimentos: o processo de seleção para paquitas (ajudantes de palco da Xuxa, que eram selecionadas pelo padrão: magra, branca e loira) e o episódio em que indígenas participaram do programa em comemoração ao dia do indígena, comemorado no dia 22 de abril. Em resultados, Carvalho (2015) apresenta um aspecto interessante referente ao o gênero programa de auditório, em que as crianças raramente são o destaque. As crianças, para a autora, aparecem como elementos do cenário, em segundo plano, enquanto que a figura da apresentadora Xuxa é o destaque triunfal, representando o modelo ideal da política de branqueamento a ser seguido. Segundo Vivarta (2009):

Programas como o da Xuxa, nos quais apresentadoras brancas, auxiliadas por crianças brancas e tendo como pano de fundo crianças afrodescendentes, podem reforçar estereótipos do negro como parte de nossa sociedade, porém no campo da cultura, contribuindo na dança e no samba, e não como pessoa capaz de assumir e galgar postos ocupados predominantemente pela classe dominante branca no Brasil. (VIVARTA, 2009, p. 112).

No trabalho de Carvalho (2015) é possível destacar aspectos do branco-discurso de Xuxa, como a invisibilização discursiva. Segundo a autora, Xuxa em seu discurso biográfico sempre fez questão de frisar sua origem humilde vivida no estado do Rio Grande do Sul e sua ascensão obtida através de esforço individual. Com esse branco-discurso sendo disseminado há anos, ao longo de toda a carreira da apresentadora, ela garante que alcançou seu sucesso por mérito e não por privilégio. A frase mais famosa de Xuxa, verso da canção Lua de Cristal, trilha do filme lançado em 1990, que leva o mesmo nome: “Tudo o que eu quiser o cara lá de cima vai me dar”, remete ao “querer é poder”, quando se quer algo, se esforça e pede ao “cara lá

de cima”, tudo é possível. Como um elemento da invisibilização da branquitude, expressa nos brancos-discursos, a ideia de meritocracia manifesta ao longo de toda a carreira no branco-discurso de Xuxa, dissemina a igualdade de oportunidades, e serve para justificar a permanência das desigualdades sociais, tornando-as aceitáveis a todos.

Sobre a seleção de paquitas⁵⁵, também presente na obra de Carvalho (2015), refere-se à presença das ajudantes de palco de Xuxa, geralmente de 5 a 8 meninas, e todas deveriam ser loiras (de 1984 a 1995) . Segundo Carvalho (2015):

Marlene Mattos, empresária de Xuxa, com frequência aparecia como a responsável pelas decisões polêmicas do programa – quanto à seleção de Paquitas, por exemplo, Xuxa declara que não teve poder de decisão e que as escolhas eram feitas por sua empresária. [...]Uma suposta ingenuidade de contos de fadas, como se ser loira fosse ser ausente de qualquer malícia. Essa ingenuidade é reforçada por Xuxa, quando afirma que não tem a menor ideia de quanto o seu programa vale ou quando sugere que decisões importantes sobre a sua carreira são tomadas por outras pessoas (CARVALHO,2015, p.8).

A fase Paquitas divide-se em: Primeira Geração (1984-1990) com Ana Paula Guimarães, Andréa Veiga, Andréia Faria ,Heloísa Morgado e Louise Wischermann; Segunda Geração (1987-1995) com Ana Paula Almeida, Ana Paula Guimarães, Bianca Rinaldi, Cátia Paganote, Flávia Fernandes, Juliana Baroni, Letícia Spiller, Priscilla Couto, Roberta Cipriano e Tatiana Maranhão; New Generation (1995-1999) com Andrezza Cruz, Bárbara Borges, Caren Lima, Diane Dantas, Gisele Delaia, Graziella Schmitt e Vanessa Melo; e, por fim, Geração 2000 (1999-2000), com Daiane Amêndola, Gabriella Ferreira, Joana Mineiro, Lana Rhodes, Letícia Barros, Monique Alfradique, Stephanie Lourenço e Thalita Ribeiro. Na fase Nem Generation, duas paquitas de cabelos castanhos claros integram o grupo, porém, continuam prevalecendo as loiras.

⁵⁵ Paquitas foi um grupo brasileiro de meninas, formado em 1984 pelas assistentes de palco da apresentadora Xuxa, que passaram a se apresentar como grupo musical a partir de 1989.

Figura 29- Paquitas 1ª Geração



Fonte: Uol, 2021.

Figura 30- Paquitas 2ª Geração



Fonte: Uol, 2021.

Figura 31- Paquitas New Generation



Fonte: Uol, 2021.

Figura 32- Paquitas Geração 2000



Fonte: Uol, 2021.

O fato das paquitas terem contribuído para o imaginário social como padrão de beleza a ser seguido, no Xou da Xuxa, sempre foi questionado. Em uma matéria publicada no dia 02 de novembro de 2020, no site da UOL, Xuxa falou sobre sua carreira e o padrão-paquita: loira, magra e alta, imposta em seus programas:

Era como se fosse a boneca Barbie. Não tinha boneca Barbie morena ou negra na época. Só tinha loira. Não é legal colocar isso só no meu colo. Antes de falar de Paqueta, deveria falar de todas as princesas, não tinha nenhuma princesa negra. Não é legal as pessoas colocarem a culpa no meu colo de que 'a Xuxa só tinha paqueta loira'. Não, a Xuxa só tinha o que era imposto para crianças como uma coisa normal e natural (MENEGHEL, 2020, on line).

Figura 33- Temas polêmicos de que Xuxa falou abertamente

Paquitas, machismo e Pelé: 6 temas polêmicos de que Xuxa falou abertamente

uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/11/02/paquitas-machismo-e-pele-6-temas-polemicos-de-que-xuxa-falou-abertam

MULHERES INSPIRADORAS

f

“

Era como se fosse a boneca Barbie. Não tinha boneca Barbie morena ou negra na época. Só tinha loira. Não é legal colocar isso só no meu colo.

“

Antes de falar de Paqueta, deveria falar de todas as princesas, não tinha nenhuma princesa negra. Não é legal as pessoas colocarem a culpa no meu colo de que 'a Xuxa só tinha paqueta loira'. Não, a Xuxa só tinha o que era imposto para crianças como uma coisa normal e natural”, defende.

Fonte: Uol, 2021.

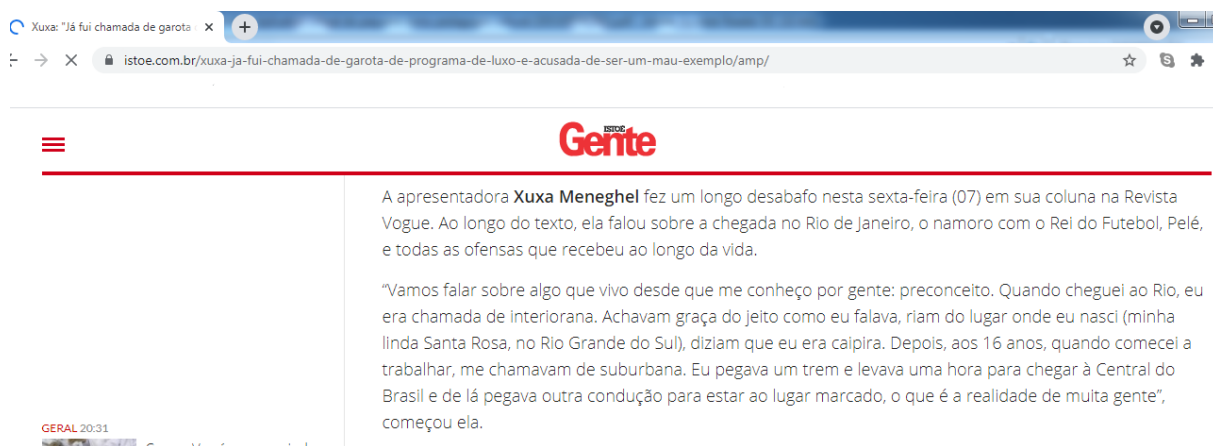
A justificativa de Xuxa me remete à fragilidade emocional que evita denominar o que de fato era imposto “como normal e natural”, como sendo racismo. Neste trecho: “Não, a Xuxa só tinha o que era imposto para crianças como uma coisa normal e natural” (MENEGHEL, 2020, on line), Xuxa revela o *modus operandi* da *Pedagogia da Branquitude*, a naturalização da branquitude como padrão a ser seguido através de repetidas ações, que duraram décadas, alienando grandes contingentes que tomam para si essas produções subjetivas acreditando serem autônomos (as) em suas escolhas, mas não são.

Xuxa não dialoga sobre racismo e muito menos enfrenta o questionamento dos privilégios brancos. Em algumas entrevistas⁵⁶ concedidas por Xuxa o racismo nunca é abordado como um fenômeno social. Esse distanciamento em ter que lidar com questões raciais, para impedir que se sofra um “estresse” racial, caracteriza o que Diangelo (2018) conceitua como *Fragilidade Branca*. O branco-discurso nesse caso opera como reagente, e é sempre o mesmo: desvalorização, sofreu preconceito, foi taxada como “loira burra” e por ser modelo, era vista como prostituta:

Vamos falar sobre algo que vivo desde que me conheço por gente: preconceito. Quando cheguei ao Rio, eu era chamada de interiorana. Achavam graça do jeito como eu falava, riam do lugar onde eu nasci (minha linda Santa Rosa, no Rio Grande do Sul), diziam que eu era caipira. Depois, aos 16 anos, quando comecei a trabalhar, me chamavam de suburbana. Eu pegava um trem e levava uma hora para chegar à Central do Brasil e de lá pegava outra condução para estar ao lugar marcado, o que é a realidade de muita gente”, começou ela. Depois, aos 17 anos, namorei Pelé, o maior ídolo do país por 6 anos e foi aí que eu conheci a maldade real das pessoas. Fui chamada de puta, interesseira que queria aparecer às custas de um rico famoso, garota de programa de luxo e muitos outros nomes. Quando comecei a trabalhar para crianças, aos 20 anos, fui taxada de loira burra, despreparada. Disseram que eu tinha relações com as Paquitas, com minha diretora e que eu não poderia trabalhar com o público infantil”, continuou a apresentadora (MENEGHEL, 2020, on line).

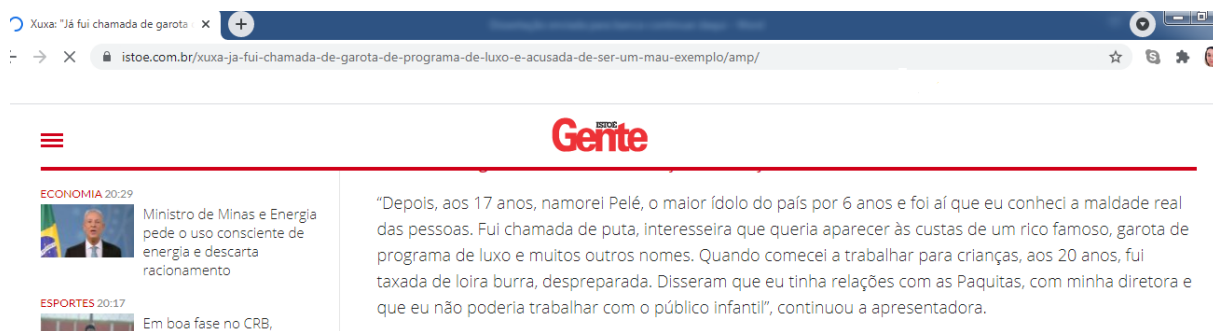
⁵⁶Entrevistas de Xuxa: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/11/02/paquitas-machismo-e-pele-6-temas-polemicos-de-que-xuxa-falou-abertamente.htm>
<https://istoe.com.br/xuxa-ja-fui-chamada-de-garota-de-programa-de-luxo-e-acusada-de-ser-um-mau-exemplo/>.
<https://vogue.globo.com/lifestyle/cultura/Livros/noticia/2020/09/xuxa-lanca-autobiografia-memorias.html>.

Figura 34- Entrevista de Xuxa parte 1



Fonte: IstoÉ, 2021.

Figura 35- Entrevista de Xuxa parte 2



Fonte: IstoÉ, 2021.

A reportagem de 09 de abril de 2015, de Luka Franca, no Portal Geledés, critica a participação de Xuxa em uma campanha de combate ao racismo promovida pela prefeitura do Rio de Janeiro-RJ. Segundo Franca (2015, on line):

Poderia passar despercebido, se não fosse o fato de que, no Brasil, os programas da Xuxa nunca contaram com uma paqueta negra, como bem lembrou a Winnie. O questionamento sobre não haver paquitas negras em diversos programas feitos pela “Rainha dos Baixinhos” não são novos. Em março de 2014, durante uma conversa de 2 horas no YouTube com fãs, Xuxa saiu pela tangente quando perguntada pelo assunto: “É bom você perguntar pra diretora da época”. Em outra conversa realizada com fãs no Facebook em julho do mesmo ano a apresentadora se deteve a dizer que atualmente não existem mais paquitas em seu programa.

Figura 36- Luka Franca para Portal Geledés



Fonte: Divulgação. 1ª geração de paquitas.

Fonte: Portal Geledés, 2021.

Essa “saída pela tangente” citada por Franca (2015), no âmbito da *Pedagogia da Branquitude* opera como um dispositivo de segurança do branco-discurso, para impedir o confronto e o desconforto de debater sobre o racismo. Diangelo (2011) analisa que os (as) brancos manifestam certa dificuldade em desenvolver aptidões cognitivas e afetivas, uma vez que, dificilmente se entenderão como seres racializados (as), vivendo em sociedade de supremacia branca. Há um paradoxo em Xuxa, embora não declare ou não negue em suas diversas declarações públicas que exista racismo na sociedade (inclusive participou de uma campanha de combate ao racismo), ela demonstra não estar disposta a discuti-lo ou combatê-lo efetivamente, pois isso causa desconforto, fruto da inabilidade em lidar com o tema, um dos gatilhos que acionam o conceito de *fragilidade branca*.

Em *A rainha sensual uma análise do fenômeno Xuxa*, Junior (2000) incita o debate a respeito dos principais mecanismos sociais, econômicos, políticos e comunicacionais que tornam possíveis fenômenos de massa como a apresentadora Xuxa existirem, abordando de que maneira isto afeta a vida das pessoas e o imaginário coletivo brasileiro. A pesquisa de Junior (2000) também trata da relação amorosa de Xuxa e Pelé, na perspectiva de que através da beleza física, torna-se possível ter acesso ao poder, que interpreto como privilégio. Xuxa e Pelé⁵⁷ viveram

⁵⁷ Edson Arantes do Nascimento, mais conhecido como Pelé, é um ex jogador de futebol negro que atuava como atacante pela seleção brasileira. Ele é considerado mundialmente como um dos maiores atletas de todos os tempos.

um romance, antes do auge da fama da apresentadora, quando esta ainda era modelo:

O romance com Pelé traz subtextos que se confundem com a formação do imaginário sexual e social brasileiros. Antes da descoberta pela mídia do romance com Pelé, Xuxa era uma modelo que não poderia ser enquadrada como top: sua participação na publicidade brasileira era limitada, sua imagem ainda necessitava de retoques estéticos, ela não se encaixava exatamente em uma postura original, em uma imagem que acrescentasse algo do qual o mundo da moda se apropriasse e transformasse num recurso mercadológico. A partir do romance, a mídia trouxe à baila uma confrontação do povo brasileiro com suas próprias origens. Vê-se aqui claramente a alusão de Baudrillard às digressões do real, onde há uma identificação plausível e direta à sublimação metafísica. O homem negro com a modelo branca é a junção do constatado com o impossível, um achado que a TV valoriza à exaustão (JUNIOR, 2000, p.15).

Apesar de não conceituar como branquitude e privilégios, Junior (2000) traz reflexões de como o romance de Xuxa com Pelé repercutiu na mídia e influenciou o imaginário social, “o homem negro de sucesso que namora uma modelo branca, em uma época de repressão da ditadura militar, notadamente o fenômeno Xuxa tem dimensões muito abrangentes e um começo inegável” (JUNIOR, 2000, p.16), trazendo benefícios significativos para Xuxa. Ao ler a pesquisa de Junior (2000), especialmente nesta parte que se refere ao romance com Pelé, constatei ter havido na carreira de Xuxa, uma tentativa de apagamento desse passado e uma transposição da imagem de Xuxa como símbolo sexual para apresentadora infantil. Porém não houve possibilidade de destruir esta primeira imagem vivida por Xuxa, mas analiso que ela foi ressignificada. O que durante anos foi suprimido na construção de sua carreira, mais tarde operou como um elemento chave de sucesso para a consolidação da sua *Pedagogia da Branquitude*. No meu entendimento, como uma das crianças que foi influenciada por seu branco-discurso, sempre que leio alguma declaração pública ou notícia de Xuxa, na atualidade, percebo como esse passado com Pelé permitiu a invisibilização do branco-discurso de Xuxa.

Já ouvi algumas vezes, pessoas do meu convívio social, dizerem que a Xuxa não pode ser racista pois já namorou Pelé, porém, uma pessoa branca ter uma relação afetiva com uma pessoa negra não significa que esta pessoa não possa ser racista em algum momento, e “em muitas destas relações, a branquitude é usada como um dispositivo de poder dentro das trocas afetivas entre os sujeitos” (SCHUCMAN, 2021, on line). É óbvio que, na época atual, com a internet e com os numerosos

trabalhos em que foi objeto, Xuxa é contestada e criticada por movimentos sociais, intelectuais, frentes feministas, porém, mesmo estando afastada do trabalho na TV, ainda hoje, opera com seu branco-discurso nas representações presentes nos mais diversos produtos culturais, na minha análise, com intencionalidade. O exercício de poder da branquitude analisado em Xuxa, foi e ainda é construído diariamente, produz subjetividades, exclui, mas ao mesmo tempo educa: constrói significados para se fazer ser branco (a).

Em uma *live*⁵⁸ em defesa dos animais, transmitida no dia 26 de março de 2021 no Instagram da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ), Xuxa disse achar apropriado trocar os animais usados nos testes por seres humanos privados de liberdade, sob custódia do Estado. "Acho que pelo menos eles serviriam pra alguma coisa antes de morrer" (MENEGHEL, 2021, on line). Xuxa foi acusada de ser racista, já que a maioria da população carcerária no Brasil é formada por pessoas negras.

Em seu Twitter @xuxameneghel, no dia 27 de março de 2021, publicou um vídeo de pedido de desculpas e diz não ter pensado em desigualdade racial, revelando sua branquitude que lhe dá o privilégio de não precisar pensar e discutir as questões raciais, em um país marcado pelo racismo e genocídio de pessoas negras:

Algumas pessoas usaram a expressão, que eu fui falando sobre raças, sobre negros, sobre presidiários negros e pobres. Mas não me passou nada disso pela cabeça. O que me passou foi uma pessoa que estupra uma criança, que fica anos em um presídio e poderia pensar em ajudar as pessoas de outras maneiras. É errado? É errado. Me expressei mal? Me expressei mal (MENEGHEL, 2021, on line).

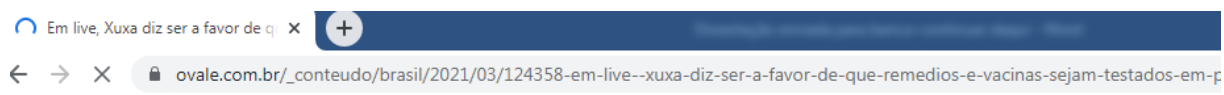
Figura 37- Xuxa em live pela Alerj



Fonte: OGlobo, 2021

⁵⁸ Disponível em: <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/celebridades/xuxa-sugere-que-prisoneiros-sejam-cobaias-em-testes-serviriam-para-algo-54163>

Figura 38- Partes da entrevista de Xuxa para a live da Alerj



de que testes de remédios e vacinas sejam feitos em pessoas condenadas, que cumprem pena, e não em animais como experimento. A declaração foi dada durante uma entrevista no perfil da Assembleia Legislativa do Rio (Alerj).

"Acho que, com remédios e outras coisas, eu tenho um pensamento que pode parecer muito ruim para as pessoas, desumano... Na minha opinião, existem muitas pessoas que fizeram muitas coisas erradas e estão aí pagando seus erros para sempre em prisões, que poderiam ajudar nesses casos aí, de pessoas para experimentos ", disse a apresentadora, que acrescenta:

"Acho que pelo menos serviriam para alguma coisa antes de morrer, para ajudar a salvar vidas com remédios e com tudo. Aí vem o pessoal dos Direitos Humanos e dizer que não podem ser usados. Mas se são pessoas que está provado que irão passar sessenta, cinquenta anos na cadeia e que irão morrer lá, acho que poderiam usar ao menos um pouco da vidas delas para ajudar outras pessoas. Provando remédios, vacinas, provando tudo nessas pessoas".

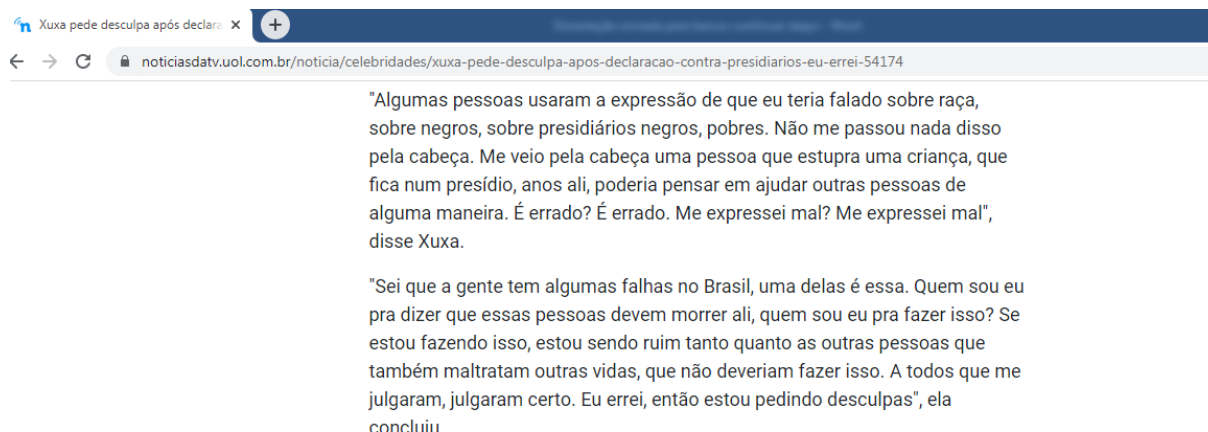
Fonte: Ovale,2021.

Figura 39- O pedido de desculpas de Xuxa



Fonte: Twitter, 2021.

Figura 40- O pedido de desculpas na íntegra



Fonte: Uol, 2021.

Um dos comentários que defendiam Xuxa em seu Twitter, exposto na imagem a seguir, feito por uma mulher negra, revela a eficácia produtiva dos diferentes branco-discursos performativos de Xuxa que operam na constante repetição, resultantes no processo de produção das identidades:

Figura 41- Em defesa da "Rainha"



Fonte: Twitter, 2021.

A expressão "passa pano" escrita pela internauta é uma gíria popular e significa acobertar, disfarçar algo errado e assim se omitir de qualquer crítica ou

opinião. No caso desse comentário, a emissora opta por não se posicionar, por ter afeto à Xuxa, revelando o caráter regulador da *Pedagogia da Branquitude*, onde aprendemos a agir a partir do branco-discurso. Liv Sovik, em *Aqui Ninguém é Branco*, pontua que:

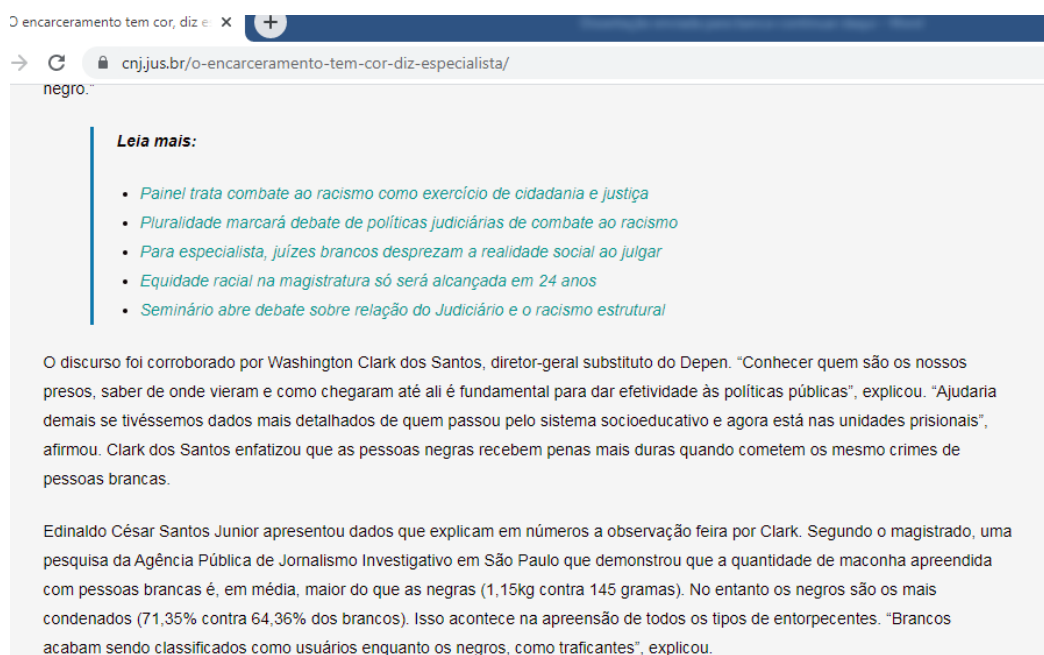
Por isso, é necessário analisar a articulação silenciosa da hegemonia branca. Como o valor da branquitude se impõe em discursos que aparentemente não falam de identidades raciais ou valorizam identidades negras? Sinais aparecem em discursos banais, do senso comum, que reafirmam o privilégio branco inercialmente, falando do afeto que une desiguais (SOVIK, 2009, p. 40).

Apesar das relações de poder evidentemente desiguais, Xuxa consegue criar a ambiguidade afetiva na relação com seu público. Essa construção do branco-discurso que opera com o afeto, para assim criar um elo de ligação com o (a) outro (a), tem surgimento na relação senhor (a) e escravo (a), que Freyre (1933) coloca como positiva, mas que analiso ser mais uma estratégia do branco-discurso para mascarar desigualdades, opressões e explorações.

Sobre a declaração de Xuxa na live da ALERJ reflito ser importante colocar que, segundo o Monitor da Violência, um projeto do site G1, do Núcleo de Estudos da Violência da Universidade Estadual Paulista (USP) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, publicado em maio de 2021, a população carcerária atual é de 746,8 mil detentos (as), entre provisórios, regimes semiaberto e fechado, detentos (as) em delegacias e em medida de segurança ou internação. No Brasil, a população carcerária tem cor e é negra. Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, documento que se baseia em dados fornecidos pelas Secretarias de Segurança Pública Estaduais, pelo Tesouro Nacional, entre outras fontes oficiais da Segurança Pública, publicado dia 18 de outubro de 2020, pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em 15 anos, a proporção de negros (as) no sistema carcerário cresceu 14%, enquanto a de brancos (as) diminuiu 19%. Com dados de 2019, o estudo apontou que dos 657,8 mil detentos (as) em que há a informação da cor/raça disponível, 438,7 mil são negros (as), ou seja 66,7% da população carcerária. Se o sistema carcerário é majoritariamente negro, qualquer fala dirigida a ele, portanto, pode ganhar conotação racista – mesmo que o termo “negro” não seja utilizado.

No Seminário Questões Raciais e o Poder Judiciário⁵⁹, realizado dia 07 de julho de 2020, no canal do Conselho Nacional de Justiça no YouTube, Washington Clark dos Santos, homem branco e diretor-geral substituto do Departamento Penitenciário Nacional (Depen), argumentou que as pessoas negras recebem penas mais duras quando cometem os mesmos crimes de pessoas brancas. Edinaldo César Santos Junior, homem negro e coordenador executivo do Encontro Nacional de Juízas e Juizes Negros (ENAJUN) e juiz do Tribunal de Justiça de Sergipe (TJSE) ilustrou com dados a afirmação de Santos, segundo pesquisa da Agência Pública de Jornalismo Investigativo em São Paulo, “que demonstrou que a quantidade de maconha apreendida com pessoas brancas é, em média, maior do que as negras (1,15kg contra 145 gramas). No entanto os negros são os mais condenados (71,35% contra 64,36% dos brancos). Isso acontece na apreensão de todos os tipos de entorpecentes. Brancos acabam sendo classificados como usuários enquanto os negros, como traficantes” (AGÊNCIA PÚBLICA, 2021, on line).

Figura 42- O encarceramento no Brasil tem cor



Fonte: CNJ, 2021.

Perante estes dados, Xuxa foi acusada de racismo pelos (as) internautas⁶⁰, dado que, na minha concepção, a branquitude não está relacionada ao fato da pessoa

⁵⁹ Saiba mais em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica>.

⁶⁰ Nome dado aos (às) usuários (as) da rede internacional internet.

branca gostar ou não de pessoas negras e das relações inter-raciais. É importante colocar que o sentimento não vai impedir a pessoa branca de ser racista, de usufruir de seu lugar de privilégios, pois a branquitude comanda as estruturas de poder, as decisões políticas e econômicas. Antirracismo se faz com atitudes. Xuxa mantém ao longo da carreira um discurso de diversidade, porém, só teve uma pessoa negra como assistente de palco e não se posiciona acerca das questões raciais.

Adriana Soares, mulher negra, foi dançarina e assistente de palco de Xuxa, nos anos de 1996 a 1997 no Xuxa Hits, e Planeta Xuxa de 1997 a 2002, mas não era uma paqueta, pois suas roupas se diferenciavam das demais e tinha até mesmo uma música tema “Dança da Bombom”. Bombom, como era conhecida, aparece quando Xou da Xuxa (o auge da carreira de Xuxa), Xuxa Star, Paradão da Xuxa, Programa Xuxa, Xuxa Park nem existiam mais. Carvalho (2015) aponta que a dançarina e assistente de palco de Xuxa, Adriana Bombom estava ali para cumprir um papel: a hipersexualização e objetificação dos corpos negros.

As mulheres negras, ainda hoje, são frequentemente chamadas de mulatas, morenas, mestiças e são sexualizadas, seja em campanhas publicitárias, em novelas, no carnaval, nas mais diversas plataformas da sociedade, e são consideradas objetos de prazer a serem dominados. Em um vídeo disponível no Youtube⁶¹, é possível assistir uma apresentação de Adriana Bombom no Xuxa Hits cantando e dançando a música Dança da Bombom, em 1997. Ao contrário das paquetas que se vestiam todas iguais, Bombom veste um conjunto amarelo de shorts curto e blusa mostrando a barriga. Em outro vídeo encontrado no Youtube⁶², Bombom e o grupo You Can Dance⁶³ ensinam Xuxa a dançar a música “Boquinha na Garrafa”, que Carvalho (2015) entende como:

Dicotomia entre a mulata hipersexualizada e a loira sexualizada, mas “de família”, mencionada anteriormente, é reforçada no episódio do programa *Xuxa Hits* em que Bombom ensina Xuxa a dançar “na boquinha da garrafa”. Xuxa incorpora o discurso da família tradicional

⁶¹ Vídeo de Bombom: https://www.youtube.com/watch?v=uPOrwxWt_4

⁶² Veja o vídeo de Bombom ensinando Xuxa a dançar: https://www.youtube.com/watch?v=MHhroa_SEiY

⁶³ Reportagens sobre Fly:

https://www.rioprevidencia.rj.gov.br/EscolaPrevidenciaria/HistoriaFinanceira/RP_002738

<https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/de-diretor-da-globo-a-stripper-por-onde-andam-dez-talentos-do-planeta-xuxa--16100>

<https://odia.ig.com.br/diversao/2021/06/6160525-ex-coreografo-de-xuxa-fly-atua-como-consultor-financeiro-nenhum-preconceito-pode-atrapalhar-nosso-sonho.html>

<https://cenapop.uol.com.br/noticias/famosos/fly-affairs-paqueta-rouge.html>

brasileira: "a primeira vez que eu vi essa dança pensei 'ah, que horrível! ', a segunda vez pensei 'será que é difícil? ', depois já estava eu lá, querendo fazer (CARVALHO,2015, p.9).

O grupo You Can Dance foi formado em 1984 no Rio de Janeiro e participou do programa Xuxa Hits, de 1994 a 1996, e posteriormente, em 1997, no Planeta Xuxa, como dançarinos onde permaneceram até 2000. Composto por 3 homens negros e 1 homem branco, Carlos Augusto da Silva Crescêncio (nome artístico Kall); Carlos Eduardo (nome artístico Kadu, não foi possível encontrar seu nome completo em diversos sites de notícias relacionados); Wellington (nome artístico Tom, não foi possível encontrar seu nome completo em diversos sites de notícias relacionados); e Vagner Meneses Pereira (nome artístico Fly), o único integrante branco.

Sobre Vagner Meneses Pereira, o Fly, foram encontradas algumas reportagens sobre sua vida e carreira solo. Sobre os três dançarinos negros: Kall, Kadu e Tom não foram encontradas reportagens ou notícias que focassem somente na carreira solo de cada um, exceto Fly, o dançarino branco.

Figura 43 – Adriana Bombom de amarelo, à direita de Xuxa

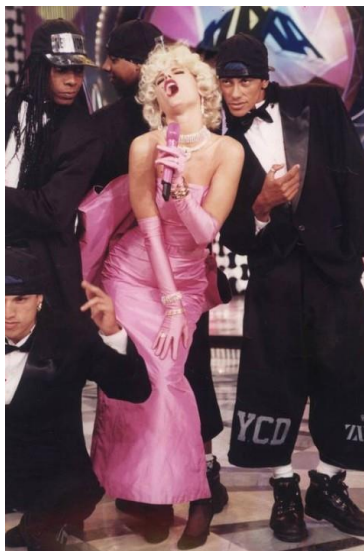


Fonte: Jornal O Dia, 2021.

A presença de Adriana Bombom e o grupo You Can Dance em programas da Xuxa, revelam nosso passado escravocrata e o olhar do (a) branco (a) colonizador (a) sobre os corpos negros. Reforça o estereótipo do lugar do (a) negro (a) na sociedade: na classe artística, seja na dança, na música, porém, sempre à margem. No centro, em foco, está a “Rainha dos Baixinhos”, e ao seu redor, como figurantes, estão os (as) exóticos (as), os (as) diferentes, ou seja, os (as) outros (as). O corpo negro é “[...]”

concebido como representando o que corresponde ao excesso, ao que extravasa e significa para o negro o que o exclui dos atributos morais e intelectuais associados ao outro do negro, o branco” (BAPTISTA, 1998, p. 47).

Figura 44 – Xuxa e You Can Dance



Fonte: Extraglobo, 2021.

Para construir minha hipótese de Xuxa como *Pedagogia da Branquitude*, analisei também o curta-metragem *Cores e Botas*⁶⁴, escrito e dirigido pela cineasta negra Juliana Vicente, lançado em 2010, que conta a história de Joana, menina negra nascida nos anos 1980 que deseja ser paqueta. A primeira cena mostra as tão caricatas botas brancas usadas pelas paquetas, muito consumidas por meninas e que, em contraste com a pele negra de Joana, já dá o tom do assunto abordado pelo filme. Joana tem muitas botas, discos e acessórios da Xuxa, mostrando um aspecto importante sobre consumismo infantil. Xuxa, como um modelo midiático de comportamento e modos de ser à serviço da branquitude, para seu público, amplia seu mecanismo com a indústria de consumo, publicidade e uma extensa gama de produtos. Sua *Pedagogia da Branquitude* funciona da seguinte forma: as crianças assistem, imitam e adquirem o maior número possível de produtos que a torne parecida com seu ídolo.

Em uma cena, Joana assiste às paquetas e Xuxa na TV, e em seguida se olha no espelho, buscando uma representação identitária com essas personagens. Nessa relação com o mundo, Joana decide colocar tiras de papéis amarelos amarrados em

⁶⁴ Assista completo em: https://portacurtas.org.br/filme/?name=cores_e_botas.

seus cabelos, para tentar ficar mais parecida com seus ídolos, que sua mãe vê e repreende. Meus cabelos são castanhos claros e esta cena me lembrou do dia em que descobri a existência e função de uma água oxigenada, ainda criança. Não me recordo como um frasco chegou até mim, mas me lembro que despejei um pouco do conteúdo nas mãos e passei nos cabelos. Meu cabelo ficou manchado e, óbvio, minha mãe ficou brava e comprou uma tinta de cabelos mais próxima da cor natural dos meus e os tingiu, pela primeira vez na minha vida.

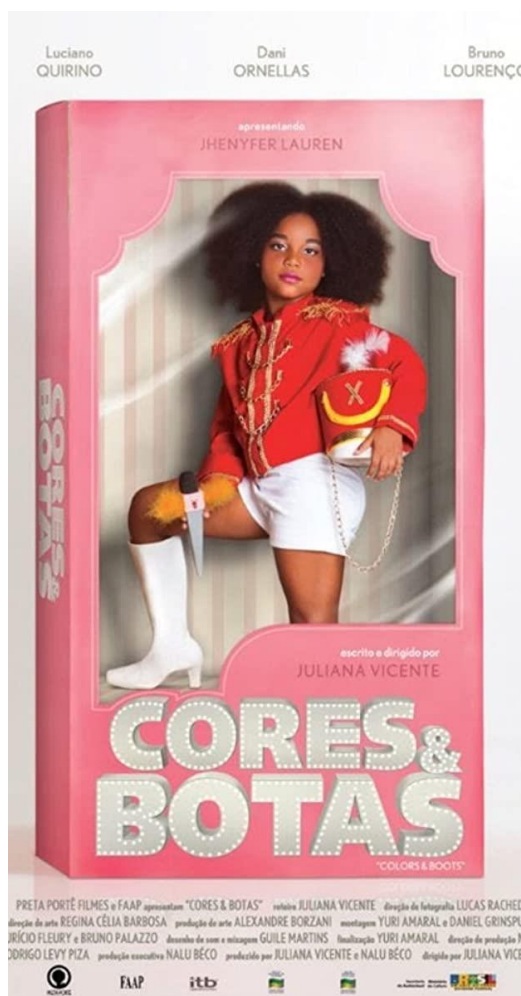
Figura 45- Cores e Botas



Fonte: Filmow, 2021.

No curta, a família da personagem Joana pode ser considerada classe média alta, e parece não perceber a ideologia do branqueamento que paira na sociedade, nos anos 1980. Nas cenas a seguir, Joana aparenta ser a única negra na escola que frequenta, que está promovendo um concurso de seleção para paquitas. Ao inscrever Joana no concurso, uma funcionária branca da escola diz à Joana que ela é uma “paquita exótica”. Com o passar dos dias, Joana se sente excluída e na seleção para paquitas da escola, é rejeitada. Em um jantar com a sua família em um restaurante, pós-concurso, a mãe a presenteia com mais um disco da Xuxa. Joana diz à mesa para sua mãe que não poderá ser paquita, ao que a mãe diz: “querer é poder”, branco-discurso de Xuxa muito difundido através da música e filme Lua de Cristal, já citado aqui. Joana responde: “eu não sou loira”, e o pai diz: “você pode ser o que quiser filha, duas coisas: trabalhar duro e muita sorte”, o branco-discurso da meritocracia.

Figura 46- Arte de divulgação de Cores e Botas



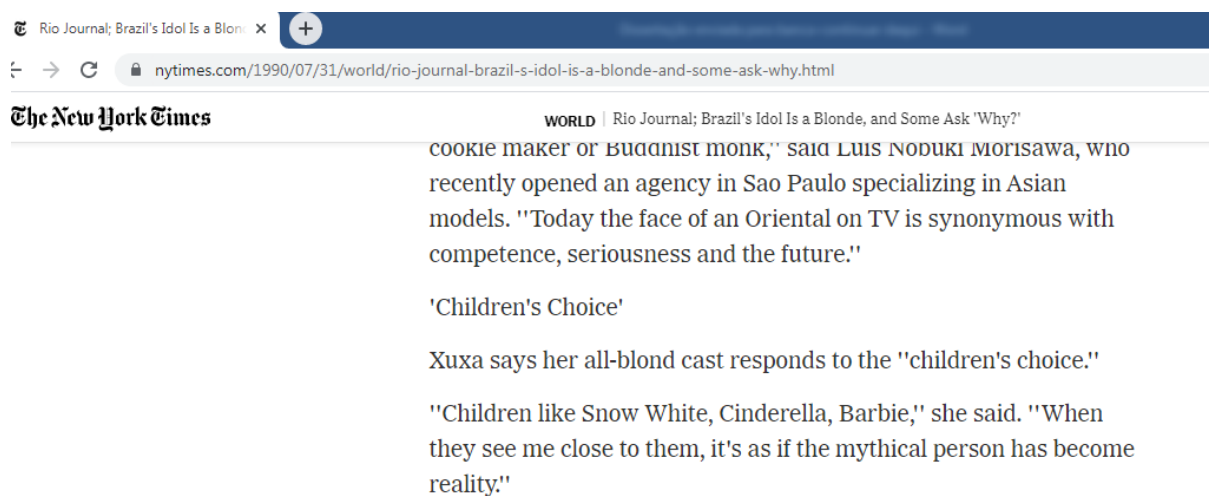
Fonte: Filmow, 2021.

O irmão de Joana, Eduardo, rebate a assertiva do pai e diz: “Pára, pai! Mãe, não é questão de sorte. Ela não vai ser paqueta”. A mãe pede para que ele não fale assim, Eduardo responde: “Parece que vocês não percebem. A gente não é assim”. A cena se encerra mostrando o restaurante composto por pessoas brancas sendo servidas nas mesas, tendo somente a família de Joana, negra. Ao saírem do restaurante, um manobrista negro devolve as chaves do carro para o pai de Joana, e o mesmo, parece cair em si. Ao chegar em casa, Joana se livra das botas e as fotografa no lixo com sua câmera fotográfica e diz ao irmão Eduardo: “para ser fotógrafa não preciso de botas”, e a cena se encerra com os dois cantando e brincando ao som da canção *O carimbador maluco*, na voz de Raul Seixas.

Infelizmente, a maioria das crianças e adolescentes que foram bombardeadas durante décadas por esta *Pedagogia da Branquitude* manifesta em Xuxa, só tiveram esta percepção retratada por Joana no curta, muito tempo depois. Até terem

consciência deste mecanismo, consumiram e introjetaram este modelo ideal da branquitude como sendo o verdadeiro a ser seguido. A Pedagogia da Branquitude presente em Xuxa, atua como produtora de subjetividades, é móvel, cria sonhos e fantasias que habitam os inconscientes, encontram em seu interior a materialidade das relações sociais, que, hoje, na contemporaneidade, integram os branco-discursos midiáticos como um dos elementos mais fundamentais de sua estrutura e composição.

Figura 47- Trecho de *Brazil's Idol Is a Blonde, and Some Ask 'Why?*



Fonte: The New York Times, 2021.

Em *Brazil's Idol Is a Blonde, and Some Ask 'Why?* Brooke (1990) questiona o sucesso de Xuxa em um país não-branco. O autor traça algumas possibilidades, que caminham na constatação da *Pedagogia da Branquitude* em Xuxa, dentre elas que as crianças desejam os contos de fadas, com suas personagens brancas e loiras, e veem em Xuxa a materialidade do que está presente nos filmes e livros. Como se o sonho virasse realidade. Essa ideia também é defendida por Xuxa, quando declarou que “as crianças gostam da Branca de Neve, da Cinderela, da Barbie. Quando me veem perto delas, é como se aquela pessoa mítica se tornasse realidade”⁶⁵ (BROOKE, 1990, online, tradução minha). Esse significado se torna possível pois a *Pedagogia da Branquitude* presente em Xuxa provoca no sujeito movimentos, sensações e efeitos que fazem com que seus corpos e mentes fabriquem aprendizagens em relação a si mesmo, aos outros, e ao mundo.

⁶⁵ Livrentemente traduzido a partir de citação em inglês no artigo de James Brooke. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1990/07/31/world/rio-journal-brazil-s-idol-is-a-blonde-and-some-ask-why.html>>. Acesso em: 2 jan. 2021.

Para encerrar, no dia 27 de março de 2021, o canal pago GNT exibiu uma entrevista com Xuxa, em comemoração aos seus 58 anos de idade, no programa Superbonita, com apresentação da atriz negra Taís Araújo. Mais uma vez, Xuxa faz declarações polêmicas quando o assunto é questão étnico-racial:

Em um certo momento da entrevista, Taís Araújo pergunta a Xuxa como ela gostaria de voltar à vida em uma reencarnação. "Eu queria vir com a tua cor, com o teu cabelo, a tua pele", inicia a mãe de Sasha Meneghel. A esposa de Lázaro Ramos trata de informar: "Amor, não é bolinho. Queria mesmo? Vir preta não é mole, não, meu amor". "Meu amor, eu quero muito. Ou então negão", prosseguiu Xuxa. "Depois te conto o que é vir preta nesse país e nesse mundo. É 'eita' atrás de 'vixe'", rebateu Taís Araújo, conhecida por abordar o racismo em palestras e ações sociais. A gaúcha foi em frente: "Eu ia me amar muito, me olhar no espelho a toda hora". E ouviu de Taís: "Eu também me amo, mas o problema não sou eu não, meu amor, mas o mundo lá fora, para gente, é danado".

"Quando eu olho as pessoas com a cor da sua pele, o cabelo e tudo... Eu tenho pouco cabelo, uma pele que eu queria muito que fosse dourada, morena, negra. Eu gostaria demais, se eu pudesse escolher eu gostaria de vir assim". Em seguida, Taís declarou seu amor à apresentadora, mas alertou: "Pede para vir com o espírito preparado para aguentar a bomba também". No trecho compartilhado pelos internautas, Xuxa ainda tenta defender que encararia o desafio, citando tudo o que passou ao longo da vida. Em outro registro, Taís fala das paquitas, todas loiras, sem representatividade para as meninas negras. A eterna Rainha dos Baixinhos fez seus mea culpa, mas também responsabilizou o momento em que se vivia nos anos 1980 (UOL,2021, on line).

Figura 48- Xuxa e Taís Araújo no Programa Superbonita



Fonte: Uol,2021.

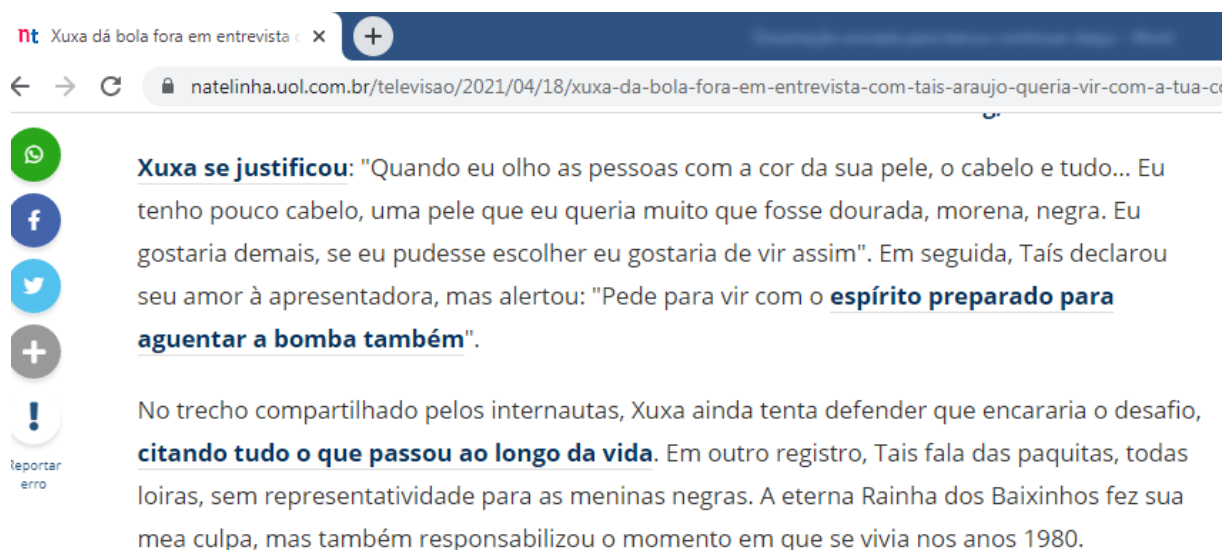
Figura 49- Print da conversa de Xuxa e Taís no Superbonita parte 1



Em um certo momento da entrevista, Taís Araujo pergunta a Xuxa como ela gostaria de voltar à vida em uma reencarnação. "Eu queria vir com a tua cor, com o teu cabelo, a tua pele", inicia a mãe de Sasha Meneghel. A esposa de Lázaro Ramos trata de informar: "Amor, não é bolinho. Queria mesmo? Vir preta não é mole, não, meu amor".

Fonte: Uol, 2021.

Figura 50- Print da conversa de Xuxa e Taís no Superbonita parte 2



CONTINUA DEPOIS DA PUBLICIDADE

Fonte: Uol, 2021.

Nesta entrevista com Taís, vivendo em um país racista como o Brasil, que tem um número altíssimo de genocídio contra os povos não-brancos, em que a maioria da população acredita não existir racismo, mas sim democracia racial, Xuxa, ao longo de

toda a sua carreira, tece comentários indevidos no que se refere à temática étnico-racial, parece não fazer uma autorreflexão profunda, mesmo sendo massacrada após suas declarações recentes na *live* da Alerj, e mesmo após a reação de Taís durante a conversa. Por que sempre cabe a responsabilidade às pessoas não-brancas da compreensão materialista do racismo, de explicá-la e ensiná-la aos sujeitos brancos, em que a conscientização de indivíduos é entendida como parte de um processo e não sua finalidade? Por que Xuxa, ao longo de todos estes anos não se posiciona e sempre culpabiliza relações ou situações externas?

Tantas questões me levaram de volta ao início, às minhas primeiras leituras sobre nossas complexas relações étnico-raciais, e ao meu começo na jornada de construção como sujeito antirracista. Apesar de marcar a todo momento o contexto em que escrevia, característica própria dos intelectuais dos Estudos Culturais, e do fato de ter produzido conhecimento a partir do que viveu na sociedade britânica, Stuart Hall nos convida a pensar, sem a obrigação de termos respostas rápidas ou complexas:

Em lugar de pensar que questões de raça são uma espécie de dever moral, um dever mais intelectual e acadêmico que pessoas brancas com bons sentimentos cumprem pelos negros, precisamos nos lembrar que a questão de raça abre um dos mais importantes caminhos para a compreensão de como esta sociedade funciona na prática e como chegou a ser o que é. É uma maneira muito boa de aprofundar-se nas questões sociais e políticas da sociedade britânica contemporânea porque toca e se conecta com tantas facetas dela. Isso o torna um problema difícil de lidar e explicar adequadamente e não devemos procurar explicações simples porque queremos, sim, criar uma dinâmica que envolve as pessoas nos problemas de tentar construir uma política antirracista (HALL, 1983, p. 273).

Figura 51- Porque não tem paqueta preta?



Fonte: Google, 2021.

Ser branco (a) no Brasil, se valida e se reconhece em atos realizados em meio à teia de relações sociais, é quem age convincentemente como branco (a), quem desempenha muito bem esse papel. E, assim, após tantas declarações e atitudes polêmicas de Xuxa referente às temáticas étnico-raciais no Brasil, ao longo de toda a sua carreira, e, atualmente, nesta última entrevista concedida à Taís Araújo, pude comprovar que o seu branco-discurso é, de fato, consistente, pois opera incansavelmente na repetição. Da década de 1980 até os dias atuais, mesmo sendo alvo de críticas internacionalmente, o branco-discurso de Xuxa se repete. Ela aciona o branco-discurso intencionalmente quando é confrontada a debater relações étnico-raciais, quando diz que sofreu durante sua vida, por exemplo.

Opera na regulação, dado o fato de que Taís Araújo é conhecida por dar palestras e militar pelo combate ao racismo, mas até mesmo ela, declara seu amor a Xuxa, antes de proferir seu discurso a partir do entendimento do branco-discurso de Xuxa. Taís demonstrou, com muito cuidado, que ela e Xuxa não são iguais, apesar de nutrir por ela um carinho. Vivemos um racismo estrutural e Xuxa parece ainda viver no seu “Planeta Xuxa” cor de rosa. Por quê Taís não confrontou Xuxa?

Assim, “[...]programas de rádio e televisão, entre vários outros, expressam formas de representação produzidas a partir de interesses específicos” (COSTA; ANDRADE, 2015, p. 847), desse modo, trago este exemplo de Xuxa para fundamentar a minha hipótese: o modo como a *Pedagogia da Branquitude* evidencia sua pretensão e identifica que o artefato cultural Xuxa opera pela repetição, pela regulação e torna-se parte do processo de produção cultural, da pedagogia cultural.

CAPÍTULO V

MAS VOU ATÉ O FIM

Nas considerações finais que aqui se desenvolvem, preciso contextualizar, mais uma vez, o quão dificultoso foi mudar em um prazo curto o campo da pesquisa, que inicialmente seria no chão da escola, para a internet, em razão de estarmos vivendo uma pandemia e o isolamento social. Refletindo sobre este momento, apesar do atual avanço da política de grupos ultraconservadores que atacam os direitos humanos, nos contextos nacional e internacional, e sendo totalmente atrelada à esta temática, constantemente aposto na construção de processos que promovam a reeducação das relações étnico-raciais e educação antirracista; em diálogos sobre a responsabilidade da branquitude na manutenção de estruturas racistas; as conquistas políticas de reparação e reconhecimento das pessoas negras como protagonistas históricas da luta antirracista.

Foi necessário que eu me reinventasse e tivesse um novo direcionamento no olhar, para trazer o objeto de estudo em um espaço não-formal de educação, que, mesmo hoje, ainda causa certa estranheza. Como resultado de meus estudos, inspirada no contemporâneo aporte teórico/metodológico dos Estudos Culturais, empenhei-me em apresentar este campo e alguns dos conceitos abordados neste trabalho. A temática, portanto, justifica-se pela emergência da ampliação dos debates e as investigações acerca do “que é pedagógico sobre a cultura e o que é cultural sobre pedagogia” (WATKINS, NOBLE E DRISCOLL, 2015, p.20). Destaco a importância de refletirmos sobre as relações de aprendizagem presentes em todos os aspectos da vida social, a qualidade cultural dos processos pedagógicos e as relações presentes nos artefatos culturais. Há também, como coloca Cardoso (2008), a *emergência da branquitude* nas pesquisas sobre relações étnico-raciais no Brasil, pois o lugar racial e social do branco (a) é visível e questionado pelos (as) (as) não-brancos, mas um desafio aos (as) próprios (as) brancos (as).

As análises sobre Xuxa apontam para uma *Pedagogia da Branquitude*, no sentido de que seus símbolos, imagens, valores e branco-discurso, com nenhuma ou pouquíssima intervenção dos receptores, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, como também exemplifiquei com o curta *Cores e Botas*, são revestidos de um *poder* ou *potencial simbólico* enorme. Aprende-se que o padrão de beleza a ser aceito e seguido é o (a) branco (a) e, ainda sob resquícios do processo da ideologia do branqueamento, o ideal é ter cabelos claros ou loiros, que corroboram para práticas de racismo, visto que “o racismo não se estrutura em torno do conceito biológico de raça, nem a partir da escravização dos africanos, mas sim a partir de um dado

universal inegável, o fenótipo- concentração de melanina e traços morfológicos” (MOORE, 2007, p.17). Aprende-se, ainda, estratégias no modo de ser e estar da branquitude, garantindo e perpetuando, assim, privilégios simbólicos e materiais para as pessoas brancas.

A força pedagógica do branco-discurso, que revela sua potência nos artefatos culturais e midiáticos, atua na repetição, na regulação de condutas, na produção de subjetividades, e nas aprendizagens dos sujeitos, configurando o que convencionei nomear de *Pedagogia da Branquitude*. Para continuar operando, a *Pedagogia da Branquitude*, por ser própria de um local e depender do contexto atual, necessita constantemente de atualizações e novas estratégias de manutenção. Trago a reflexão de que o branco-discurso tem na repetição seu mecanismo, e se manifesta na padronização de condutas e produção de identidades, deixando sua marca, que não é provisória. Segundo as várias linhas de aprendizagens que materializam o branco-discurso, já traçados por mim anteriormente, é possível perceber que no processo social-simbólico de construção e afirmação da identidade e do pertencimento, as atuações dos artefatos midiáticos são fundamentais. Xuxa, como pedagogia cultural, intitulada por mim como um exemplo da *Pedagogia da Branquitude*, e sua presença na mídia, opera criando e difundindo símbolos e sentidos, que geram sentimentos de identificação, pertencimento e/ou exclusão, e assim como todas as práticas de significação que produzem significados oriundas das relações de poder.

A *Pedagogia da Branquitude*, através do branco-discurso, busca constituir-se como uma narrativa que tenta homogeneizar os discursos, que, fundamentada no racismo, tem o poder de representar a centralidade dos discursos, de narrar sobre e pelo outro (a). Atua no terreno das identidades e diferenças, nas identidades raciais da contemporaneidade, que desestabilizam identidades do passado, abrem-se à possibilidade de desenvolvimento de novos sujeitos, e não se constroem de forma igualitária, são móveis e frutos de negociações. Apesar de todo esse mecanismo, a *Pedagogia da Branquitude* tem suas falhas. E como ela falha? Adichie (2009), através de um relato pessoal na palestra *The danger of a single story*, já citada aqui anteriormente, conta como cresceu lendo histórias e contos de fadas ingleses e norte-americanos, em que as personagens principais eram loiras de olhos azuis e de como despertou para o que ela intitulou de *perigo da história única*:

Como tudo que eu havia lido eram livros em que os personagens eram estrangeiros, me convenci de que os livros, por sua própria natureza, deveriam conter estrangeiros e tratar de coisas com as quais eu não poderia me identificar pessoalmente. Agora, as coisas mudaram quando descobri os livros africanos. Não havia muitos deles disponíveis e não eram tão fáceis de encontrar quanto os livros estrangeiros. Mas por causa de escritores como Chinua Achebe e Camara Laye, passei por uma mudança mental em minha percepção da literatura. Percebi que gente como eu, garotas com pele cor de chocolate, cujos cabelos crespos não podiam formar rabos de cavalo, também podiam existir na literatura. Comecei a escrever sobre coisas que reconhecia. Em, adorei aqueles livros americanos e britânicos que li. Eles mexeram com minha imaginação. Eles abriram novos mundos para mim (ADICHIE,2009, on line).

Assim como Adichie (2009), que segue na contramão desta *Pedagogia da Branquitude* e do *perigo da história única*, na obra *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, no capítulo *O Atlântico Negro como contracultura da modernidade*, Paul Gilroy (2001), relembra que ao passar do status de escravizado para o status de cidadão, o (a) negro (a) do Ocidente, carregava as memórias da escravidão em “sua cultura política expressiva”, e isso colaborou para que negros (as) pensassem nas melhores maneiras possíveis de existência social e política:

Eles tiveram de lutar- muitas vezes por meio de sua espiritualidade- para manterem a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas pela insistência da modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam a domínios diferentes do conhecimento (GILROY,2001, p.99).

Desta maneira, contextualizando para o Brasil, lembrei-me de Abdias do Nascimento, poeta, professor, dramaturgo negro, pois, para ele, o (a) negro (a) não assumia seu lugar na Arte, mas sim reflexos de um lugar que refletiam o racismo de uma sociedade que insiste em negá-lo. Foi um (a) dos (as) fundadores (as) da Frente Negra Brasileira em 1931, criou o Teatro Experimental do Negro em 1944, foi secretário de Defesa da Promoção das Populações Afro-Brasileiras do Rio de Janeiro, Deputado Federal pelo mesmo estado em 1983 e Senador da República em 1997. Em entrevista ao Portal Afro, Nascimento (2001), relata: “nos teatros municipais do Rio e de São Paulo, negros entravam apenas para limpar o chão que os brancos sujavam”, e revertendo esta situação, escalou domésticas, operários (as), desempregados (as), todos (as) negros (as) interessados (as), para estudar teatro e atuar. Alfabetizava o elenco, promovia debates críticos que trouxessem a conscientização que libertasse da opressão, e assim nasceu o Teatro Experimental do Negro.

Dado estes exemplos, considero o crescimento do protagonismo das pessoas negras nos âmbitos sociais, políticos e culturais, sendo urgente que brancos (as) percebam a existência de um jogo de disputas pelo poder nas narrativas e significados sociais, pois “a linguagem também é um campo de luta” (hooks, 1990), e deste modo, assim como aprendem e incorporam o *branco-discurso*, participando como sujeitos ativos da *Pedagogia da Branquitude*, é possível, igualmente, mudarem narrativas e atuarem na luta antirracista efetivamente. Os (as) brancos (as) que discutem a função social da branquitude devem repensar e transformar suas narrativas hegemônicas que sustentam o racismo no discurso brasileiro sobre raça. O branco-discurso, deve ser combatido no momento em que o interlocutor tome sua posição como não hegemônica e ocupe a posição de sujeito do outro. Essa intervenção crítica permite que o (a) portador (a) do branco-discurso compreenda a forma como suas práticas culturais reforçam a supremacia branca.

Com o avanço das reflexões críticas acerca das relações étnico-raciais e racismo no mundo, principalmente com a contribuição dos (as) intelectuais do campo dos *Estudos Críticos da Branquitude*, que entendem e colocam o (a) branco (a) no centro do debate, pautados (as) no interior da luta antirracista, de que modo o (a) branco pode colaborar na construção de teorias pedagógicas que consideram a transformação da sociedade, a cultura e as relações étnico-raciais, e que vai contra à *Pedagogia da Branquitude*?

A antropóloga France Winddance Twine desenvolveu o conceito *racial literacy*⁶⁶, apresentando-nos a ideia de que é possível uma reeducação étnico-racial das pessoas brancas, e, em um primeiro momento, é necessário um processo de conscientização racial do sujeito branco. Segundo Twine (2006):

Letramento racial é um conjunto de práticas que pode ser melhor caracterizado como uma “prática de leitura” –uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social– que inclui o seguinte: (1) um reconhecimento do valor simbólico e material da branquitude; (2) a definição do racismo como um problema social atual, em vez de um legado histórico; (3) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (4) a posse de gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; (5) a capacidade de traduzir e interpretar os códigos e práticas racializadas de nossa sociedade e (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade (TWINE, 2006, p. 344).

⁶⁶ Traduzido para o português como *letramento racial*.

Trazendo o conceito de *letramento racial* para esta pesquisa, a conscientização pelo (a) branco (a) sobre a existência da *Pedagogia da Branquitude*, com seus modos de operação, pode contribuir na compreensão consciente da maneira com que esta atuou ou ainda atua em sua vida, auxiliando na desconstrução dos códigos racistas que permeiam as relações e os discursos, e promovendo análises profundas sobre as diferentes formas em que o racismo estrutura o branco-discurso. Seguindo atentamente os passos que Twine (2006) elenca para a aquisição do *letramento racial* pelo (a) branco (a), exercendo-o como um conjunto de práticas cotidianas na sociedade, trago-o como uma possibilidade de pedagogia contra hegemônica à esta *Pedagogia da Branquitude*, através de um trabalho e disposição contínuo do sujeito branco, que almeja ter condições para atuar na luta antirracista e ser alfabetizado pelo *letramento racial*.

O mundo em que a branquitude impera é vasto, existindo através do tempo e do espaço, perpetuando privilégios. Diante desta constatação, lembrei-me do trecho do *Poema de setes faces*, de Carlos Drummond de Andrade: “Mundo vasto mundo, mais vasto é meu coração (DRUMMOND, 1930)”. Refletindo sobre esta parte do poema e de como ela representa a imensidão do mundo, exprimindo a ideia de pequenez e até mesmo insignificância do ser humano, “mais vasto é o meu coração”, portanto, o que fazer perante a este mundo em que a branquitude impera, que habito cotidianamente? Em intertextualidade com este poema de Drummond, o eu lírico de Chico Buarque, no poema *Até o fim*, apesar de reconhecer os problemas perante à vastidão do mundo, vai além do eu lírico de Drummond ao propor: “eu estava predestinado a ser errado assim, já de saída a minha estrada entortou, mas vou até o fim” (BUARQUE, 1978). Assim, devemos ir até o fim.

Podemos habitar este mundo, mudando as narrativas a partir do que já sabemos e o que ainda vamos saber, em contato com outras culturas, outros mundos. Espero ter sido possível, com este primeiro apontamento, mostrar como a *Pedagogia da Branquitude* opera para oprimir e ter poder, podendo assim, quem sabe, expandir mentes, para que participem integralmente de espaços culturais e encontros educativos que proporcionem reflexões sobre a temática étnico-racial de combate ao racismo. Almejo que ela perca sua potência pedagógica e uma *Contra Pedagogia da Branquitude* surja em cada um (a) de nós, com caráter exploratório de novas formas de ser e estar em processos educativos e culturais.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Perseu. **Padrões de manipulação na grande imprensa**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco; o negro no imaginário das elites— século XIX**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BARBERO, J. M. América e os anos recentes: o estudo de recepção em comunicação social. In: SOUZA, M. W. **Sujeito, o lado oculto do receptor**. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- BARTHES, Roland. **Introduction à l'Analyse Structurale des Récits**. Communications, Paris: Editions du Seuil, 1966.
- BENTO, M.A.S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I; BENTO, M. A. S. (Orgs). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BENTO, M. A. S. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERNARDES, A.; GUARESCHI, N. A cultura como constituinte do sujeito e do conhecimento. **Gênero e cultura: questões contemporâneas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BERNARDES, A. G.; HOENISCH, J. C. D. Subjetividade e identidades: possibilidades de interlocução da Psicologia Social com os Estudos Culturais. **Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social**, 2003.
- BERTUCCI, L. M. Anos 1910: educação e saúde para formar o povo brasileiro. **Múltiplas faces do educar**. Curitiba: Ed. UFPR, p. 115-124, 2007.
- BIKO, Bantu Steve. **Alma negra em pele branca**. In *write what I like, 1970*. <https://www.esquerda.net/dossier/alma-negra-em-pele-branca/17210>. Acesso em 26 de fevereiro de 2021.
- BRASIL. **Estatuto da igualdade racial**. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 e legislação correlata, 4. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015.
- BRASIL, Lei 12.288/10. **Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, DF: Presidência da República, 2010.
- BRASIL, L. N. **Movimento antirracista “Black Lives Matter”** (Vidas Negras Importam), [S.l.]. 2020. 1 vídeo (60 min).
- BRASIL, N. L. **Bem-vinda À minha vida**. Luísa Nunes, Site, [S.l.]. 20 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.luisanunes.com/>. Acesso em: 5 jun. 2020.

BRITO, L. In: NAÍSA, L. (org). **Por que protestos contra o racismo nos EUA são diferentes dos brasileiros**. TAB, Site, [S.l.]. 30 maio 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/05/30/por-que-protestos-contra-o-racismo-nos-eua-sao-diferentes-dos-brasileiros.htm>. Acesso em: 25 jun. 2018.

BROOKE, James. **Brazil's Idol Is a Blonde, and Some Ask 'Why?'** New York Times, Nova York, 31 jul. 1990, Disponível em :< <http://www.nytimes.com/1990/07/31/world/rio-journalbrazil-s-idol-is-a-blonde-and-some-ask-why.html>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

CARY N.; TREICHLER P.; GROSSBERG L. **Culture Studies**. Nova York/Londres: Routledge, 1992.

CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 – 2007)**. (Dissertação de mestrado), Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

CARLOS, Erenildo João. **Achados sobre a noção arqueológica do discurso em Foucault**. Revista Dialectus, v. 11, p. 176-191, 2017.

CARONE, I. & Bento, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CEVASCO, M. E. **Cultural Studies: A Brazilian Perspective**. São Paulo: Humanitas, 1997.

CEVASCO, M. E. Estudos Culturais: fim de linha ou aposta na relevância? In: LISBOA-FILHO, F. F.; BAPTISTA, M. M. (org.). **Estudos Culturais e Interfaces: objetos, metodologias e desenhos de investigação**. Aveiro; Santa Maria: Universidade de Aveiro; Universidade Federal de Santa Maria, 2016.

CHALHOUB, Sidney. **Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio de Janeiro**” In: Discursos Sediciosos, Ano I, no. 1, 1996.

COSTA, M. V.; ANDRADE, P. D. **Na produtiva confluência entre educação e comunicação, as pedagogias culturais contemporâneas**. Perspectiva, Florianópolis, v. 33, n. 2, p. 843-862, maio/ago., 2015.

COSTA, Marisa Vorraber. **Cultura e Pedagogia na Modernidade Líquida**. Projeto de pesquisa ULBRA e UFRGS, 2010-2012.

CRUZ, Ana Laura. **Você sabe quais são as redes sociais mais utilizadas no Brasil em 2020?** Site, 2020. Disponível em: <https://www.maioresemelhores.com/redes-sociais-mais-utilizadas-brasil/>. Acesso em: 6 jun. 2020.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DENNISON, Stephanie. Blonde Bombshell: Xuxa and Notions of Whiteness in Brazil. **Journal of Latin American Cultural Studies**, Taylor and Francis, vol.22, n.3, 2013.

DESLANDES, Suely Ferreira. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Suely Ferreira Deslandes, Otavio Cruz Neto, Romeu Gomes; Maria Cecília de Souza Minayo (organizadora). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DIANGELO, R. J. Why Can't We All Just Be Individuals? Countering the Discourse of Individualism in Anti-racist Education. **InterActions: UCLA Journal of Education and Information Studies**, 2010. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/5fm4h8wm>. Acesso: 21 jun. 2019.

DYER, R. White. **London and New York**: Routledge, 1988.

DU BOIS, W e B. **Black reconstruction: an essay toward a history of the part which black played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880**. New York: Russel & Russel, 1935.

DU BOIS, W. **Then And Now: An Essay In The History And Sociology Of The Negro Race**. New York: H. Holt And Co, 1939.

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

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. New York: Grove Press, 1967.

FISCHER, R. M. B. **Foucault e a análise do discurso em educação**. Cad. Pesqui. [online], 2001.

FISCHER, R. M. B. Escrita Acadêmica: a arte de assinar o que se lê. In: COSTA, M. V.; BUJES, M. I. E. (org.). **Caminhos investigativos III: risco e possibilidades de pesquisar nas fronteiras**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

FLICK, Uwe. **Introdução à metodologia de pesquisa: um guia para iniciantes**. Porto Alegre: Penso, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Genealogia del racismo**. La Plata: Altamira, 1996.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. A Vontade de saber, v. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, M. **Sobre as maneiras de escrever a história**. In: **Ditos e Escritos II. Tradução Elisa Monteiro. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Mota**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, - 7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **A sociedade punitiva**. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, M. **Estratégia, Poder-Saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 21ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 2011.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCISCO, Alessa. **Um preto de alma branca: escrita de si, redes de sociabilidade e mobilidade social na trajetória do Marechal João Baptista de Mattos nas primeiras décadas do século XX**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2017.

FRANKENBERG, R. **Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism**. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

GEEK. **Instagram, WhatsApp e Facebook têm aumento de 40% de acessos**. [S.l.: s.n.], Site, 2020. Disponível em: <https://falauniversidades.com.br/instagram-whatsapp-e-facebook-tem-aumento-de-acesso-de-40/>. Acesso em: 20 jun.2020.

GILROY, Paul. **Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures**, London: Serpent's Tail, 1993.

GILROY, Paul. **Não há nenhum negro na Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation**, Londres: Hutchinson, 1987.

GILROY, Paul. **Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIROUX, H. Praticando estudos culturais nas faculdades de educação. *In*: SILVA, T. T. (org.). **Alienígenas em sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001.

GIROUX, H.; McLAREN, P. **Between Borders: Pedagogy and Politics of Cultural Studies**. Nova York: Routledge. 1993.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

GUIMARÃES, A.S. **Preconceitos e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil**. Salvador, Novos Toques, 1998.

HALL, Stuart. **Teaching Race**. Early Child Development and Care. Vol. 10, 1983.

HALL, S. **Representation: Cultural representations and signifying practices**. Sage, 1997.

HALL, S. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, 1997.

HALL, S. **The work of representation**. In: HALL, S. (ed). Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London/Thousand Oaks/New Delhi Sage/Open University, 1997.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, S. **Estudos culturais: dois paradigmas**, In: Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 12. Ed. 2006.

HALL, S. "O legado teórico dos Cultural Studies", Revista de Comunicações e Linguagens, n. 28, **Tendências da Cultura Contemporânea**. 2001.

HALL, S.; *et al.* **A produção social das notícias: o mugging nos media**. In: TRAQUINA, N. (org.). Jornalismo: questões, teorias e estórias. Lisboa: Vega, 1993.

HALL, S. **Identidade Cultural e Diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.24, 1996.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFMG; 2005.

hooks, bell. **Representing Whiteness in the Black Imagination**. In Displacing whiteness. Ruth Frankenberg (org), Duke University Press, 1999.

JOHNSON, R.; ESCOSTEGUY, A. C.; SCHULMAN, N. **O que é, afinal, Estudos Culturais**. T. T. S. (Trad. e org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

JUNIOR, H.C. **Críticas ao pensamento da senzala e casa grande**. Revista Espaço Acadêmico, n.150,2013.

KELLNER, D. **Lendo imagens criticamente**: em direção a uma pedagogia pós-moderna *In*: SILVA, T. T. (org.). Alienígenas em sala de aula. Uma introdução aos estudos culturais da educação. Petrópolis: Vozes, 1995.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Jess Oliveira (Trad.). Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KILOMBA, G. **“O racismo é uma problemática branca”, diz Grada Kilomba**. (CartaCapital, Entrevistador). Site, [S.l.], 5 de março de 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematika-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba/>. Acesso em: 25 jun. 2020.

Leite, D. M. (1992). **O Caráter Nacional Brasileiro**. São Paulo: Ática.

LYOTARD, J. F. **O pós-moderno explicado às crianças**: correspondência 1982-1985. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

MACHADO, R. “Por uma Genealogia do Poder”. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MARQUES, V. R. B. **A medicalização da raça**: médicos, educadores e discurso eugênico. Campinas: Unicamp, 1994.

MELO, J. M; ROCHA, P. (org.). **Comunicação, cultura e mediações**: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero. São Bernardo do Campo: Umesp, 1999.

MEMMI, A. **Dominated Man**: Notes Toward a Portrait. Boston, Beacon Press, 1968.

MEYER, D.E. **Identidades traduzidas: cultura e docência teuto-brasileira-evangélica no Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

MEYER, D. E.; PARAÍSO, M. A. (org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza, 2012.

MOREIRA, M.; DIAS, T. **O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público**. Nexo Jornal, 16 jan. 2017. Disponível em: <https://goo.gl/kgMHZQ>. Acesso em: 07 set. 2017.

MULLER, Maria Lúcia Rodrigues. **A cor da escola: imagens da Primeira República**. Cuiabá: EDUFMT/Entrelinhas, 2008.

MUNANGA, K. **Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo**. Cadernos Penesb, Niterói, n. 12, 2010.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: edições, 2018.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 edições, 2014.

MCINTOSH, P. **White privilege: Unpacking the invisible knapsack**. Independent School, 1990.

NASCIMENTO, A. **Entrevista concedida a Revista Acervo do Arquivo Nacional**. Acervo, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 5-14, jul/dez 2009.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**, 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994.

PARAÍSO, M. A. **Cadernos de Pesquisa**, v. 34, n. 122, p. 283-303, maio/ago. p. 283, 2004.

PASSOS, A. H. I. **Um estudo sobre branquitude no contexto de reconfiguração das relações raciais no Brasil, 2003- 2013**, Tese (doutorado) –Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2013.

PASSOS, A. H. I. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação: As narrativas hegemônicas como normativas excludentes: raça, gênero e sexualidade**. n. 8, julho 2019.

PIRES, B. **‘Vidas negras importam’ chacoalha brasileiros entorpecidos pela rotina de violência racista**: Movimento negro cobra adesão permanente da população branca ao debate racial, inspirada nos protestos antirracistas que reverberam dos Estados Unidos. **EL PAÍS**, Site, [S.l.]. 7 jun. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-06/vidas-negras-importam-chacoalha-parcela-de-brasileiros-entorpecida-pela-rotina-de-violencia-racista.html>. Acesso em: 8 jul. 2020.

POLISTCHUK, I.; TRINTA, A. R. **Teorias da Comunicação: o pensamento e a prática da Comunicação Social**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

PPGE-UFPB. Site institucional do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba. **Linhas e Grupos de Pesquisa**. Disponível em: <http://www.ce.ufpb.br/ppge/contents/menu/institucional/linhas-de-pesquisa>. Acesso em: 6 jun. 2020.

RAMOS, A. G. “Patologia social do ‘branco’ brasileiro”. In: RAMOS, A. G. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

ROUSSO, Henry. **A memória não é mais o que era**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. 5. Ed. Rio de Janeiro: Ed.FGV, 2002.

SAAD, Layla F. **Eu e a supremacia branca: Como reconhecer seu privilégio, combater o racismo e mudar o mundo**. Rocco Digital. Edição do Kindle.

SABAT, Ruth. **Quando a publicidade ensina sobre gênero e sexualidade**. In: Luiz Heron da Silva (org.). Século XXI: Qual conhecimento? Qual Currículo? Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

SANTOS, Milton. **Pobreza Urbana**. São Paulo: Hucitec, 1979.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências** / Boaventura Sousa Santos. — 5. ed. - São Paulo: Cortez, 2008.

SARDAR, Z.; VAN LOON, B. **Introducing cultural studies**. New York, Totem Books, 1998.

SILVA, T. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais** T. T. S. (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Priscila Elisabete da. **O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo**. In.: MULLER, Tânia M. P.; CARDOSO (org). Branquitude. Estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017.

SILVA, T. T. O adeus às metanarrativas educacionais". In: SILVA, T. T. (org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SILVA, T. T. **Identidades terminais: as transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Martiniano José. **Racismo a brasileira: Raízes históricas: um novo nível de reflexão sobre a história do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2009.

SIMON, F. **"Why do songs have words?"** Music for pleasure. London: Polity Press, 1988.

SOUZA, F. S. S. Implementação da Lei 10.639/2003: mapeando embates e percalços. Educ. rev. [online]. 2013.

SOVIK, Liv. **Por que tenho razão: branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade acadêmica**. Contemporânea (Rio de Janeiro), Salvador, Bahia, 2005.

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

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:** raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo. São Paulo/SP, 2012.

SCHUCMAN, L. V. IDEIAS - **Branquitude e Antirracismo**. Publicado pelo canal Sesc São Paulo. São Paulo, 1 vídeo (1h49min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7k6ksxJmjSY&t=1177s>. Acesso em 30 jul. 2020

SCHUCMAN, L. V. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, n. 1, p. 83-94, 2014.

SCHUCMAN, L.V. **Xuxa, Pelé e as relações inter-raciais**. Disponível em: https://catarinas.info/xuxa-pele-e-as-relacoes-interraciais/#_msocom_3. Acesso 30 mar.2021.

SCHWARZ, R. **Que Horas São?** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHWARZ, B. **Onde estão a cultural studies?** Revista de Comunicação e Linguagens, Universidade Nova de Lisboa, n. 28, out, 2000.

SCHWARCZ, L. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SHOHAT, E.; STAM, R. **Crítica da imagem eurocêntrica:** multiculturalismo e representação. Editora Cosac Naify, 2006.

SPINK, P. **Pesquisa de campo em Psicologia Social:** uma perspectiva pós-construcionista. Texto organizado por Spink e membros do Núcleo de Organização e Ação Social, 2003.

STEYN, M. **Novos matizes da branquitude: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática**. In V. Ware (Org.), Branquidade, identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

THOMPSON, J.B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

THOMAS, Angie. **O ódio que você semeia**. 8. ed. rev. Rio de Janeiro: Galera, 2018.

VAN DIJK, T. (org.) **Racismo e discurso na América Latina**. S. Paulo: Contexto, 2015.

VAN DIJK, T. **Discurso das elites e racismo institucional**. In: LARA & LAMBERTI (org.) Discurso e desigualdade social. São Paulo, Contexto, 2015.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e Educação: outros estudos foucaultianos**. In: SILVA, Tomaz T. (Org.). O sujeito da educação: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994.

VIVARTA, Veet (coord.), **Infância e consumo:** estudos no campo da comunicação. Brasília: ANDI; Instituto Alana, 2009.