



**Thais Regina Santos Borges**

**Mulheres Brancas, Branquitude e Afeto:  
reflexões acerca de performances raciais e afetivas  
brancas, o sentir crítico e o fazer acadêmico**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Letras/Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio.

Orientadora: Adriana Nogueira Accioly Nóbrega

Rio de Janeiro  
Setembro 2022



**Thais Regina Santos Borges**

**Mulheres Brancas, Branquitude e Afeto:  
reflexões acerca de performances raciais e afetivas  
brancas, o sentir crítico e o fazer acadêmico**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção  
do grau de Doutora pelo Programa de Pós-graduação  
em Estudos da Linguagem da PUC-Rio. Aprovada pela  
Comissão Examinadora abaixo:

**Adriana Nogueira Accioly Nóbrega**

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

**Glenda Cristina Valim de Melo**

Coorientadora

UNIRIO

**Branca Falabella Fabricio**

UFRJ

**Liliana Cabral Bastos**

Departamento de Letras – PUC-Rio

**Maria Elvira Diaz Benitez**

Programa de Pós-graduação em Antropologia  
Social do Museu Nacional UFRJ

**Lia Vainer Schucman**

UFSC

Rio de Janeiro, 23 de setembro de 2022.

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

## Thais Regina Santos Borges

Mestre em Letras (2017) e Especialista em Língua Inglesa (2014) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), faz pesquisa em Linguística Aplicada INdisciplinar, com foco em branquitude e performatividade discursiva, atentando para narrativas, avaliação no discurso e práticas sociais, identitárias e afetivas, perspectivada a partir da decolonialidade e da interseccionalidade. É também para sempre professora-aprendiz de inglês como língua estrangeira. Com graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Juiz de Fora, herdou da área um olhar tridimensional para as coisas da vida. É tricolor, das palavras, das pessoas e do mundo.

### Ficha Catalográfica

Borges, Thais Regina Santos

Mulheres brancas, branquitude e afeto : reflexões acerca de performances raciais e afetivas brancas, o sentir crítico e o fazer acadêmico / Thais Regina Santos Borges ; orientadora: Adriana Nogueira Accioly Nóbrega. – 2022.

269 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2022.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Mulheres brancas. 3. Branquitude. 4. Racismo. 5. Performances. 6. Raça. I. Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 400

Ao meu pai.

## Agradecimentos

Gosto de pensar que sou das palavras, das pessoas e do mundo – os vários mundos possíveis, que surgem nos encontros da vida, nas reflexões crítico-afetivas das trocas com as gentes. Nessa minha caminhada, por sorte, vêm comigo:

- a Adriana Nóbrega, minha querida orientadora e companheira de jornada, com quem forjo minhas escritas-leituras de mundo tão lindamente;
- a Glenda Melo, minha coorientadora, que cruzou meu caminho com sua competência e sensibilidade, seguindo indispensável nos meus percursos;
- a Liana Biar, a Liliana Bastos e a Inés Miller, minhas eternas fontes de inspiração, que seguem aparecendo em minhas linhas e minhas entrelinhas;
- as pesquisadoras maravilhosas que compõem a banca examinadora; nominalmente, Branca Fabrício, com seu olhar apurado para questões de linguagem e do campo da Linguística Aplicada INdisciplinar; Lia Schucman, pelo compartilhamento de sua bagagem nos estudos críticos da branquitude; Liliana Bastos, pelo dito acima e por tudo que generosamente compartilha sobre o universo das narrativas e o mundo na altura dos olhos; e Maria Elvira Diaz Benítez, pela referência que é para o feminismo e para a antropologia, e pela justeza, que a fazem inspiração para quem não separa a pesquisa da vida; serei eternamente grata por fazerem parte deste trabalho;
- as participantes desta pesquisa, sem as quais não teria havido o que tem de mais importante nesta tese: a possibilidade de reflexão crítico-afetiva sobre um tema tão caro para nós e para o mundo;
- o João; minha escolha, meu abrigo, meu abraço;
- a Débora e a Ingrid, minhas irmãs, sinônimo de família; com quem busco seguir em frente em meio a dor imensurável da perda do meu pai;
- o Hugo Borges, meu pai, que mora em mim, o tempo todo, em todo lugar, em sua ausência presente em tudo que (des)faço, nos lugares que ainda não fui, nesta tese que ele não vai ler;
- a Regina Lúcia, minha mãe, que também está em mim, o tempo todo, na intransigência da ética e na condescendência do ego (risos);
- a minha querida Teteka, que compartilha conosco a certeza de uma saudade que não vai passar, mas que vamos seguir em frente;

- o Ruy, a Tetéia, o Paulo, a Karine, o Rafa, a Isabelle e a prole toda, o Caio, a Clarice, o Paul e o Marcus, minha *family* querida;
- a Ana, minha companheira de planos e descobertas; a Carol, meu espelho invertido do outro lado do mundo; a Duduma, minha referência de luta; a Géia, minha referência de liberdade; a Loirinha, minha referência de paz; a Lu, minha maior saudade; a Lulu, meu porto seguro no Ridjanê; a Luzão, minha irmã de vida; todas versões de mim que valem muito mais à pena;
- o Lê, o Bigu, o David, a Karin, o Joab e a Lucília; gente que sabe ser gente, talento puro; meus *influencers* analógicos de arte, cultura e vida;
- o Diogo Leal, meu irmão do Rio, do Uruguai, do Tocantins, de fê e de Flu;
- o Marcelo Ceará, o gêmeo talentoso do Diogo (risos); menção honrosa pelo talento que me embalou durante o pesadelo que foi essa pandemia;
- o Marcelo Gamper, meu Rio e minha JF, com quem estou sempre em casa;
- o Moe, meu encontro, com quem compartilho sonhos, lágrimas e sorrisos;
- a minha *galerinha* de uma Juiz de Fora que ainda faz algum sentido para mim; não dá para listar porque somos muitos (e não somos fracos);
- a Mari, minha companheira de luta, de luto, de copo, de samba, de maraca, que faz meu Ridijanê ser mais meu e mais Ridijanê;
- as minhas irmãzinhas tricolindas, Anna, minha deusinha, uma inspiração cotidiana, e a Marina, eu passada a limpo, agora mais veloz e mais furiosa;
- e meu Ridijanê, meu Fluminense, meu maraca, minha FFT, meu MArT, meus amores tricolores todos: o Barbará, a Camila, o Conquinha, a Jess, a Lola, o Luan, a Paulinha, o Paulinho, o Sang, e aquela arquibancada linda.

Sem vocês eu não teria conseguido;  
por isso, agradeço.

- Aproveito para deixar meus agradecimentos também ao Departamento de Letras da PUC-Rio, à coordenação e à secretaria, em especial à Chiquinha e ao Wellington, por todo o apoio ao longo dos últimos longos anos.
- Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de fomento durante todo o meu doutorado.

## Resumo

Borges, Thais Regina Santos. **Mulheres Brancas, Branquitude e Afeto: reflexões sobre performances raciais e afetivas, o fazer acadêmico e o sentir crítico.** Rio de Janeiro, 2022. 271p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo deste trabalho é refletir sobre como se dá a atualização do racismo à brasileira (Gonzalez, 1984, Munanga, 2010) pelo dispositivo de poder da branquitude (Bento, 2002, 2022, Carneiro, 2005, Schucman, 2012, Schucman; Cardoso et al., 2014, Muller; Cardoso et al., 2017, Conceição, 2020) em performances discursivas de mulheres brancas da classe média crítica (Souza, 2017). Para tal, esta tese segue metodologia qualitativa-interpretativa da Análise de Narrativas (Bastos; Biar, 2015) visando observar as performances raciais e afetivas brancas (Ahmed, 2004, Melo, 2019, 2021) das participantes, nas pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015) compartilhadas por elas em conversas exploratórias (Miller, 2003), nas quais refletimos crítico-afetivamente sobre o que significa ser branca no Brasil e onde mora o privilégio branco em suas trajetórias de vida. Em minha escrita, ventilo questões relativas ao fazer acadêmico no contexto da Linguística Aplicada INdisciplinar (Moita Lopes et al., 2006, 2013) e ao sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), conceito que trabalho desde a minha dissertação, que se refere ao devir de sensibilidade que nutre e é nutrido nos processos de letramento crítico, cujo foco é a reflexividade crítico-afetiva (foco no afeto), de forma amalgamada ao pensamento crítico (foco cognitivo) e à ação crítica (foco político). As notas reflexivas desta pesquisa trazem a inexorabilidade do dispositivo de poder da branquitude na atualização do racismo em performances raciais e afetivas de mulheres do grupo racial branco, apontando para seu papel fundamental nesse processo, mesmo no contexto da academia dita crítica. Ciente disso, trago reflexões sobre a importância do letramento racial crítico (Ferreira, 2022), do sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), do estudo e da coalizão nos abaixo-comuns da Universidade (Harney; Moten, 2013, 2021), a fim de mitigar os efeitos dessas performances na Academia Cubo-Branco (Kilomba, 2019a).

## Palavras-chave

Mulheres Brancas, Branquitude, Racismo, Performances, Raça

## Abstract

Borges, Thais Regina Santos. **White Women, Racism and Affect in the Brazilian Context: reflecting upon performances of race and affect, academic practices and critical feeling**. Rio de Janeiro, 2022. 271p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this paper is to reflect upon how Brazilian racism (Gonzalez, 1984, Munanga, 2010) is actualized by whiteness (Bento, 2002, 2022, Carneiro, 2005, Schucman, 2012, Schucman; Cardoso et al., 2014, Muller; Cardoso et al., 2017, Conceição, 2020) as an apparatus of power (Foucault, 1978) in discursive performances by white women who belong to what Jessé Souza (2017) classifies as critical middle-class in Brazil (Souza, 2017). To this end, this thesis follows qualitative-interpretative methodology from Narrative Analysis (Bastos; Biar, 2015) to investigate how whiteness shapes participants' white racial and affective performances (Ahmed, 2004, Melo, 2019, 2021) in the small stories (Georgakopoulou, 2015) shared by them in exploratory conversations (Miller, 2003), in which we reflect critically-affectively on what it means to be white in Brazil and where white privilege resides in their life stories of accomplishment. In my writing, I vent issues concerning the critical academic doing in the context of INdisciplinary Applied Linguistics (Moita Lopes et al, 2006, 2013) and critical feeling (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), a concept I have been working on since my dissertation, which refers to the becoming of sensibility that nurtures and is nurtured in critical literacy processes, whose focus is critical-affective reflexivity (focus on affect), which merges with critical thinking (focus on cognitive aspects) and critical action (focus on political aspects). The reflexive notes of this research confirm the inexorability of whiteness as an apparatus of power which allows the actualization of racism in performances of race and affect by women who belong the white racial group in Brazil, pointing to their fundamental role in this process, even in the context of the so-called critical academia. Furthermore, it indicates that focus on undergoing processes of critical racial literacy (Ferreira, 2022), fostering critical feeling (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021) and joining study with coalition in the under-commons of the University (Harney; Moten, 2013, 2021) may be a way to mitigate the effects of these performances in the White-Cube Academy (Kilomba, 2019a).

## Keywords

White Women, Whiteness, Racism, Performances, Race



## Sumário

<b>1. Introdução</b> .....	<b>14</b>
<b>2. Modus Operandi</b> .....	<b>33</b>
2.1. Dos caminhos de chegada .....	35
2.2. Das Participantes .....	39
2.3. Do fazer acadêmico: os encontros de pesquisa como tempo-espacos reflexivo crítico-afetivos .....	48
2.4. Das entextualizações situadas: a Roda de Conversa, as Conversas Particulares e as notas reflexivas .....	55
2.5. Das afinidades teóricas: sobre pensar, sentir e fazer sentidos .....	60
<b>3. Afinidades Teóricas: branquitude, racismo à brasileira e performances raciais e afetivas em narrativas</b> .....	<b>63</b>
3.1. Branquitude: conceituação e contextualização .....	64
3.2. Branquitude é racismo: privilégio branco no contexto brasileiro .....	71
3.2.1. Privilégio branco brasileiro: aspectos materiais e simbólicos .....	75
3.3. Meritocracia e Pacto da Branquitude .....	90
3.4. Mulheres brancas da classe média crítica, discriminação como recurso e racismo institucional: Síndrome de Sinhá .....	97
3.5. Performances Raciais e Afetivas em Narrativas .....	106
3.5.1. Narrativas: trabalhando com pequenas histórias .....	107
3.5.2. Performances raciais e afetivas .....	111
<b>4. Notas Reflexivas: mulheres brancas, o dispositivo de poder da branquitude e a atualização do racismo à brasileira</b> .....	<b>122</b>
4.1. Sendo Branca no Brasil: pequenas histórias de brancura e branquitude .....	123
4.1.1. Fenótipo, Estética e Apagamento: a raça está no outro .....	124
. <i>Eva PH1</i> – “mas e a vovó, alguém tem uma fotografia dela?”	
. <i>Eva PH2</i> – eu tenho os cabelos be::m lisos, bem lisos	
. <i>Eva PH3</i> – não era um cabelo cacheado, daque-daquelles que 3.5. geralmente a gente associa	
4.1.2. Fluidez Racial e Subterfúgios desracializantes: ex-parda, ex-pobre, jamais negra, sempre mulher .....	135
. <i>Eva PH4.1</i> – eu me identificava como parda	
. <i>Eva PH4.2</i> – eu não tinha o direito de ser branca	
. <i>Eva PH5</i> – como um ser social a gente é um conjunto de coisa	

4.1.3. Letramentos Raciais Críticos e a Manutenção do Racismo .....	151
. <i>Eva PH6</i> – e eu continuo branca, né?	
. <i>Eva PH7.1</i> – “precisamos empretecer o corpo docente”	
. <i>Eva PH7.2</i> – ao longo do tempo, eu fui aprendendo a ouvir	
. <i>Eva PH7.3</i> – “não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca”	
4.1.4. Privilégio Branco e Racismo Institucional .....	171
. <i>Eva PH8</i> – concurso público, coisa de marcar x, não tem como	
. <i>Eva PH9</i> – eu posso receber privilégios, né, não sei	
. <i>Eva PH10</i> – quando ocorre o racismo é aquela coisa velada	
4.2. Privilégio Branco e atualização do racismo em narrativas de mulheres brancas da classe média crítica .....	185
4.2.1. A lógica da provisão .....	187
4.2.2. A patroa e a Síndrome de Sinhá .....	201
4.2.3. O mérito branco e o demérito racista .....	225
<b>5. Conclusões e Considerações .....</b>	<b>243</b>
5.1. Conclusões: sobre performances raciais e afetivas de mulheres brancas da classe média crítica, racismo e branquitude .....	244
5.2. Considerações: sobre o fazer acadêmico e o sentir crítico no contexto da academia Cubo-Branco .....	251
<b>6. Referências .....</b>	<b>260</b>
<b>7. Anexos .....</b>	<b>268</b>

## Lista de Figuras

Figura 1 – Foto: Participante Responsável	14
Figura 2 – Doutores docentes na pós-graduação	19
Figura 3 – Figura 1 (Melo; Resende, 2020, p.3)	20
Figura 4 – Figura 2 (Melo; Resende, 2020, p.3)	20
Figura 5 – Foto: Janela com vista pro Cristo Redentor	26
Figura 6 – Pandemia: dados gerais; casos e mortes no Brasil	30
Figura 7 – Pandemia: linha do tempo no Brasil	31
Figura 8 – E-mail enviado às participantes	40
Figura 9 – Identificações das participantes; resumo	42
Figura 10 – Identificações das participantes; observações	47
Figura 11 – Pequenas Histórias de Brancura e Branquitude	59
Figura 12 – Privilégio Branco no Contexto Brasileiro	60
Figura 13 – Linha do Tempo do Privilégio Branco; AD Junior	75-77
Figura 14 – Eva PH 1 “mas e a vovó, alguém tem uma fotografia dela?”	124
Figura 15 – Eva PH 2 eu tenho os cabelos be::m lisos, bem lisos	129
Figura 16 – Eva PH 3 não era um cabelo cacheado, daque-daqueles que geralmente a gente associa	131
Figura 17 – Eva PH 4 p.1 eu me identificava como parda	136
Figura 18 – Eva PH 4 p.2 eu não tinha o direito de me dizer branca	142
Figura 19 – Eva PH 5 a gata borralheira da família do meu pai	145
Figura 20 – Eva PH 6 e eu continuo branca, né?	151
Figura 21 – Eva PH 7 p.1 “precisamos empretecer o corpo docente”	158
Figura 22 – Eva PH 7 p.2 ao longo do tempo, fui aprendendo a ouvir	160
Figura 23 – Eva PH 7 p.3 “não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca”	162
Figura 24 – Eva PH 8 concurso público, coisa de marcar x e tal, não tem como	171

Figura 25 – Eva PH 9 eu posso receber privilégios, né, não sei	174
Figura 26 – Eva PH 10 quando ocorre o racismo é aquela coisa velada	179
Figura 27 – Áurea p.1 uma lógica branca nisso tudo mesmo, essa lógica da provisão	191
Figura 28 – Áurea p.2 fazer as coisas tá todo mundo fazendo, né? vamo combinar também?	196
Figura 29 – Nívea 1 p.1 a gente ia passar férias, e lá tinha uma senzala	203
Figura 30 – Nívea 1 p.2 essa configuração de racismo estrutural se perpetuou na família	205
Figura 31 – Nívea 2 independente da raça de quem seja, eu não consigo viver sem alguém	210
Figura 32 – Nívea 3 eu não conseguiria sobreviver, ponto	221
Figura 33 – Alba 1 todo mundo fazia vestibular excepcional	226
Figura 34 – Alba 2 aí com 15 anos eu fui pro Curso Livre, aí entrei na universidade, eliminei metade, mais da metade das disciplinas	231
Figura 35 – Alba 3 p.1, eu fui lá, fiz uma entrevista e ele me contratou	232
Figura 36 – Alba 3 p.2 nesse ambiente acho que a negritude é bem vinda diante desse estereótipo	235
Figura 37 - Convenções de Transcrição	Anexo 1
Figura 38 – TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	Anexo 2

*Tempo Rei*  
<https://400e.short.gy/MinhaVersãoFavorita-TempoRei-Gil>  
**Gilberto Gil**  
*Compositor, Cantor e*  
*Entidade Tricolor*

*Não me iludo*  
*Tudo permanecerá do jeito que tem sido*  
*Transcorrendo, transformando*  
*Tempo e espaço navegando todos os sentidos*  
*Pães de Açúcar, Corcovados*  
*Fustigados pela chuva e pelo eterno vento*  
*Água mole, pedra dura*  
*Tanto bate que não restará nem pensamento*

*Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei*  
*Transformai as velhas formas do viver*  
*Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei*  
*Mãe Senhora do Perpétuo, socorrei*

*Pensamento*  
*Mesmo o fundamento singular do ser humano*  
*De um momento para o outro*  
*Poderá não mais fundar nem gregos nem baianos*  
*Mães zelosas, pais corujas*  
*Vejam como as águas de repente ficam sujas*  
*Não se iludam, não me iludo*  
*Tudo agora mesmo pode estar por um segundo*

*Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei*  
*Transformai as velhas formas do viver*  
*Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei*  
*Mãe Senhora do Perpétuo, socorrei*  
*Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei*  
*Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei*  
*Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei*

## 1. Introduções

Muito prazer, meu nome é Thais Borges, sou a pesquisadora participante responsável por esta pesquisa, mas sou também várias outras coisas; professora, *teacher*, tricolor, Regina, mineira, e até carioca, às vezes, dada a *geo-passabilidade* que possui quem é natural de Juiz de Fora-MG, de onde venho. Dentre os vários apostos que recebo, nenhum toca em minha brancura ou na branquitude que me atravessa. Por quê?



Sejam elogiosos, ou nem tanto, ainda que igualmente impublicáveis, meus predicados jamais incluíram qualquer relação com meus traços fenotípicos raciais ou qualquer menção relativa a algum grupo racial ao qual eu pudesse ser associada. Obviamente, quando as pessoas têm que me apontar fisicamente, aí sim, sou branca, mas isso parece parar na superfície de meu corpo, se desfazendo em mera descrição, sem prevalecer sobre as outras identificações. Sou uma professora, não uma professora branca; sou uma *teacher*, não uma *white teacher*, e assim por diante. Essa não marcação é sintomática da presença pervasiva do racismo e da branquitude que constroem nosso mundo ocidental(izado) como o Cubo-Branco a que se refere Grada Kilomba (2019b) ao falar do legado mais insidioso do colonialismo; a supremacia branca colonial. A metáfora da intelectual nos dá uma boa dimensão do que significa viver em um mundo feito pelo e para um grupo racial específico, no caso, o grupo de pessoas lidas como brancas pelas lentes do racismo, que hierarquiza as relações em todas as dimensões da vida; estrutural, institucional, interpessoal e ideológica, como nos conta Sílvio Almeida (2018).

Parafraseando Sueli Carneiro (2005, p.133), se nas creditações sociais brasileiras “o negro chega primeiro”, o branco ainda passa batido, mesmo onipresente. E é com isso em mente que esta tese visa traçar reflexões sobre a relação entre linguagem e a questão racial, focando na dinâmica discursiva que aloca raça em corpos lidos como outros e reafirma o corpo branco como *default*, atualizando o racismo em meio à operacionalização da branquitude no contexto racial do Brasil. Não entendida como substitutivo de pessoas brancas, branquitude é compreendida como um dispositivo de poder no sentido foucaultiano (1978), que

diz respeito a todo um conjunto de práticas sociais, discursivas, identitárias e afetivas de supremacia branca, que criam a aderência do grupo racial branco a lugares de poder (Bento, 2002, 2022, Schucman, 2012). Nesta tese, para entender tal dinâmica, observo como, dentro desta estrutura racista na qual a sociedade se constrói, acadêmicas brancas performam raça e afeto em narrativas que falam sobre o que é ser branca no Brasil e como chegaram no momento atual de suas carreiras, escolhendo especialmente mulheres que participam ativamente da produção de saber de uma academia dita crítica, condizente com meu campo de atuação, a Linguística Aplicada Indisciplinar (Moita Lopes et al, 2006, 2013) e/ou Crítica (Pennycook, 2001, 2004, 2008, 2021)

As pesquisas da área consistem em observar e interpretar fenômenos sociais e culturais por meio da análise qualitativa-interpretativa do discurso e da linguagem, reconhecendo o aspecto constitutivo do discurso e o seu papel principal nos jogos de poder (Foucault, 1978). Desse modo, se busca derivar e construir significados pela observação das práticas sociais e discursivas por meio das quais interagimos no nosso cotidiano. Há uma tendência no campo de se trabalhar com teorias pós/anti/ de/ descoloniais, *queer*, feministas, antirracistas, entre outras, visando promover encontros de múltiplas vozes e compreendendo a produção de significados como prática social. Contudo, como disse em outros textos, mesmo as pesquisas *queer*, ou talvez principalmente elas, por sua vocação subversiva, carecem de um olhar para raça (Borges, 2020), como é o caso do campo da Linguística Aplicada, caso queira se constituir efetivamente crítica (Borges, 2021).

Reconhecemos um trabalho da área quando o processo investigativo alimenta uma vontade de “compreender o mundo contemporâneo” e “colaborar na construção de uma agenda contra-hegemônica” (Moita Lopes, 2006, p.27), cumprindo, para tal, sua vocação para a complexidade transdisciplinar. Portanto, além do olhar cuidadoso para as questões sociais, cabe pensar que o campo e as pesquisas que se pretendem INdisciplinares devem estar em constante estado de revisão (auto)crítico-reflexiva, se há pretensão transgressora. Essa atenção serve para que não caiam na armadilha de eleger cânones e/ ou padrões, normas, regras, etc. que supostamente compõem os “tem que” de uma pesquisa acadêmica, engessando sua forma e limitando sua capacidade interpretativa, e/ ou maquiando contextos que precedem o documento compartilhado como o produto *final* – essa ironia, pois nada se finda aí. Afinal, com o texto escrito, novas leituras surgem em

processos de (des)(re)/con/en/textualizações (Blommaert, 2005)<sup>1</sup> que se desenrolam interacionalmente, ressignificando o texto em sua circulação em/ por e através cronótopos diversos. Esses cronótopos dizem respeito aos tempo-espacos e às relações que se moldam a partir de diferentes parâmetros sociais, culturais, ideológicos, históricos e circunstanciais, (des)(re)construindo tal produto – seja ele uma dissertação, ou uma tese, ou um artigo, ou qualquer texto outro. Desse modo, acreditar em sua possível contenção por um suposto engessamento de forma, ou mesmo conteúdo, seria, para mim, um ato ingênuo e de um conservadorismo primário. Levando isso em conta, nesta tese-produto, pensi ainda o fazer acadêmico na medida de sua relação com aquilo que excede a academia, que em si não é prioridade nesta tese, a não ser pelo racismo e pela branquitude que irão conformar os transcontextos de pesquisa, nos discursos que moldam as performances raciais e afetivas de mulheres pesquisadoras, o que irá influenciar a leitura-escrita disso que chamo tese-processo, como ficará mais evidente no desenrolar deste texto.

Por ora, nesta introdução, foco nas escolhas que fiz, minhas motivações e justificativas para trazer o tema branquitude conjugado com afeto, especificamente trabalhando com mulheres do grupo racial branco que atuam na academia crítica, nos moldes que propõe meu campo de atuação. Ainda que argumentemos que a centralidade da raça faz com que a branquitude beneficie pessoas brancas à revelia do gênero, da classe, e outros atravessamentos, fato materialmente verificável nos índices socioeconômicos do IBGE<sup>2</sup>, por exemplo, há aspectos suficientemente relevantes na atuação de mulheres brancas na atualização do racismo por meio do dispositivo da branquitude, que abordo no quarto capítulo, para que elas se tornem interesse específico de investigação. Isso é uma demanda levantada, inclusive, por mulheres intelectuais negras<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Para Blommaert (2005, pp. 251-254), textos e contextos compõem processos de significação. **Contextualização** se refere a “práticas interpretativas por meio das quais o discurso está ligado e se torna significativo em termos de contexto, impondo estruturas metapragmáticas” (sobre efeitos e condições da linguagem enquanto sociossemiose) “particulares ao discurso e, portanto, proporciona uma interpretação preferida para o texto”; assim temos também: **descontextualização**, no isolamento do discurso de seu contexto; **recontextualização**, quando o texto muda de contexto, em “novos quadros metapragmáticos” (gera novos efeitos e novas condições); **entextualização**, “o processo por meio do qual o discurso é sucessivamente descontextualizado e recontextualizado” em textos múltiplos, “e assim transformado em um ‘novo’ discurso”, sendo que em “cada fase do processo, o discurso é dotado de novos enquadres metapragmáticos” (gerando novos efeitos e novas condições).

<sup>2</sup> Síntese dos Indicadores Sociais - IBGE <https://4ooc.short.gy/Sintese-IBGE>

<sup>3</sup> Recentemente, no lançamento do livro “Pacto da Branquitude” de Cida Bento, no Rio de Janeiro, no dia 10.06.22, no MUHCAB – Museu da História e Cultura Afro-Brasileira, houve uma discussão



Primeiramente, o exercício do poder branco por parte das mulheres desse grupo de pertença racial faz com que seu trabalho constante de manutenção da estrutura racista seja negligenciado por conta de sua opressão em meio ao sistema cisheteropatriarcal em que vivemos, mesmo quando sabido que ele é inerentemente colonial, e, portanto, racista e capitalista, conforme Carla Akotirene (2018). Isso nos traz a peculiaridade de que, paradoxalmente, ao se beneficiarem da exploração de pessoas negras, mulheres brancas muitas vezes alimentam um sistema de hierarquização que as prejudica enquanto mulheres, devido à relação íntima entre a estrutura colonial-capitalista de moralidade cristã e os papéis de gênero. A relevância disso está na demonstração da pungência da qualidade estruturante do racismo, que acaba tornando prioridade para essas mulheres a manutenção de seu privilégio branco (Schucman, 2012), mesmo em detrimento de interesses coletivos e individuais de seu grupo social, quando pensamos em termos de gênero. Isso aparece de forma crucial nas trocas realizadas nesta pesquisa e direciona a escolha pela abordagem de alguns pontos, como a Síndrome de Sinhá (Berth, 2019, Lôbo, 2021, Karlsson, 2022), de que falo adiante, e a meritocracia como explicação para o acúmulo de vantagens sociais de pessoas brancas, chamando especial atenção em narrativas que se apoiam no demérito racial negro pela hipersexualização de mulheres negras e na surpresa com o demérito racial branco pela concessão feita a mulheres brancas por parte de estudantes negros, por exemplo, o que abordo no quarto capítulo, nas notas reflexivas.

Outro aspecto importante tem a ver com a atuação política de mulheres brancas em suas práticas cotidianas, que justifica a escolha por narrativas de mulheres que atuam especificamente no contexto dos estudos críticos. A questão é que por mais que a orientação dessas mulheres brancas seja para um horizonte de justiça social, o racismo e a branquitude se apresentam como obstáculos à solidariedade de classe e de gênero, como apontam diversas intelectuais negras, como Lélia Gonzalez (1981, 1984), Cida Bento (2002, 2022), entre outras, fazendo com que elas se tornem peças-chave na manutenção do status quo, à revelia de suas intenções. Como o combate ao racismo se consolida quando efetivado nas dimensões estrutural e institucional, onde atuam as mulheres brancas que são içadas a posições de comando pelos pactos da branquitude (Bento, 2002, 2014, 2022), que

---

a respeito do tema que deixou evidente a demanda por mais pesquisa sobre o papel das mulheres brancas na atualização do racismo, em especial no que tange à branquitude no contexto brasileiro.

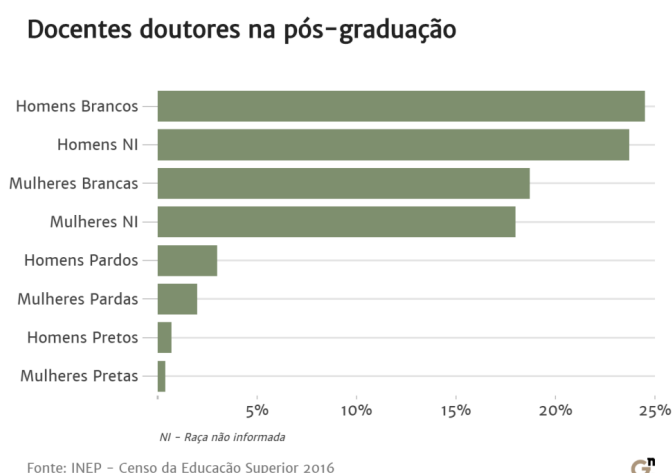
explico também no quarto capítulo, se faz necessário o entendimento de como essas mulheres, *bem intencionadas*, produzem racismo por meio do dispositivo do poder da branquitude. Muitas vezes atendendo às demandas por ampliação da diversidade das instituições, como nos conta Sara Ahmed (2012), mulheres brancas acabam sendo fundamentais na performatividade de atos institucionais de implementação ou não de medidas afirmativas, por exemplo, por sua participação ativa na produção do racismo. Como fica evidente nas performances narrativas que compartilho adiante, ao moldar suas performances raciais e afetivas em torno da manutenção do privilégio branco e da supremacia branca como *modus vivendi* de pessoas brancas, essas mulheres acabam servindo à manutenção do status quo que beneficia o sistema colonial que visam combater.

Por fim, no que diz respeito à Academia Cubo-Branco, contexto em que nos encontramos todas as participantes desta pesquisa, o racismo e branquitude criam mais um paradoxo: a pesquisa contra-hegemônica institucional, de que falo em outro texto (Borges, 2021) e que também se materializa nesta tese, não sem crítica. A importância disso está não especificamente nas reflexões que derivo dos encontros, mas da certeza de que não podemos dissociar sujeitos de suas pesquisas. É nesse sentido que cabe pensar mais uma vez no fazer acadêmico, considerando que a questão racial atravessa os tempo-espacos acadêmicos, em todas as searas, desde as salas de aula até os encontros de pesquisa, passando pelos corpos discente e docente, por cargos administrativos, pelos temas e pelas demandas pautadas. E, nesse contexto, mulheres brancas também performam branquitude, ajudando a organizar as relações de poder de forma assimétrica, via de regra em processos que evidenciam uma solidariedade racial que supera a solidariedade de gênero, especialmente no que tange à ocupação de posições de poder institucional.

Isso fica evidente nos dados sobre raça na academia, que apontam para a efetividade do racismo na organização da instituição. Ainda que dentro da leitura cisgênera/binária dos relatórios anuais, os números recentes sobre a presença de mulheres no Ensino Superior são especificamente interessantes, para mostrar como a ausência de pessoas negras se faz marcante. Hoje, elas são maioria no corpo discente. Em 2019, possuíam 34% mais chance de chegar lá do que homens, ainda que com menor sucesso no quesito empregabilidade, conforme o relatório *Education at a Glance*, da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento

Econômico - OCDE<sup>4</sup>. Isso piora quando analisamos os dados sobre o corpo docente das universidades, que é composto majoritariamente por homens. Brancos. E esse é um ponto fundamental aqui, porque não são os homens, em geral, que estão à frente nas instituições de Ensino Superior. Bem como não foram as mulheres, em geral, que chegaram. Foram as pessoas brancas. Basicamente, o que constatamos é que não há somente um caminho sendo traçado para que haja uma equiparação de gênero; há um trabalho para que haja a manutenção da hegemonia racial do grupo branco, independente do gênero de seus representantes. As vantagens sociais que beneficiam o grupo racial branco servem de alavanca para que mulheres brancas avancem, dentro da lógica hegemônica heterocisgênera da academia. Por isso, se faz necessário explicitar a quem o *somos* e o *nosssa presença* acima correspondem.

Segundo dados do Censo da Educação Superior de 2016, apurados em 2018 pela jornalista Lola Ferreira na Gênero e Número<sup>5</sup>, naquele momento as mulheres pretas compunham 6% das alunas na faixa de 20 a 24 anos, enquanto que as mulheres brancas eram cerca de 40%. E quando estendemos essa observação para níveis mais avançados da carreira acadêmica, em especial no corpo docente das universidades, foco deste trabalho, a situação é ainda mais preocupante. Mulheres pretas com doutorado perfazem “0,4% do corpo docente na pós em todo o país” e, “quando somadas, as mulheres pretas e pardas com doutorado, que formam o grupo das negras, não chegam a 3% do total de docentes”, segundo a jornalista. No ranking geral, temos o seguinte cenário:



<sup>4</sup> [https://www.oecd-ilibrary.org/education/education-at-a-glance-2019\\_f8d7880d-en](https://www.oecd-ilibrary.org/education/education-at-a-glance-2019_f8d7880d-en)

<sup>5</sup> A Gênero e Número é “uma organização de mídia orientada por dados para qualificar o debate sobre equidade de gênero e raça” <https://www.generonumero.media/menos-de-3-entre-docentes-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>

Com base no levantamento acima, homens brancos declarados seguem no topo da lista, com cerca de 25% das vagas, seguidos por mulheres brancas declaradas, com aproximadamente 18%. Por mais discrepante que seja essa relação, o que de fato é, isso não se compara ao que acontece quando usamos a chave racial para examinar os dados. Como demonstrado acima, homens pardos e mulheres pardas são apenas 3 a 4% do total de docentes com doutorado, enquanto homens pretos ficam em torno de 1%, acima apenas dos irrisórios 0.4% de mulheres pretas relatados por Lola Ferreira. Vale observar que, do total geral, 44% das pessoas não informaram sua raça, então os dados só podem ser analisados com base nos 56% restantes. Ainda assim, para fins comparativos, é possível entender como a desigualdade racial se materializa nos corredores da academia.

Conforme mostra pesquisa recente de Melo e Resende (2020, p.8) sobre a “implementação da Lei no. 12.990/2014, que reserva 20% das vagas de concursos públicos federais para candidatos negros e negras”, feita “no âmbito das carreiras docentes de 63 universidades federais e de 38 institutos federais no período 2014 a 2018”, as vagas nos editais dessas universidades e institutos federais ficam muito aquém da porcentagem de 20% estabelecidas, conforme evidenciam as tabelas abaixo (Melo; Resende, 2020, p.13):

**TABELA 1**

VAGAS OFERECIDAS EM CONCURSOS PÚBLICOS PARA A CARREIRA DE MAGISTÉRIO SUPERIOR, DAS 63 UNIVERSIDADES FEDERAIS, DISTRIBUÍDAS POR REGIÃO GEOGRÁFICA, NO PERÍODO DE 09.06.2014 A 31.01.2018

REGIÃO GEO-GRÁFICA	TOTAL DE VAGAS	VAGAS PARA AMPLA CONCORRÊNCIA	VAGAS PARA NEGRAS/OS	VAGAS PARA PESSOAS COM DEFICIÊNCIA
Norte	2.687	2.572 (95,7%)	85 (3,2%)	30 (1,1%)
Nordeste	5.581	5.357 (96%)	145 (2,6%)	79 (1,4%)
Centro-Oeste	1.926	1.569 (81,5%)	208 (10,8%)	149 (7,7%)
Sudeste	4.925	4.700 (95,4%)	184 (3,7%)	41 (0,8%)
Sul	3.013	2.468 (82%)	342 (11,3%)	203 (6,7%)
<b>Brasil</b>	<b>18.132</b>	<b>16.666 (91,9%)</b>	<b>964 (5,3%)</b>	<b>502 (2,8%)</b>

Fonte: Elaboração dos autores.

**TABELA 2**

VAGAS OFERECIDAS EM CONCURSOS PÚBLICOS PARA A CARREIRA DE MAGISTÉRIO DE ENSINO BÁSICO, TÉCNICO E TECNOLÓGICO, DOS 38 INSTITUTOS FEDERAIS, POR REGIÃO GEOGRÁFICA, NO PERÍODO DE 09.06.2014 A 31.01.2018

REGIÃO GEO-GRÁFICA	TOTAL DE VAGAS	VAGAS PARA AMPLA CONCORRÊNCIA	VAGAS PARA NEGRAS/OS	VAGAS PARA PESSOAS COM DEFICIÊNCIA
Norte	850	785 (92,3%)	48 (5,7%)	17 (2%)
Nordeste	1495	1163 (77,8%)	243 (16,2%)	89 (6%)
Centro-Oeste	524	430 (82%)	72 (13,8%)	22 (4,2%)
Sudeste	1069	870 (81,4%)	153 (14,3%)	46 (4,3%)
Sul	1259	1098 (87,2%)	108 (8,6%)	53 (4,2%)
<b>Brasil</b>	<b>5197</b>	<b>4346 (83,6%)</b>	<b>624 (12%)</b>	<b>227 (4,4%)</b>

Fonte: Elaboração dos autores.

Os motivos para isso são vários, mas ainda especulativos, por exigirem pesquisas qualitativas na área, segundo os próprios autores. No entanto, o que fica nítido é que, em suas palavras:

nesse universo, mostra-se importante também refletir sobre as possibilidades de aliança entre pesquisadoras/es negras/os e brancas/os na construção de políticas e práticas antirracistas, que não subestimem a força subalternizante dos racismos e tampouco romantizem o potencial emancipatório de alianças entre indivíduos com distintos pertencimentos de raça/cor (Melo; Resende, 2020, p.19).

Assim, Melo e Resende (2020, p.19) seguem nos lembrando que:

os geno(epistemi)cídios associados a lógicas pós-coloniais eurocêntricas quase sempre também se fazem prevalentes em países do sul global, sendo defendidos por suas elites, inclusive intelectuais, como mostram Achille Mbembe (2019), Grada Kilomba (2019), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018), Walter Mignolo (2017), Aníbal Quijano (2009), Frantz Fanon (1952/2008), Stuart Hall (2003), Abdias Nascimento (2002, 1978), Guerreiro Ramos (1995, 1954) e Lélia Gonzalez (1988), entre outras/os.

Em absoluta consonância com essa observação e o clamor que a antecede, parto da premissa de que estamos em um contexto de um meio acadêmico absolutamente carente de paridade racial e forjado na dinâmica supremacista branca que impede a ocupação de postos de poder por parte de pessoas negras, salvo raríssimas exceções. Perante a realidade dos números, constatada após cinco anos de exercício da Lei no. 12.990/2014 que confere a obrigatoriedade da reserva de vagas para docentes que se identificam como pessoas negras, fica perceptível que o documento em si, essencial na luta pela ocupação desses espaços esbarra na branquitude que aloca posições de poder para que seja efetivado seu propósito.

O ponto é que, ao fim e ao cabo, são as pessoas que irão agir no maquinário institucional, de forma consciente ou inconsciente, em vias já pavimentadas pelo racismo e pela branquitude enquanto um conjunto de práticas sociais de supremacia branca. Por isso, acredito ser importante compreender como se dão as dinâmicas raciais também na esfera das subjetividades e da vida cotidiana. Cabe também compreender como se dá a adesão dos sujeitos à proposição das leis, das medidas e dos documentos, diante do cenário racial de sua implementação, que irá encontrar resistência branca à ideia de equiparação racial e da luta pela manutenção do Cubo-Branco (Kilomba, 2019a), devido ao racismo que a estrutura. O que fica nítido, nessa seara, é que pessoas brancas seguem maciçamente performando em nome da academia branca, validando o maquinário racista dessa organização social.

Diante desse cenário, comungo da ideia defendida por Costa (2014, p.137) de que “desmantelar o racismo contra negros é tarefa de todos” e, certamente, “confrontar o racismo requer trabalho sociopolítico e psíquico”. Em outras palavras, a luta anticolonialista/anticolonial/antirracista se dá em todas as esferas e não tem como prescindir das performances micropolíticas porque isso significaria prescindir de pessoas, que articulam coletiva e institucionalmente suas ações, sempre atravessadas tanto pelos sistemas quanto por suas subjetividades. Além disso, como tem sido vastamente estudado pelo campo da psicologia, conforme levantamento feito por Damasceno e Zanello (2018), o racismo age de forma pernicioso, tirando a vida de pessoas negras de diversas formas na medida em que vai minando sua saúde em todos os sentidos<sup>6</sup> (Muniz, 2022), o que nos urge a não menosprezar seus efeitos no nível micro.

Por isso, apesar da certeza da indispensabilidade do foco nas mudanças macroestruturais que precisamos efetivar, este trabalho se atém à compreensão de como o racismo é produzido discursivamente por mulheres brancas no nível microsocial, em linguagem, na precipitação de discursos que naturalizam o privilégio branco (Schucman, 2012) e a herança da escravidão (Bento, 2022), enquanto atravessam tempo-espacos hierarquizados racialmente, o que tentam encobrir por meio de subterfúgios diversos ao organizar suas experiências em narrativas, como veremos adiante. Nesse sentido, em que pese a suma importância de ações na esfera macrosocial, com leis e medidas institucionalizadas, defendo a urgência de ação em nível micro para que os efeitos dessa disparidade sejam mitigados performativamente, na altura dos olhos, onde a vida acontece, como disse em outro texto (Borges, 2020).

Na esteira desse pensamento, os objetivos desta tese são: i) observar como a branquitude como dispositivo de poder incide discursivamente nas narrativas de mulheres brancas acadêmicas, ou seja, da classe média crítica brasileira (Souza,

---

<sup>6</sup> Segundo Kassandra Muniz (2022), “saúde mental é uma discussão fundamental para a população negra, é uma questão de sobrevivência” e “difícilmente você vai conhecer algum intelectual negro”, pensando por onde ela transita, pela academia, “que não tenha tido episódios de questões de saúde mental”, reforçando achar que não conhece “nenhum que tenha passado incólume”. Contudo, evito usar o termo saúde mental em consonância com o que ela mesma traz, com base em seus estudos de filosofias africanas, sobre a impossibilidade de separação do corpo humano em partes, já que “não tem como a gente dissociar corpo de mente”, devendo esse duo ser pensado em sua dimensão “holística” já que “não existe um sujeito que a gente possa compartilhar assim em vários pedaços como o hospital de uma medicina alopática” que nos secciona, acrescentando ainda a questão da “corporeidade que é física”, mas não só.

2017), atualizando o racismo ao performarem racial e afetivamente nos encontros de pesquisa; ii) possibilitar um tempo-espço de reflexão crítico-afetiva em que os encontros de pesquisa possibilitam um exercício de elaboração da questão racial branca por parte das mulheres participantes e de racialização das trajetórias de vida por elas compartilhadas, entendendo sua participação ativa na academia enquanto instância institucional do Cubo-Branco (Kilomba, 2019a).

Para tal, reuni mulheres brancas acadêmicas dispostas a refletir sobre a questão racial em suas vivências pessoais e trajetórias acadêmicas, em grupo, para em seguida conversar com cada uma delas particularmente revisitando suas histórias, buscando entender como o fato de serem brancas influenciou suas caminhadas, pensando especialmente em termos de privilégio branco (Schucman, 2012). Ao observar como performaram discursivamente nas trocas, procurei, então, traçar entendimentos acerca de como a branquitude é operacionalizada como dispositivo de poder, tendo por efeito sua reificação e a atualização do racismo, em meio às temáticas levantadas por elas nos encontros, que abordam questões relativas a ser branca no contexto brasileiro, tanto na academia quanto no âmbito doméstico, já que interessa nesta tese não só as práticas institucionais, mas também seu entrelace subjetivo na micropolítica cotidiana.

Aqui, cabe ressaltar que utilizo o verbo *performar* para me referir ao que fazem as mulheres discursivamente, em linguagem e não *via* linguagem. Há uma diferença enorme que explico adiante, mas prefiro já alinhar aqui. Performar não é sinônimo de atuar simplesmente, como uma atriz o faria, mas de agir em atos de fala e de corpo, ou seja, em linguagem corporificada, verbal e não verbal, produzindo sentido quando aderimos a processos mais amplos de significação, de forma a desestabilizá-los ou confirmá-los, com certa dose de agência. Esses atos, chamados de performances discursivas, se dão de forma contingenciada cultural, social e ideologicamente, em processos contínuos de (re)produção das normatizações e dos sentidos, que informam e são informados por elas, ainda que em leituras subversivas. Um dos pontos mais importantes para nós é que esses “acontecimentos do corpo” (Butler, 2014) geram efeitos que ganham contornos materiais e simbólicos palpáveis, que são vividos por sujeitos, individual e coletivamente. Focando nas normatizações e nos contingenciamentos da branquitude, trabalho com performances brancas, raciais (Melo, 2021, Muniz, 2022) e afetivas (Ahmed, 2004), já que como construtos sociais, raça e afeto são

também performados quando agimos em linguagem mobilizando sentidos dessas ordens. Isso significa que percebo as performances raciais e afetivas das mulheres participantes com quem conversei na medida de sua (re)produção das assimetrias de poder constituídas afetivamente pelo racismo e pela branquitude.

Em geral, as narrativas compartilhadas nesta pesquisa configuram crônicas do privilégio branco (Schucman, 2012), que ocultam a herança histórica da escravidão e os pactos da branquitude (Bento, 2022), ainda que visceralmente presentes no silêncio performativo de racismo e nos não-ditos da branquitude como dispositivo de poder, conforme explico adiante. Tudo isso indica que há um longo caminho no letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), mesmo quando vislumbramos momentos pontuais em que talvez seja possível esperar (Freire, 1996). Assim, confirmamos o que grande parte da intelectualidade negra nos alerta: ser uma pessoa branca e não ser racista é irreal; e ser uma pessoa branca e antirracista é tão somente uma vontade, ou no máximo meta distante. Isso significa que o trabalho de desconstrução tem que ser perene, não podendo se conter nos desejos por mudança manifestados como bandeira, quando é notório que agimos no/ com o mundo à revelia desses desejos, atualizando o racismo em performances raciais e afetivas brancas hierarquizantes.

Por isso, especificamente no último capítulo desta tese, defendo ainda que processos de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022) sejam atrelados à performatividade afetiva do sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2021, 2021), conceito que venho trabalhando desde minha dissertação, que aponta para a necessidade de conjugação de sentidos e afetos com a busca por justiça social, trazendo a reflexividade crítico-afetiva (foco no afeto) como central. Esse amálgama de performances vinculadas ao pensamento crítico (foco cognitivo) e à ação crítica (foco político) conecta de forma indissociável subjetividades às práticas políticas para fins de solidariedade política<sup>7</sup> (Collins, 2017b), entendida como caminho para as mudanças estruturais que almejamos. Em consonância com isso, para pensar modos combativos de moldar nosso fazer acadêmico crítico na

---

<sup>7</sup> Vincular solidariedade à afeto não significa apostar na empatia, que pode conter em si um sentido hierarquizante da prática, como alerta Tatiana Nascimento (2020c), caso pressuponha um grupo que deve atenção ao outro, por pena ou por culpa branca (Nascimento, 2019, 2020a, 2020b). Ao contrário, conforme compartilho nesta tese, isso tem a ver com formas de gerar mudanças possíveis dentro de nossas (im)possibilidades agentivas, como diria Maria Elvira Díaz Benítez (2018), ao falar daquilo que damos conta de fazer em meio aos repertórios a que temos acesso.



Academia-Cubo-Branco, me apoio no que trazem Stefano Harney e Fred Moten (2013, 2021) quando se referem à coalizão, ao estudo e às práticas especulativas anti-extrativistas, constituídas no que eles chamam de abaixo-comuns da universidade. Esses tempo-espacos de trocas genuínas que visam a criação de um novo mundo se moldam pela ética do em-comum, como diria Mbembe (2018a, 2018b) e de comunidade, nos moldes que diz bell hooks (2003), o que considero um bom caminho para o fomento do sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021) e das práticas reflexivas crítico-afetivas que tanto defendo, em especial no que tange à centralidade da questão racial no contexto acadêmico.

Por fim, ciente do paradoxo do fazer acadêmico de pretensão contra-hegemônica, mantenho uma postura (auto)crítico-(auto)reflexiva que preza por uma leitura-escrita que leva em consideração os processos de significação que atravessam todos os (des)encontros de pesquisa, inclusive este texto. Atenta especialmente aos processos de significação que moldam nossa racialidade, sigo tentando compreender como a linguagem participa ativamente dessa coisa de fazer gente ser gente e, no caso, gente que tem e que não tem raça. Desse modo, vamos compreendendo como pessoas brancas como eu, Thais, que sou tantas outras coisas, somos também demasiadamente brancas sempre que compartilhamos trajetórias de mulheres da classe média branca crítica no contexto brasileiro (Souza, 2017), racializando somente os Outros que entrecortam nossos caminhos.

Sob esse olhar, não nasci branca, em uma família igualmente branca, ainda que embranquecida, em julho de 1979, em Juiz de Fora-MG, onde morei a maior parte de minha vida em um bairro de classe média branca (Maia, 2017). Minha história, desracializada, é a de uma família imediata que é pequena, ao contrário de minha família estendida, que é bem grande. Meu pai era um dos mais novos de onze irmãos, e minha mãe uma das mais novas entre quatro irmãs. Minha mãe nos conta histórias de uma ascendência portuguesa, mas do meu pai, médico, o que ouvi sobre isso foi silêncio. Sei que sua mãe era de origem espanhola e que seu pai era alfaiate. Assim mesmo, sem origem, somente profissão. Da minha mãe, formada em administração e hoje bancária aposentada, ouvi que meu avô tinha sido advogado, antes de falecer quando ela tinha quinze anos, quando ela se pôs a trabalhar para ajudar sua mãe a manter a casa. Minha avó só começou a também nessa época, pois até então viviam uma vida confortável, com casa e bolso cheios, na medida exata do conforto. As meninas frequentavam boas escolas, com aula de inglês e boas

perspectivas de vida. Com a morte de meu avô, tudo ruiu. Tiveram que se ajustar, mas seguiram vivendo com certa tranquilidade. Das quatro irmãs, somente uma não fez faculdade, mas viveu muito bem de negócios.

Assim, eu e minhas irmãs crescemos convivendo com a informação sobre a origem europeia da família, mas jamais questionando a origem de nosso avô alfaiate. Em casa, nunca nos detemos aos afazeres domésticos a não ser nos fins de semana, quando as louças eram de nossa responsabilidade. Durante a semana, tínhamos empregada doméstica, faxineira e lavadeira. No mais, nunca houve dúvida se faríamos ou não faculdade, mas, sim, qual faculdade faríamos. Hoje, somos todas formadas, ainda que nem todas trabalhemos profissionalmente com o objetivo inicial de nossas formações. No meu caso especificamente, me formei em Arquitetura e Urbanismo, que cursei porque gostava de desenhar e era boa em matemática. Entrei na faculdade aos dezenove anos, depois de fazer um curso pré-vestibular após ter morado um ano fora, na Austrália, em intercâmbio cultural. Como falava inglês fluentemente e já possuía certificados, no ano seguinte comecei a dar aulas de inglês para pessoas que trabalhavam na fábrica da Mercedes Benz, recém-inaugurada em minha região e me apaixonei pela sala de aula. Foi nesse momento, em 1998, que tirei minha carteira de trabalho, para registrar meu primeiro emprego. Desde então, sempre trabalhei registrada, a não ser quando estava fora do país e quando comecei o doutorado e só estudei, vivendo com bolsa de fomento.



Na Austrália novamente, já formada, atualizei minhas certificações de proficiência em inglês para em seguida vir para o Rio de Janeiro e me mudar de vez para a sala de aula. A especialização *lato sensu* veio após quatro anos, seguida do mestrado e do doutorado. Estou no Rio há quase quinze anos. Dessas, em todos morei e trabalhei na Zona Sul, de onde escrevo essas linhas, enquanto vejo um cartão postal da minha janela.

Minha história de vida não é incomum no meu meio, mas agora vejo que meu meio tem raça. Assim, passo a (re)conhecer cada palavra em sequência, que confirmam no papel o entrelace de relacionamentos, relações e tempo-espacos, agora evidentemente brancos para mim, ainda que não estejam racialmente marcados. Nossa mente, acostumada com as hierarquias raciais de nosso país,

consegue, talvez, enxergar os cronótopos raciais de minha história, mas evidenciá-los, ajudaria a escancarar o privilégio branco (Schucman, 2012) que habita suas entrelinhas. O ocultamento da raça como índice da branquitude que distribui papéis e arranjos sociais, permitindo, por exemplo, que uma menina de dezesseis anos more um ano em um país anglófono e se torne proficiente em uma língua estrangeira supervalorizada ainda menor de idade, é apenas uma dica de onde ele faz morada. O silêncio (Bento, 2002) sobre a racialidade mestiça de minha família, também usual, nos mostra que nossa democracia racial não sobrevive a um jantar de natal, se no porta-retrato estiver exposta a nossa árvore genealógica de fato. A herança da escravidão (Bento, 2022), viva em um legado de provisão, liberdade de escolhas e, evidentemente, na formação de sinhas desde a mais tenra idade, também são pontos brancos a serem observados. O pacto da branquitude (Bento, 2002, 2022) vai se desenhando a cada movimento de avanço meu nas etapas que se sucedem tão naturalmente em minha vida, ficando cada vez mais nítido, na medida em que puxamos a linha branca desse novelo, o que fará cada vez mais sentido, na medida em que formos caminhando. A lista segue e por isso esse exercício de racialização, se faz relevante, bem como a temática desta pesquisa.

Afinal, passear pelos tempo-espacos da branquitude à brasileira significa conversar diretamente com a supremacia branca, com o racismo, com a eugenia, com o genocídio e a com perseguição de minorias raciais, nominalmente do povo negro e do povo indígena, que seguem ameaçados pelo povo branco. Essa conversa nos ajuda a compreender como a hierarquização racial é disfarçada de embate cultural na dinâmica neofascista que rege o nacionalismo branco, por exemplo, versão supostamente mais palatável do que a bandeira da supremacia branca.

Neste agosto de 2022, quando escrevo as últimas linhas deste texto, faz cinco anos que extremistas protestaram contra a celebrada remoção de uma típica estátua confederada de ode à escravidão, em Charlottesville, Virgínia, nos Estados Unidos. Quatro anos depois, em 2021, no Brasil, a estátua de Borba Gato seria incendiada em São Paulo em protesto similar, também por questões de racismo. Nos Estados Unidos, a manifestação violenta culminou na morte por atropelamento proposital de uma mulher, após um supremacista avançar com o carro para cima de um grupo de manifestantes antirracistas. Esse episódio marcou início do confronto da cidade e do país com as crescentes ameaças da supremacia branca e do terrorismo doméstico. Visto despidoradamente pelo então presidente Donald Trump como

uma manifestação legítima, de cuja morte accidental “os dois lados têm culpa”, essa performance racial branca se juntou a tantas outras cujo efeito é a validação do comportamento violento das milícias eleitorais e religiosas que sustentam práticas supremacistas, desde sempre. Três meses depois, novamente as pessoas da cidade Charlottesville, e do resto do mundo, se viram como espectadoras de uma nova marcha de supremacistas brancos. Fortalecidos pela retórica racista que alimenta suas ideologias e seus comportamentos deploráveis, pessoas brancas, homens, seguiram pelas ruas da cidade com suas tochas e seus gritos abertamente nazifascistas de “vocês não nos substituirão, judeus não nos substituirão”, “sangue e solo”, “vidas brancas importam” e “*hail*, Trump”. E os cronótopos raciais que articulam essa história com um passado longínquo de escravidão e um presente de ameaças de guerra civil, nos termos da insurgência supremacista branca<sup>8</sup> pós-eleição de Joe Biden e Kamala Harris por lá, em janeiro de 2020,<sup>9</sup> persistem. No Brasil, desde 2019 as células neonazistas cresceram 270%, segundo estudo da antropóloga Adriana Dias<sup>10</sup>. Assim, essa experiência não pertence ao passado, nem ao solo americano. Ela encontra eco hoje, e em todo lugar do globo.

Nesse cenário de perplexidades, a linguagem é central para entendermos como chegamos nesse ponto e como seguimos daqui. A eleição de Donald Trump se deu em 2016 com uma combinação de *fake news*, teorias conspiratórias e o discurso nacionalista branco, que encapsula ódio e racismo no medo do Outro, da pessoa lida como estranha, que não pertence. Com performances afetivas cujos efeitos incluem o expurgo do outro, a vontade de aniquilação dessas pessoas da América Branca encontrou uma plataforma, ganhou momentum e ajudou a fomentar a onda conservadora, racista, que toma conta da Europa e do nosso país. Se dizemos que “aqui ninguém é branco”, pois somos “uma mistura genética da população como base da convivência nacional pacífica” como constata Liv Sovik (2009, p.16), essa falácia brasileira se torna cada vez mais insustentável com a erupção supremacista branca por aqui.

Com o abalo sísmico em nossa frágil democracia, em 2016, no golpe institucional dado à presidenta Dilma Rousseff (Souza, 2016, Rovai, 2016), mais

---

<sup>8</sup> Reportagem da AP - Associated Press <https://4ooc.short.gy/AP-Capitol>

<sup>9</sup> Reportagem do jornal The Guardian <https://4ooc.short.gy/TheGuardianCapitol>

<sup>10</sup> Reportagem do jornal da UNICAMP <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/09/28/um-mergulho-no-universo-neonazista>

um na tomada do autoritarismo e dos golpes que se estenderam pela América Latina (Serrano, 2016), as placas tectônicas do racismo à brasileira parecem ter começado a se movimentar mais intensamente, na medida em que subiu a temperatura dos embates em torno de uma suposta polarização de tendências políticas. Porém, aqui, bem como nos EUA de Trump, usado como exemplo, não há polos ou extremos. Há um extremo supremacista branco, antidemocrático e neofascista, que se rearticula discursivamente em performances raciais e afetivas brancas de patriotismo e *autodefesa reversa*, por assim dizer, que falaciosamente pressupõe um ataque aos modos brancos de ser, estar, agir e sentir, calcados na moralidade cristã do cisheteropatriarcado racista capitalista (Akotirene, 2018).

Sem medo de retaliação, seguem em performances violentas que propagam racismo, misoginia, LGBTQIA+fobia, capacitismo, aporofobia, etc., em defesa da família e do cidadão de bem, que é, obviamente nesses moldes, cishetero, branco empreendedor de si e fundamentalmente cristão. E se as performances raciais do movimento supremacista branco é masculina, a branquitude que ele preconiza tem outras nuances dentro da ordem cisheteronormativa cristã. Assim, não só temos mulheres brancas efetivamente nos movimentos<sup>11</sup>, como temos mulheres brancas atualizando o racismo em performances supremacistas brancas, raciais e afetivas, ainda que dispersas, fora do movimento. Mais uma vez, é em linguagem que vivemos esse ódio, essa violência, aos quais damos contornos performativos em interação, institucionalizando práticas perturbadoramente opressivas, que circulam entextualizadas em documentos e necropolíticas (Mbembe, 2018b).

Em meio a esse fluxo, enfrentamos ainda uma pandemia de Covid-19, que se espalhou com um vírus “caótico”, mas que “não é democrático”, como reforça Boaventura de Sousa Santos (2021). Ao contrário do que diz o senso comum, mesmo com pessoas de todos os estratos sociais sucumbindo, a pandemia foi mais cruel com as mulheres<sup>12</sup>, ainda que tenha poupado mulheres brancas em múltiplos aspectos, inclusive nas tarefas relativas ao cuidado<sup>13</sup> e, principalmente, nos índices de fatalidade que acometeu seus pares de corpos negros<sup>14</sup>, em dados coerentes com

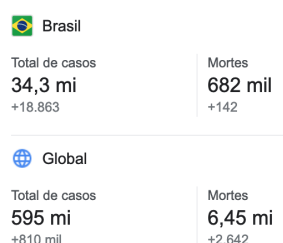
<sup>11</sup> <https://4ooe.short.gy/RS-SistersHate>

<sup>12</sup> <https://www.generonumero.media/mulher-mercado-essencial-pandemia/>

<sup>13</sup> <https://www.generonumero.media/metade-mulheres-passou-cuidar-pandemia/>

<sup>14</sup> Jornal da USP <https://4ooe.short.gy/USPjornalMulheresNegrasObitos>

seu grupo de pertença racial<sup>15</sup>. Com um governo criminoso, conforme relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Pandemia<sup>16</sup>, enfrentamos coletiva e pessoalmente um período histórico em que testemunhamos a decadência e a resiliência do capitalismo neoliberal, cisheteropatriarcal, inexoravelmente racista, em meio ao qual alguns vivem, e uma maioria sobrevive.



Tão caótico e antidemocrático quanto o vírus, o Brasil passou por mais de trinta milhões de casos, perdendo quase setecentas mil pessoas, uma marca que abarca mais de 10% das mortes registradas mundialmente.

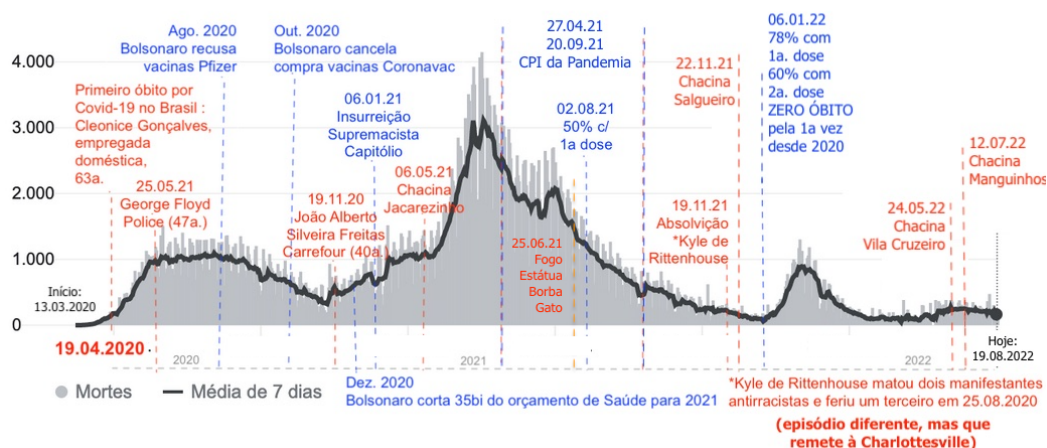
Das pessoas que perdemos no Brasil, não coincidentemente, a primeira foi Cleonice Gonçalves, empregada doméstica de 63 anos. Moradora de Miguel Pereira, no estado do Rio de Janeiro, ela contraiu a doença no Leblon, o bairro mais branco da Zona Sul carioca, a 120km de sua casa, onde trabalhava. Sua patroa, recém-chegada da Itália e com sintomas, não dispensou Cleonice. A essa mesma morte seguiram tantas outras, até ficarmos anestesiados diante da pilha de corpos, negros, em sua maioria, que aumentavam a estatística da morte. Enquanto isso, o presidente da república promovia remédio ineficaz, tirava verba e ministros da área da saúde e trabalhava ativamente para desinformar e impedir a vacinação da população, contribuindo para a continuidade do genocídio do povo negro, que tem seu início lá atrás, onde começamos a puxar esse fio.

Em meio à pandemia, a temperatura interna que fez mover as sólidas placas de nosso racismo parece ter sido aumentada pelos infinitos exemplos de supremacia e de opressão que vimos desde março de 2020, quando tudo começou. Em maio, a morte da George Floyd revigorou o debate americano sobre brutalidade policial, travado pelo Movimento *Black Lives Matter* desde 2013, e o assassinato de João Alberto Silveira Ferreira, brutalmente espancado e morto no Carrefour, em Porto

<sup>15</sup> Dados do site jornalístico Periferia em Movimento com base nos dados da Rede de Pesquisa Solidária <https://periferiaemmovimento.com.br/desigualdadesnapandemia/>

<sup>16</sup> De acordo com a CPI, só o presidente da república cometeu nove crimes: i) prevaricação; ii) charlatanismo; iii) epidemia com resultado morte; iv) infração a medidas sanitárias preventivas; v) emprego irregular de verba pública; vi) incitação ao crime; vii) falsificação de documentos particulares; viii) crimes de responsabilidade (violação de direito social e incompatibilidade com dignidade, honra e decoro do cargo); ix) crimes contra a humanidade (nas modalidades extermínio, perseguição e outros atos desumanos) (Agência Senado: <https://4ooc.short.gy/CPIdaPandemia>)

Alegre, à véspera do Dia da Consciência Negra, em novembro, gerou reações também por aqui. São inúmeros casos, mais de 60 chacinas por todo o Brasil<sup>17</sup>, que seguem acontecendo mesmo mediante proibição do Supremo Tribunal Federal (STF). Essa linha do tempo é nefasta, e trago abaixo para nos situarmos.



Nesse cenário, o mesmo racismo que vem ceifando vidas negras, como visto acima, escancara também a branquitude, fazendo com que a participação de pessoas brancas na luta antirracista se torne uma questão, principalmente pelo momento sócio-histórico que vivemos, com o acúmulo de episódios de terrorismo branco.

Esse movimento chama atenção para questões relativas ao privilégio branco (Schucman, 2012), ainda mais evidente por medidas de isolamento social, na ostentação branca de liberdade de escolha, acessos e possibilidades, em meio aos tempos difíceis que encaramos. E, mais uma vez, mulheres brancas protagonizam cenas dignas de atenção; desde às influenciadoras que ostentam festas e quebram a quarentena<sup>18</sup>, às patroas (e patrões) que expõem suas empregadas domésticas ao risco de contaminação<sup>19</sup>. Casos específicos nos mostram como a branquitude pode agregar a esse cenário doses de humilhação, como a influenciadora que fez vídeo de dancinha cobrindo o rosto de sua empregada negra, que voltara a trabalhar já em junho de 2020<sup>20</sup>; ou crueldade, como no caso de Sari Corte Real, cujo racismo matou o menino Miguel, filho de sua então empregada Mirtes Renata de Souza<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> <http://observatorioseguranca.com.br/>

<sup>18</sup> Notícia do Jornal O Globo 27.04.2020 <https://4ooc.short.gy/Pugliesi>

<sup>19</sup> Entrevista com a Presidente da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas e do Sindicato das Domésticas de PE, Luiza Batista <https://4ooc.short.gy/EntrevistaLuizaBatista>

<sup>20</sup> Notícia do site Cultura Preta <https://4ooc.short.gy/InfluencerVoltaEmpDom>

<sup>21</sup> Entrevista com Mirtes Souza no site Geledés <https://4ooc.short.gy/Geledés-CasoMiguel>

É isso tudo que torna os estudos críticos da branquitude absolutamente indispensáveis no momento presente. E é isso que nos convoca a trazer a linguagem para o centro da questão, buscando compreender como mulheres brancas das classes médias brasileiras (Souza, 2017) se moldam em linguagem, nas performances raciais e afetivas brancas cotidianas.

Com isso em mente, podemos nos juntar agora às outras participantes, que apresento no próximo capítulo, ao trazer o *modus operandi* que guiou a feitura desta tese-processo, que excede os limites da tese-produto, confinada neste texto. Em seguida, no terceiro capítulo, compartilho as afinidades teóricas que me ajudam a desenhar branquitude no contexto brasileiro e os conceitos de performatividade, performance, em especial performances racial, afetiva e narrativa, que serão foco de minhas notas reflexivas no capítulo seguinte, o quarto capítulo. Nele, trago uma compilação de pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015) em uma só voz narradora, Eva, nos conta o que é *ser branca* no Brasil e na academia, como explico ao falar do *modus operandi* desta pesquisa. Nesse mesmo capítulo, compartilho performances narrativas do privilégio branco em trajetórias de vida organizadas agora em compilações nas vozes narradoras de Áurea, Nívea e Alba, outros três amálgamas de participantes, que apontam para mulheres do (sub)grupo racial encardido, branco e branquíssimo, conforme nos traz Lia Schucman (2012). Por fim, no quinto e último capítulo, teço minhas (in)conclusões e (des)considerações, que seguem no fluxo de textos e contextos que se comprimem nas linhas retas destas páginas para encontrar aqui quem me lê.

Para conhecermos as participantes e entender melhor o processo que nos traz até aqui, compartilho, a seguir, o *modus operandi* desta pesquisa.



## 2. Modus Operandi

Neste capítulo, explico quem se une a mim na caminhada desta tese-processo, bem como compartilho aspectos mais amplos dos contextos configurados ao longo da investigação, refletindo acerca de ideias, conceitos, situações, pessoas e mundos, com que iremos lidar ao tentar traçar entendimentos mais finos sobre como branquitude e afeto são performados discursivamente pelas mulheres brancas acadêmicas participantes que se encontram conosco por meio deste texto. Afinal, sendo parte do espaço-tempo de coconstrução de sentidos que configura amplamente uma tese, a leitura é também um lugar de encontros (e desencontros!), que se estende para além do que tencionamos materializar discursivamente na letra fria da palavra escrita.

Nessa lógica, abordo aspectos que nos ajudam a desenhar o relevo cronotópico da pesquisa e das pessoas envolvidas, vistas através das minhas lentes, ao me referir àquilo que é desenhado pelas relações e relacionamentos configurados pelos cronótopos que atravessamos e pelos quais somos atravessados, o que significa observar nossas existências nos tempo-espacos de nossas experiências. Entender esse relevo implica enxergar o contexto da pesquisa como contextos, no plural; transcontextos (Fabrício, 2014)<sup>22</sup>, em que processos de (des)(re)/con/en/textualizações (Blommaert, 2005)<sup>23</sup> se dão interacionalmente e dependem de uma série de parâmetros sociais, culturais, ideológicos, históricos e circunstanciais que os colocam em franca evidência - ou os mantêm devidamente ocultados (Blommaert, 2001). Desse modo, como processo, como algo que não é

<sup>22</sup> Branca Fabrício (2014, p.147) define transcontextos como “ambientes interacionais cujas mobilidade subjacente pode ilustrar o dialogismo [entre processos sócio-históricos persistentes e experiências sociais contingentes] de forma mais dinâmica”.

<sup>23</sup> Em suma, nessa visão, que pego emprestada da metapragmática, textos e contextos compõem processos de significação. **Contextualização** se refere a “práticas interpretativas por meio das quais o discurso está ligado e se torna significativo em termos de contexto, impondo estruturas metapragmáticas” (que se refere aos efeitos e às condições da linguagem enquanto sociossemiose) “particulares ao discurso e, portanto, proporciona uma ‘interpretação preferida’ para o texto”; nessa linha, podemos pensar também em: **descontextualização**, como o isolamento do discurso de seu contexto; **recontextualização**, quando o texto muda de contexto, acrescentando assim “novos quadros metapragmáticos” (gerando novos efeitos e novas condições); e **entextualização** como “o processo por meio do qual o discurso é sucessivamente descontextualizado e recontextualizado” em textos múltiplos, “e assim transformado em um ‘novo’ discurso”, sendo que em “cada fase do processo, o discurso é dotado de novos enquadres metapragmáticos” (gerando novos efeitos e novas condições) (Blommaert, 2005, pp. 251-254).

estranque, ou dado *a priori*, não é possível ancorá-lo no tempo-espaco em que os encontros de pesquisa se dão, somente. Ao contrário, esse contexto pluralizado se perfaz em constante negociação, na medida em que interagimos tanto na/ com a narrativa que trago aqui, quanto nos tais encontros em si. E esses contextos vêm e seguem em construção, na medida em que o texto viaja por outros tempo-espacos, em outros encontros.

Levando isso em conta, o cenário em que este trabalho foi desenvolvido deve ser compreendido como parte de um amálgama de significados performativamente organizados. Ao ler sobre as pessoas envolvidas, o importante não é localizá-las de forma fixa no tempo-espaco de sua existência, vinculando-as às suas origens, aos seus lugares de atuação, às suas atividades ou às suas identificações. O que importa, para nós, é que possamos articular essas informações entendendo-as como índices semióticos de repertórios mais amplos, pegando emprestada a noção de Michael Silverstein (2003, 2006), que se configuram sociossemiologicamente no(s) processo(s) de escrita-leitura desta tese, ainda que atravessados pelo que pensamos/ sabemos/ sentimos quem escreve, quem participa e quem lê.

O que faço aqui, no fim das contas, é um convite à atenção especial quanto ao que comumente nos referimos como *dados*, que irei chamar de *entextualizações situadas*, cujos significados, coconstruídos nas interações de pesquisa, nos encontros, na produção e na leitura deste trabalho, devem ser interpretados para além da circunscrição da palavra escrita, incapaz de apreender seus sentidos. É meu desejo, portanto, pensar sua composição como aquilo que não é dado, pois não se firma *a priori*, mas é, sim, performance discursiva (Butler, 1997). Isso quer dizer que os textos que circulam em nossos encontros se dão em linguagem e essa linguagem não apenas diz, comunica ou faz referência; ela faz coisas, constituindo mundos e realidades em processos de significação moldados pelos discursos que acionamos por aí, e por aqui.

Desse modo, essas entextualizações, cujos contornos se dão em linguagem, não devem ser confundidas com os sujeitos em si, nem lidas como suas representações, mas como construções sociossemióticas moldadas em nossos entendimentos sobre quem são as mulheres envolvidas nesta investigação, constituídas textual e discursivamente na interação de nossos mundos no processo de feitura da tese.

Em outras palavras, não há *dado*, matéria, substância palpável para *dissecarmos* na *análise* ou para nos agarrarmos em observação. O que há é um fluxo de textos, que conformam leituras/escritas da articulação entre o nível microsocial da materialização discursiva e o nível macrosocial dos sistemas estruturais, que criam contextualizações, entendimentos, ideias, conceitos, a partir do que trago de nossos encontros e do que interpreta quem me lê neste momento presente. Esse processo, uma espécie de meta-leitura/escrita de mundos, pois leitura/escrita da leitura/escrita de leituras/escritas outras, não pode ser confinado em *dados*, ainda que astutamente atrelados a um processo de *geração* em oposição à postura colonial extrativista da *coleta* daquilo que existe supostamente de forma estável, acessível como coisa estanque, posta, dada. Isso, obviamente, não significa dizer que as pessoas envolvidas neste trabalho não existem, que viramos palavras, mas que são elas, você que me lê, eu mesma, todo mundo aqui reunido, sujeitos constituídos socialmente em performances discursivas cujos significados mobilizados em negociação na medida em que aproximamos nossos mundos um dos outros.

Com isso em mente, começo me atendo aos caminhos que me levaram até às participantes, compartilhando quem são elas e os pormenores das escolhas por trás de nossos encontros em suas duas modalidades, a roda de conversa e as conversas particulares, para em seguida adentrar as afinidades teóricas desta pesquisa, no capítulo seguinte.

## **2.1.**

### **Dos caminhos de chegada**

Nesta pesquisa, busco olhar para meu próprio campo de atuação, considerando especialmente seu viés autodeclarado Crítico (Pennycook, 2001, 2004, 2008, 2021) e INdisciplinar (Moita-Lopes et al., 2006, 2013), conforme explicado anteriormente. Como dito antes escolhi trabalhar reflexivamente com acadêmicas brancas, mirando na representação e na representatividade do que são: parte constitutiva do grupo racial branco das classes médias brasileiras, que é ampla maioria nos corredores, nas salas de aula e coordenações, e nas estantes das universidades brasileiras, em geral, conforme apreciado em dados oficiais compartilhados na introdução desta tese. Ainda que elas estejam aí apesar de serem mulheres e não especificamente por causa disso, a relação entre sua pertinência ao grupo racial branco e sua presença na academia é incontestável diante dos dados,

que são corroborados por estudos que apontam para a causalidade entre ser branco e acessar possibilidades de mobilidade social e educacional, desde o período de abolição até os dias de hoje (Carneiro, 2005, Miranda 2014). Nesse caso, importa menos suas aspirações individuais de subversão do que as precipitações de práticas sociais da branquitude como dispositivo de poder, explicado no próximo capítulo.

Relembro que no cenário atual, em que trabalhamos pela equiparação de gênero na academia, ainda menos democrática racialmente, interessa como performam as acadêmicas, em especial as brancas que trabalham no campo crítico, pois, além de se proporem atentas a questões contra-hegemônicas, elas estão ativas na formação de pessoas educadoras e na pesquisa. No meu entendimento, essas vocações, ambas partes da atuação da categoria, configuram tempo-espacos de performatividade micropolítica, uma vez que se dão em linguagem, em performances afetivas e raciais co-construídas em práticas sociais e discursivas. Em consonância com isso, ao se identificarem com um campo dos estudos das humanidades que, felizmente, se pretende crítico, é de se almejar que adotem em seu *modus vivendi* acadêmico e pessoal uma postura que se apoie em reflexão e reflexividade críticas também em relação à questão racial, tão central quando pensamos em embates contra-hegemônicos, o que torna a proposta de um exercício reflexivo em um encontro que em si configura um tempo-espaco de reflexão crítico-afetiva particularmente interessante para todas nós envolvidas nesse processo.

Com isso em mente, optei por não escolher mulheres aleatoriamente, mas buscá-las a partir de algum índice de reconhecimento no meio, já que a conexão mérito-raça/classe é relevante nesta pesquisa. Esse reconhecimento, subjetivo, foi medido por mim a partir do que a Associação de Linguística Aplicada do Brasil, doravante ALAB, apresentou em seus eventos, veiculados e divulgados em suas redes sociais, especificamente nas plataformas de mídia social Instagram® e YouTube®, no ano de 2020, que marca o período de início da pandemia de SARS-CoV-2 ou Covid-19<sup>24</sup>. A escolha por esse caminho, e não outro, se deu pela

<sup>24</sup> Como mencionado na introdução deste trabalho, em 2020 teve início a pandemia do vírus SARS-CoV-2, similar à pandemia de gripe espanhola do início do século XX. Dessa vez, neste século XXI, a pandemia tem seu início marcado pelo alerta dado à Organização Mundial de Saúde (OMS) sobre casos de pneumonia na cidade de Wuhan, na China, em 19 de dezembro de 2019. A doença era causada por um vírus da família do coronavírus e acabou sendo qualificada como uma síndrome respiratória aguda grave específica, pela primeira vez identificada em seres humanos e nomeada SARS-CoV-2, segundo o site oficial da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS), braço americano da OMS (<https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>). A doença causada por esse (então) *novo* coronavírus, Covid-19, gerou caos e morte pelo planeta, sendo seu

representatividade da associação e pela importância desse ano, que impôs ao universo acadêmico uma transição do mundo físico para o virtual. Um marco histórico, social e também epistemológico, esse período traz o paradoxo da experiência da solidão do cômodo vazio perante os lotados eventos online dos quais participou boa parte da população adulta, em especial na academia, quando dezenas, centenas, ou mesmo milhares de pessoas se viram obrigadas a se reunir em copresença virtual.

Como consta no site oficial da ALAB, a associação tem “o objetivo de (re)construir um locus acadêmico-científico dinâmico, instigador de estudos e reflexões na área de Linguística Aplicada (LA)” desde sua fundação em 26 de junho de 1990<sup>25</sup>. Sob seu entendimento, a LA é “um campo de investigação de usos situados da linguagem nas diversas esferas do meio social, e não como aplicação de teorias linguísticas”. E ainda, conforme definição da própria associação em seu site oficial: “a ALAB se caracteriza por fomentar pesquisas com foco nas relações entre linguagem e sociedade”, o que torna possível pressupor que ao promover seus eventos, a escolha de pessoas para conduzir os debates se dê com esse horizonte epistemológico, condizente com o viés crítico que gostaria de contemplar.

A partir dessa decisão, foi iniciado o levantamento dos eventos veiculados no perfil oficial da ALAB no Instagram® @alab\_oficial, inaugurado em abril de 2019, um ano antes do início da pandemia e da chegada do canal oficial no Youtube®. No início da pesquisa, dois fatos haviam acontecido: i) uma nova direção assumira em janeiro de 2020; ii) a pandemia de coronavírus atingira o Brasil em março de 2020. Sob o mote “fortalecer e mobilizar”, a nova diretoria chegara com a proposta

---

auge no Brasil em abril de 2021, quando o índice de mortes diárias atingiu 13.82 por milhão de habitantes (<https://ourworldindata.org/covid-deaths>). A convivência com a pandemia só se tornou mais amena, ainda que presente, a partir da vacinação em massa que só pôde ser experienciada pela população em geral (aqueles que não era prioritários, seja por idade, função social ou comorbidades) a partir de junho, conforme ilustra calendário da cidade do Rio de Janeiro (<https://coronavirus.rio/noticias/calendario-completo-de-vacinacao-contr-a-covid-19-ate-outubro>) a título de exemplo, já que é capital do segundo estado mais rico do país, segundo seu Produto Interno Bruto (PIB) (<https://www.ibge.gov.br/explica/pib.php>), ainda que bastante desigual, conforme análise do índice Gini, que mede o grau de concentração de renda em determinado grupo <https://4oee.short.gy/GINI-IBGE>. Como fica evidente ao observar o que traz a análise de dados sobre a vacinação <https://4oee.short.gy/VacinaçãoQuedaNovasMortesBR-Nexo> o Brasil despenca no ranking de novas mortes por covid-19 a partir da vacinação em massa, o que se dá à revelia do trabalho deliberado do governo federal para não adquirir vacinas, incentivar a não adesão ao programa pela população e fomentar a desinformação, propagando teorias e tomando medidas anti-ciência, como ficou demonstrado pela Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia (27/04/2021 - 05/11/2021) <https://4oee.short.gy/CPI-Pandemia>.

<sup>25</sup> <https://alab.associattec.com.br/historia>

de celebrar os 30 anos da associação no contexto sócio-histórico descrito como um momento em que “a ciência está sob ataque”, consonante com o cenário brasileiro descrito na introdução desta tese. Esse espaço iria se concretizar como ambiente de troca acadêmica e divulgação científica de forma irreversível no contexto da pandemia, ainda vigente na escrita desta tese.

Analisando o perfil, vale indicar que dos 63 *posts* até 2020, 51 são de divulgação do 12o CBLA em Vitória, em 2019, e 12 deles apresentam assuntos variados, incluindo notas de repúdio e cartas, além de felicitações de páscoa e comunicados pontuais como o anúncio de chegada à plataforma, informações sobre o acesso ao Congresso internacional da AILA (Associação Internacional de Linguística Aplicada), a divulgação da conquista do ISBN, o lançamento do Mapa da Resistência em parceria com a ABRALIN e a campanha *#mulhernalinguística*. Ainda que pertinentes, esses comunicados, cartas e manifestações não compunham exatamente um corpus de divulgação do trabalho das pessoas associadas. Por outro lado, a partir de 2020, dos 24 *posts* lançados, 14 são parte da campanha “O que um Linguista Aplicado pode fazer?”, iniciada no perfil oficial pela chamada do dia 13 de janeiro de 2020. Comunicados e notas de repúdio permaneceram presentes nos outros 10 *posts*. Em seguida o que se vê é que a pandemia de coronavírus chega, alavancando o uso da plataforma não só por parte da ALAB, mas também por parte das pessoas associadas. A partir de março de 2020, acompanhando a tendência mundial<sup>26</sup>, os hábitos brasileiros de uso do Instagram® também mudaram.

Como evidencia o site de pesquisa de consumo Opinion Box®, com base em pesquisa feita em janeiro de 2021 com 2000 usuários brasileiros, “durante a pandemia o uso do Instagram® aumentou bastante. 72% passaram a usar mais essa mídia na pandemia e, além disso, 59% passaram tempo assistindo *lives* também durante a pandemia”<sup>27</sup>. O Instagram®, portanto, tornou-se um espaço-tempo de interação útil não só para consumo no sentido estrito do termo, mas também em suas dimensões não necessariamente comerciais como o conhecimento em geral, acadêmico ou não. Assim, toda a programação inicial da comemoração dos 30 anos da ALAB foi feita online, com sua divulgação massivamente feita pela plataforma e os encontros feitos no canal oficial da associação no Youtube®. Isso porque, em 08 de maio de 2020, a ALAB inaugurou seu canal nessa outra mídia, seguindo na

<sup>26</sup> <https://www.socialbakers.com/blog/social-media-trends-report-q2-2020>

<sup>27</sup> <https://blog.opinionbox.com/pesquisa-instagram/>

direção de ampliação do seu alcance via redes sociais. Esse canal passou a ser articulado junto ao Instagram®, que permaneceu como espaço de divulgação, ainda que os eventos tenham migrado para o Youtube®.

Assim, nesse contexto, ao escolher as pesquisadoras com quem iria conversar, que apresento a seguir, optei por buscá-las nos eventos da ALAB divulgados em seu Instagram®, em consonância com registros armazenados no Youtube®, no ano de 2020, quando a associação completou 30 anos, no primeiro ano da pandemia de coronavírus. É o reconhecimento de sua própria associação que me leva até elas.

## **2.2. Das Participantes**

As mulheres participantes desta pesquisa representaram a ALAB nas *lives* promovidas diretamente pela associação nos eventos veiculados em suas mídias no período de janeiro de 2020 a dezembro de 2020, um ano marcante para a nossa geração. De acordo com o levantamento foram 18 eventos promovidos exclusivamente pela associação em 2020, com 48 *lives* no total. Para chegar a esse número, excluí as parcerias porque nelas há também discentes. Dos 18 eventos promovidos, nas 48 *lives* veiculadas, 26 foram conduzidos por mulheres. Ou seja, mais de 50% deles possuíam mulheres como representantes da associação, confirmando a maior representatividade feminina na área das Letras, conforme Venturini (2017). No entanto, apenas 2 dessas mulheres eram acadêmicas pretas e, na minha leitura, apenas mais 3 seriam pardas, totalizando 5 mulheres negras (aprox. 20%). Optando por não me guiar somente pela minha leitura, mas pela autodeclaração das mulheres, os e-mail-convites foram enviados para todas as 24 mulheres não-pretas. Após aceite, enviei um questionário via Google Form® para saber sobre a disponibilidade das acadêmicas para a roda de conversa, que seria nosso primeiro encontro, e também para já desenhar um perfil de suas autoidentificações sociais.

No questionário, as acadêmicas compartilharam algumas informações pessoais, tais como: e-mail, nome completo, data de nascimento, naturalidade e residência (cidade/estado/país), local de trabalho, pesquisa mais recente (com fomento ou não e qual), e gênero (binário - mulher/ homem, ou não binário), além

de raça e classe, conforme proposto pelo IBGE<sup>28</sup>. Foi também pedido que compartilhassem suas disponibilidades para o encontro, que serviu de base para organizar a Roda de Conversa. Após cruzar todas as possibilidades, um grupo de 6 mulheres se formou a partir da confirmação por e-mail<sup>29</sup>. Um fato curioso a esse respeito foi como a adesão à proposta se deu, com algumas peculiaridades. Das 24 mulheres que receberam o e-mail, 11 aceitaram, 4 não responderam e 9 recusaram, por razões diversas. As respostas, positivas ou negativas, apresentaram apoio à iniciativa da conversa, parabenização pela relevância do tema de pesquisa e gratidão pelo convite. Entre as que recusaram, muitas estavam com problemas de saúde ou com outros compromissos. Entre as que aceitaram, houve acadêmica questionando se poderia mesmo ser descrita como “referência em questões contra-hegemônicas no nosso campo” e se deveria mesmo ter recebido aquele convite.

Esse questionamento deve ser entendido como digno de atenção para esta pesquisa porque ele se alinha à recusa de algumas, que alegaram se sentirem despreparadas para a conversa devido ao conteúdo da roda, descrito como *a questão racial na academia crítica*, conforme e-mail abaixo.

Bom dia, Profa. (nome da professora).

Sou Thais Regina Santos Borges (<http://lattes.cnpq.br/8995155528139567>), doutoranda de Letras, orientanda da Profa. Dra. Adriana Nogueira Accioly Nóbrega (PPGEL/PUC-Rio) e da Profa. Dra. Glenda Cristina Valim de Melo (PPGMS/UNIRIO).

Escrevo porque suas pesquisas em *Linguística Aplicada* abordam temáticas críticas e seu nome é referência em questões contra-hegemônicas no nosso campo.

Nesse sentido, trabalhando com a **pauta antirracista**, gostaria de convidá-la para refletirmos em conjunto sobre **a questão racial na academia crítica**, como parte da geração de dados para a minha pesquisa de doutorado, que versa sobre performatividade afetiva em relação a esse tema no contexto acadêmico.

Parte da minha tese discute modos de pesquisar em uma perspectiva crítica em que a pesquisa em si é entendida como performance. Ou seja, ela é locus de reflexividade em si mesma, cujos processos (auto)críticos/(auto)reflexivos se dão na/com/em linguagem, gerando efeitos micropolíticos. Por isso, acredito ser salutar a experiência desse encontro, uma vez que será possibilitada uma pausa para focar exclusivamente nessa questão de suma importância em nosso meio crítico, mas que muitas vezes acaba restrita ao objeto de pesquisa, por conta da própria dinâmica da vida acadêmica.

Nosso encontro será uma **roda de conversa** com colegas do campo e, a partir daí, a depender dos dados, uma possível entrevista individual poderá ser proposta. A roda irá acontecer **na (data)**, por isso, **agradeço imensamente se puder contar com sua resposta a este e-mail, positiva ou negativa, até (data)**.

<sup>28</sup> Raça para o IBGE se resume a: branca, preta, parda, amarela, indígena. Classe social se resume à: Classe alta (A), Classe média alta (B), média média (C1), média baixa (C2), Classe baixa (C3, D1, D2, E), com base na renda per capita domiciliar mensal da pessoa: (A) R\$ 20.643, 77, (B) R\$ 7.202,57, (C1) R\$ 4.206,45, (C2) R\$ 2.971,37, (C3) R\$ 2.238,20, (D1) R\$ 1.585,52, (D2) R\$ 981,63, (E) R\$ 262,02 (Fonte: Instituto Locomotiva, com critérios do IBGE). Devido à sua limitação à renda, a divisão da classificação por classe social dada pelo IBGE foi redesenhada a partir de outros parâmetros propostos por Jessé Souza (2017) e Suzana Maia (2017), explicados adiante, utilizando os dados compartilhados pelas mulheres durante a pesquisa.

<sup>29</sup> Algumas acadêmicas que gostariam de participar acabaram ficando de fora e foi aventado fazer uma segunda roda de conversa, mas isso se mostrou inviável e a ideia é promover conversas e reflexões críticas como parte de um aprofundamento desta pesquisa, em um outro momento.



*Será uma honra contar com sua presença.*

*Aguardo sua resposta, torcendo para que possamos nos ver em breve.*

*Cordialmente,*

*Thais Regina Santos Borges*

*CNPq / PUC-Rio*

*(celular para contato)*

*<http://lattes.cnpq.br/8995155528139567>*

Afirmando não terem expertise acadêmica sobre a questão racial, questionaram sua presença no grupo, chegando a indicar pessoas que julgaram mais adequadas. A lógica por trás da dúvida, compartilhada de forma bastante explícita em todos os casos, ainda que não com essas palavras, foi a mesma: como não trabalho com a temática racial, ou não me destaco nesse quesito, logo não tenho o que acrescentar ao debate sobre a questão racial na academia. Isso é extremamente relevante porque dá indícios de como raça/racismo podem ser vistos como tema por pessoas acadêmicas brancas, mas não como um conjunto de práticas sociais, discursivas, afetivas, identitárias sobre as quais todas as pessoas devem discutir, porque atravessam as vidas de todas. Em especial para quem trabalha em um horizonte de justiça social, com pautas contra-hegemônicas, como no caso desta pesquisa, urge abandonar essa visão. Penso que ainda que possa ter havido um engano, ou uma interpretação do texto do e-mail que acabou levando à ideia de que eu estava buscando *experts* no assunto raça/racismo, a reação as dúvidas em si indicam que a relação entre *ser uma pessoa branca e falar de raça* segue ainda pouco autoevidente e sua justificativa nada autoexplicativa.

E aqui cabe um parêntese. Acreditar que a pessoa branca que não estuda a questão racial não pertence ao debate é sintomático da importância de questionar a criticidade da academia que propomos defender em nosso campo, uma das motivações deste trabalho. Isso condiz com a urgência de trazermos ao centro de nosso debate a questão do branco-tema, levantada por Lourenço Cardoso em sua tese (2014, 2020), que defende que tenhamos o branco como objeto de estudo. Em seus estudos, Cardoso vai além da crítica de Guerreiro Ramos (1957) ao *negro-tema* na academia, ou seja, à centralidade das pesquisas sobre o negro ou a negritude, em que a população negra, suas relações sociais e o próprio sujeito negro são tratados como objetos de estudo. Nessa toada, Cardoso (2014, 2020) propõe que os estudos da área das humanidades se dediquem ao escrutínio do *problema do branco*, para usar uma paráfrase da colocação de Guerreiro Ramos (1952), que via como um

equivoco a demasiada preocupação das ciências sociais com o negro enquanto um problema a ser resolvido e não como sujeito social.

Nesse contexto, a dificuldade encontrada no contato com as acadêmicas desta pesquisa é consonante com a dificuldade recorrente de pessoas brancas na academia pensarem em si mesmas como objeto de estudo, como um corpo branco na academia que será interpelado exatamente por sua condição racial de corpo branco na academia, sendo convidado a compartilhar suas impressões sobre como a questão racial o atravessa, como regularmente acontece em pesquisas com pessoas negras e indígenas, por exemplo. Por extensão, penso que há também a dificuldade de pesquisadoras brancas verem a questão racial influenciando em suas interpretações e conclusões. De fato, muitas mulheres brancas, na academia e fora dela, parecem mais dispostas a abordar a questão racial como temática do que encará-la como atravessamento inevitável em suas práticas cotidianas. Assim, seguem omitindo ou não percebendo a branquitude enquanto dispositivo de poder que organiza suas relações e seus tempo-espacos de vivência e as implicações diretas em suas trajetórias de vida, incluindo aí seu próprio trabalho investigativo.

De todo modo, chegamos ao grupo de seis mulheres que se conformou após levantamento dos eventos e contato via e-mail, que compartilho abaixo:

Branquitude, Brancura e Privilégio Branco		Cronótopos (relações tempo-espaciais)			Atravessamentos		
Tema 1 Ser Branca	Tema 2 Trajetória de Sucesso	Ano de Nascimento (idade/anos)	Região de Nascimento	Região de Residência	Raça (IBGE)	(Cis) Gênero (binário)	Classe Social (IBGE)
Eva	/ Nívea / Áurea	1981 (41 anos)	Sudeste	Nordeste	Branca	Mulher	Alta (A)
	/ Alba	1974 (48 anos)	Sul	Sul	Branca	Mulher	Média (B)
	/ Áurea	1977 (45 anos)	Nordeste	Sudeste	Branca	Mulher	Média (B)
	/ Nívea	1965 (57 anos)	Nordeste	Nordeste	Branca	Mulher	Alta (A)
	/ Alba	1963 (59 anos)	Sudeste	Sudeste	Branca	Mulher	Média (B)
Ada		1975 (47 anos)	Nordeste	Sul	Parda	Mulher	Alta (A)

Há alguns pontos a serem observados sobre o grupo que se formou. Primeiro, quanto aos nomes das participantes: por razão ética, foram todos pseudonimizados e todas as referências foram anonimizadas, inclusive relações de parentesco ou

qualquer outro indício que pudesse nos levar elas, nas narrativas. Apesar de termos seis mulheres, temos apenas cinco nomes em uso: Ada, Eva, Áurea, Nívea e Alba.

Ada se refere à participante que se identificou como parda na roda de conversa, e que, portanto, não participou da segunda etapa, de onde vêm as narrativas que serviram de base para a reflexão mais detalhada. Sua participação na primeira etapa, contudo, foi muito proveitosa, pois nos permitiu refletir acerca da fluidez racial no contexto brasileiro, o que pretendo explorar em estudos futuros.

Quanto às outras mulheres, ao trazer as histórias contadas por elas, observo nuances relativas à branquitude (dispositivo de poder), à brancura (fenótipo) e ao privilégio branco, conceitos melhor explicados no próximo capítulo, com base em dois grandes temas que guiaram nossas discussões e os exercícios reflexivos propostos: i) o que é ser branca no Brasil; ii) onde mora o privilégio branco nas trajetórias das participantes. Para me referir ao primeiro tema, me refiro a uma voz narradora única, nomeada Eva em alusão à mulher símbolo da moralidade cristã, mantendo sua organização com base em subtemas e não na individualidade das participantes. Seguindo essa mesma lógica, para o segundo tema, as narradoras foram redivididas nas vozes de Áurea, Nívea e Alba<sup>30</sup>, de forma a compilar as narrativas conforme ao vínculo do privilégio branco às nuances dos três subgrupos raciais brancos identificados na tese de Lia Schucman (2012), respectivamente, “o encardido, o branco e o branquíssimo”, o que também explico no próximo capítulo. Por ora, basta saber que as narrativas foram separadas nessas vozes com base nas autodescrições de fenótipo branco e ascendência europeia das participantes, na lógica dos subgrupos acima. Por isso, a depender dessas nuances, há mais de um codinome no segundo tema, por exemplo. O motivo pelo qual escolhi essa organização foi para tentar ir na direção oposta da hiper individualização de sujeitos brancos, um os principais traços da branquitude. Isso me levou a focar naquilo que une as mulheres participantes enquanto representantes de seu grupo de pertença racial, em oposição às suas individualidades. Assim, no momento de refletir sobre suas narrativas, fujo da ideia de que estamos traçando perfis identitários dessa ou daquela acadêmica, apresentando as narradoras em suas versões amalgamadas em

---

<sup>30</sup> A título de curiosidade: i) Áurea, é um nome de origem latina que remete à cor amarela do ouro; ii) Nívea, é igualmente latino, mas que remete à neve, portanto a variações de branco; e iii) Alba, quer dizer alva e, além de remeter à cor branca e suas variações, tem origem europeia branquíssima, no caso, italiana.

relação às suas vivências, como ficará nítido ao falar como foram organizados esses compilados, o que explico após apresentar o grupo participante da roda de conversa.

Esse grupo foi formado por seis mulheres acadêmicas, sendo cinco autodeclaradas brancas e uma autodeclarada negra, que se identificou assim somente no momento do encontro<sup>31</sup>. Mantendo o foco no branco-tema (Cardoso, 2014, 2020), após a troca coletiva na roda, apenas as cinco acadêmicas autoidentificadas como brancas foram selecionadas para a segunda fase, que se deu na forma de conversas individuais.

Essas mulheres são todas nascidas nas décadas de 60/70/80 e suas vivências de infância e vida adulta se dão em regiões variadas, em períodos relativamente diferentes. Contudo, elas se unem em suas performances raciais brancas justamente nas construções típicas da branquitude à brasileira, já que cresceram todas em meio ao mito da democracia racial (Nascimento, 1977), da ideologia do branqueamento e os efeitos das políticas de miscigenação (Munanga, 2019), mais vigorosos que nunca àquela época, ainda que sempre questionados, como explico no próximo capítulo. No que tange ao gênero, todas as participantes se identificam como mulheres cisgênero, dentro do sistema binário de classificação. Essa organização hegemônica do gênero é condizente com a perspectiva que adoto de observação justamente do hegemônico.

Quanto à classe social, seguimos a mesma lógica, e elas todas se classificam como classe alta ou média, de acordo com a tabela do IBGE, que abarca somente o critério da renda. Como elas escolheram sua classificação com base nessa tabela, limitada, que eu mesma havia enviado a elas, julguei mais frutífero conjugar sua classificação com outros dados compartilhados por elas em suas conversas. Tomei essa decisão porque a classificação por renda esconde aspectos preciosos no entendimento de como os grupos sociais se organizam em classes de interesses e comportamentos comuns, como alegam Suzana Maia (2017) e Jessé Souza (2017, 2018, 2021), a quem recorro aqui.

---

<sup>31</sup> Isso ocorreu porque seu questionário só foi enviado de volta para mim no dia acordado para a roda de conversa e já havia, como dito antes, a possibilidade de algumas mulheres se autoidentificarem como pardas, ainda que lidas de forma exógena como brancas. A participante permaneceu na roda e ajudou a conformar momentos de tensão racial, que ajudaram na condução da conversa para reflexões e questionamentos sobre a fluidez racial, que atravessaram nossas trocas sobre o que é ser branca. Isso foi indiretamente aproveitado, mas não constitui foco de reflexão direta por respeitar a incompatibilidade entre sua autodeclaração e o branco-tema (Cardoso, 2014, 2020) desta pesquisa.

Segundo o sociólogo, a renda, na realidade, é expoente e não causa de nossa posição social. Para ele, “somos feitos de tolos pela absurda e ridícula ideia de se determinar classe social pela renda auferida pelo indivíduo” pois ela desconsidera a influência da “estética” que cria “redes invisíveis de solidariedade e preconceito” e a “herança imaterial familiar” que cria “padrões de percepção, avaliação e classificação do mundo que cria indivíduos muito similares em cada classe”, conferindo às discrepâncias a possibilidade do “milagre do mérito do individual” (Souza, 2021, pp.201-204). Essa leitura me parece absolutamente condizente com o que demonstra Cida Bento (2002, 2014, 2022) em seu trabalho com o racismo institucional, em que constata como a branquitude é construída no Brasil pela discriminação, pela ocultação da herança branca da escravidão e pelo pacto narcísico da branquitude, que abordo no capítulo de branquitude. Ao propor sua visão, Souza (2021) inverte o vetor do senso comum, que acredita que pertencemos a dada classe porque temos dada renda, enquanto que, ao contrário: “toda renda é construída pelo pertencimento de classe” (Souza, 2021, p.204).

Em consonância, Suzana Maia (2017, p.109-110) afirma que as classes sociais devem ser definidas não só pela “renda ou a localização de um indivíduo ou grupo na estrutura material de uma sociedade”, mas também por sua associação com “padrões de consumo, propriedade, ocupação e educação, dentre outros critérios definidores de identidade”, unindo “fatores objetivos e subjetivos na formação da identidade social de indivíduos e grupo”. Trazendo o acúmulo histórico da conformação de classes no Brasil, ela nos mostra como raça e classe sempre estiveram interconectados. Assim, nos explica que “além da cor da pele e ascendência europeia” sempre foi importante apresentar “atributos que dizem respeito a normas estéticas e percepções morais, tais como definidos pela sensibilidade burguesa branca”, aqui ou além mar, como um fator que iria distinguir “aqueles que eram considerados merecedores das benesses sociais daqueles a quem o trabalho manual e subalterno era relegado” (Maia, 2017, p.111). Dessa maneira, “uma das marcas de pertencimento às classes médias era a rejeição e o desprezo ao trabalho manual”, o que criou uma “repulsa das classes médias a tudo que fosse associado ao trabalho não intelectual” (Maia, 2017, p.211), o que, para mim, ajuda a entender a cultura brasileira de terceirização do trabalho doméstico para além da mera exploração, como aparece nas performances raciais que trago adiante.

Ressaltando que não há fixidez nas classes e que “as fronteiras entre grupos de classe e raciais” estão sempre “em constante negociação e se transformam de acordo com momentos político-econômicos específicos”, Suzana Maia (2017, p.112) recorre ao fenômeno da “nova classe média”, como fator desestabilizador por mexer no eixo racial das “classes médias já estabelecidas”, conformada por “pessoas brancas ou esbranquiçadas”. Aqui, ela traz um fator importante para esta pesquisa, que é a educação como um marcador de fronteira importante entre as classes sociais no Brasil, “mais especificamente acesso à educação superior”, que é parte constitutiva da “auto representação identitária” das classes médias brancas (Mais, 2017, p.113), o que aparece, por óbvio, nas performances raciais e afetivas de nossas participantes, pois acadêmicas brancas.

Pensando nas narrativas desta pesquisa, esse é um ponto importante para entender como muitas delas, apesar de se dizerem de origem pobre, chegaram onde chegaram. Descendentes de famílias miscigenadas, por vezes habitantes de regiões empobrecidas, suas histórias de vida apresentam nuances da hierarquia racial brasileira nada sutis, por vezes despercebidas, que certamente ajudaram no acúmulo do capital simbólico necessário para galgar algo além das limitações impostas pelo tempo-espço de sua origem ou do presente. Nesse sentido, a ascensão dessas mulheres não é garantida pelo dinheiro que tinham, nem sua permanência nesse estrato é garantida pelo dinheiro que possuem, mas por sua posição hierárquica nesse amálgama classe-raça, como diria Jessé Souza (2021). Por isso, em linha com uma leitura racializada das classes médias brasileiras, penso as participantes desta pesquisa, inclusive eu, como parte da “fração crítica” das classes médias<sup>32</sup>, como

---

<sup>32</sup> Na visão do sociólogo, as classes médias estão entre a elite do dinheiro, ou a elite dos proprietários, que corresponde ao grande capital econômico e financeiro, de herdeiros, latifundiários, etc. e acima da classe dos batalhadores, vasta maioria da população composta pelos trabalhadores, via de regra precarizados, que vivem de pequenos empreendimentos (Souza, 2021). A fração crítica é a menor fatia do estrato, com 15% da classe média brasileira, seguida da “fração expressivista”, com 20%, também chamada de “classe média de Oslo”, cujas prioridades estão dissociadas da urgência de superação das desigualdades, como se pobreza e miséria humanas fossem parte do passado (Souza, 2017, p.174-177). Além delas, em outro patamar, Jessé Souza (2017, p.177-179) nos traz o grande grupo da massa acrítica, pré-reflexiva, forjado “no moralismo” e “na boa consciência das certezas compartilhadas”, divididos em “fração protofascista” (30%) e “fração liberal”, maior de todas (35%). A primeira, cujo ódio de classes é aberta e orgulhosamente compartilhado, se sustenta no delírio de que são a encarnação do bem, cujas representações se encaixam em seus próprios predicados, o que significa que receber qualquer crítica a seu modo de pensar, agir ou viver como ataques à sua existência (Souza, 2017). A outra, igualmente acrítica, é formada por tecnocratas cujo conhecimento se resume à simples manutenção da ordem e à tentativa de recolher recompensas imediatas do sistema capitalista em que estão submersos, e apesar de se dizer apegada à uma suposta democracia, são reacionários, no sentido de que se sentem confortáveis com o compartilhamento de crenças e certezas, quase sempre atravessadas por vieses moralistas (Souza, 2017).

traz Souza (2017, p.174) ao se referir à “fração da classe média mais intelectualizada e reflexiva, que entende a realidade como socialmente construída”, percebida como uma classe média “branca”, nos moldes de Maia (2017, p.111). Assim, me refiro a todas como parte do que chamo de **classe média branca crítica**.

Com isso em mente, entrando nas especificidades de cada uma, trago uma nova tabela, abaixo, com os resumos que servirão de referência para mantermos em mente quem são as mulheres quanto às suas identificações sociais, antes de converterem em uma só, que chamo de Eva, em referência à compilação de suas narrativas sobre o primeiro tema (o que significa ser branca), e posteriormente em Áurea, Nívea e Alba, em referência à compilação de suas narrativas sobre o segundo tema (revisitando a trajetória de sucesso), conforme explicado anteriormente. As informações abaixo foram organizadas a partir do questionário, com algumas observações relevantes para cada tópico, derivadas das conversas.

<b>Eva (1)</b> / Nívea / Áurea	Mulher cisgênero binária autodeclarada branca, que se entende como branca desde sempre. Sem divergência, ela foi lida por suas colegas como branca. Nascida em 1981, tem 41 anos hoje. Viveu grande parte da sua vida no Sudeste, mas hoje integra o corpo docente de uma universidade situada no Nordeste, na única capital fora do Sudeste que ela aceitaria viver, segundo relato. Ela é da classe média crítica branca e não relatou passado de pobreza ou riqueza.
<b>Eva (2)</b> / Alba	Mulher cisgênero binária autodeclarada branca, que não pensava sobre isso até recentemente. Sem divergência, ela foi lida por suas colegas como branca. Nascida em 1974, tem 48 anos e sempre viveu no Sul do Brasil. Ela é da classe média crítica branca, mas tem uma percepção de sua infância como sendo pobre.
<b>Eva (3)</b> / Áurea	Mulher cisgênero binária autodeclarada branca, hoje com mais convicção que em outros tempos, quando se julgava parda. Sem divergência, ela foi lida por suas colegas como branca. Nascida em 1977, ela tem 45 anos, dos quais todos viveu no Sudeste. Contudo, vale observar que, quando criança, ela habitava uma região pobre do Sudeste. Entre seus amigos e conhecidos, muitas pessoas negras dessa região acabaram não obtendo o mesmo sucesso que ela e seus familiares, segundo seu relato. Ela é da classe média crítica branca e relatou um passado de sacrifícios familiares.
<b>Eva (4)</b> / Nívea	Mulher cisgênero binária autodeclarada branca, também hoje com mais convicção que em outros tempos, quando se julgava parda. Sem divergência, ela foi lida por suas colegas como branca. Nascida em 1965, tem 57 anos dos quais todos viveu no Nordeste, onde permaneceu desde então até hoje. Ela é da classe média crítica branca e relatou passado de pobreza.
<b>Eva (5)</b> / Alba	Mulher cisgênero binária autodeclarada branca, que sempre se leu como branca. Sem divergência, ela foi lida por suas colegas como branca. Nascida em 1963, tem 59 anos e conta histórias de segregação tácita na região que frequentava, onde sua família estendida vivia. Ela viveu a vida inteira no Sudeste, onde permanece até hoje. Ela é da classe média crítica branca e não relatou passado de pobreza ou riqueza, mas com algum poder de sua família, no interior.

<b>Ada</b> (parda; não segue para a segunda etapa)	Mulher cisgênero binária. Se declara parda e diz que aprendeu isso na sua relação com sua pesquisa em um outro país com população miscigenada nos mesmos termos violentos e coloniais que o Brasil. Houve divergência de leitura e ela foi lida explicitamente por uma colega como pertencente ao grupo racial branco, que de pronto aceitou a autodeclaração da colega, defendida em sua história de vida. Nascida em 1975, no Nordeste, ela tem 47 anos, dos quais viveu quase toda sua vida no Sul, à exceção do período em que esteve fora pesquisando. Ela é da classe média crítica branca e relatou passado de pobreza.
<b>THAIS BORGES</b> (responsável pela pesquisa)	Mulher cisgênero binária autodeclarada branca, que se lia como parda na juventude, por possuir ascendentes pretos e crer no mito da democracia racial. Lida sem divergências pelas participantes como branca. Nascida em 22 de julho de 1979, tem 43 anos na escrita desta tese, quase todos vividos no Sudeste, à exceção dos dois anos em que viveu fora do país, na Austrália, em 1996 e em 2007, com 16-17 e 27-28 anos, respectivamente. Filha de pai médico, morto durante a pandemia, e mãe funcionária do Banco do Brasil, hoje aposentada, e sempre foi da classe média crítica branca (Maia, 2017, Souza, 2017).

É na companhia dessas mulheres que vamos entender como se conformou a roda de conversa e as conversas particulares, após falar um pouco do que chamo de entextualizações situadas e das notas reflexivas, a seguir.

### 2.3.

#### **Do fazer acadêmico: os encontros de pesquisa como tempo-espacos reflexivo crítico-afetivos**

Em linha com um fazer acadêmico que compreende a performatividade de sua escrita, opto por deixar de lado o conceito de *dados de pesquisa*, entendendo os textos que (re)produzimos nos encontros de pesquisa como parte de uma confluência de processos de significação gerenciados pelas pessoas participantes. Isso faz com que não haja *dados*, fixos, inertes, esperando para serem observados, mas textos, que circulam, se moldam e se movem, se tornando objetos de atenção, que são simultaneamente passíveis de observação e impossíveis de serem apreendidos em sua completude. É nesse sentido que proponho sua leitura como entextualizações (Bauman; Briggs, 1990, Blommaert, 2005), situadas, pois atreladas a seus contextos de precipitação, ainda que móveis, transponíveis, em seu caráter (des)(re)(con)textualizável, nos termos de Blommaert (2005).

Mais uma vez, para além da simples (re)nomeação de ideias, o que faço aqui é uma tentativa de trazer para a confecção desta tese reflexões que, por meio da reflexividade, moldam também a própria tese. Esse movimento fronteiro, como qualificaria Mignolo (2000), uma espécie de via epistemológica de mão dupla em que se observa o fenômeno social ao mesmo tempo em que damos conta do próprio



modo de fazer ciência em que estamos apostando, faz com que a tese em si seja ao mesmo tempo sujeito, uma tese que faz coisas no/com o mundo, e objeto, pois passível de manejo e observação com foco na investigação. Considero bem-vinda essa premissa, presente na lógica da decolonialidade do saber proposta pelo autor, na medida em que traduz os anseios por uma leitura-escrita que não se enxerga transmissora de conteúdo, mas que entende que os significados são constituídos interacionalmente na medida em que ela se desenrola, nas con/divergências dos diversos pontos de vista sociais, nas interseções dos espaços-tempo vividos pelas pessoas envolvidas.

Nesse contexto, minha questão em torno dos *dados* da pesquisa mora no incômodo com a ideia de que há algo esperando para ser *coletado* ou algo que podemos *gerar* a nosso bel prazer, para fins de investigação. Se é verdade que muitos de nós fazemos isso, pois precisamos criar condições favoráveis para observarmos os fenômenos pelos quais nos interessamos, também é verdade que esse movimento, quando malsucedido, resulta em uma armadilha em que a vontade trazer à tona certos construtos ou certos textos para fins de investigação acaba se sobrepondo à observância das interações de pesquisa como os eventos discursivos que são. É notória a ansiedade de muitas pessoas pesquisadoras ao se depararem com entrevistas, por exemplo, em que as pessoas participantes *se recusam a fornecer* narrativas, tão caras às suas análises, cujos caminhos foram decididos *a priori*, antes mesmo de começar a busca pelos tão desejados *dados*. Ou seja, aquilo que está lá, posto, esperando para ser analisado. E é igualmente comum a preocupação excessiva com a amarração das perguntas de entrevistas, em uma tentativa de guiar respondentes ou mesmo tentar tornar objetivas as respostas para apreensão de uma realidade supostamente compartilhada e, portanto, também dada. Outras situações poderiam ser citadas, mas não há necessidade. O ponto aqui é discutir a performatividade discursiva intrínseca ao ato de pesquisar como em si mesmo um fenômeno discursivo, em que todo o processo se dá mediado pela linguagem enquanto sociossemiose.

Procurro trazer a baila também o caráter interacional dos eventos discursivos que resultam nessas entextualizações. Isso não vale somente para a análise dos trechos selecionados, mas para todo o processo, que caminha em uma dada direção não somente pelo que participantes agregam, mas também por aquilo que as pessoas responsáveis pela pesquisa trazem de *input*. No texto que enviei às participantes,

por exemplo, não utilizei o termo branquitude em um primeiro momento, ainda que fosse central a esta tese, pois queria, de fato, que a pauta da conversa fosse a questão racial, ainda que do ponto de vista branco. Nesse e-mail, utilizo o termo *geração de dados* por fazer sentido, naquele momento, deixar explícito que o convite, apesar de ser voltado para uma reflexão crítico-afetiva sobre raça e academia crítica, que configuraria um exercício em si, era também para a participação direta na pesquisa. Por uma questão ética, a fim de deixar tudo o mais nítido possível, assinalando o compromisso que seria firmado no momento em que o convite fosse aceito, optei por usar os termos mais óbvios, de que hoje abro mão.

Nessa linha de pensamento, encarados como tempos-espacos de reflexão crítica, as trocas foram, portanto, tratadas não como entrevistas, mas como eventos discursivos em si, com base no que diz Elliot Mishler (1986), e trabalhadas como conversas exploratórias, conforme Inés Miller (2003).

Elliot Mishler (1986) aborda a problemática relativa ao uso de entrevistas em pesquisas qualitativas a partir do seu uso no campo da psicologia. Segundo o autor, o uso de entrevistas como se fossem ferramentas objetivas para obtenção de informação é equivocado porque não leva em consideração o fato de serem elas feitas em linguagem e, portanto, passíveis de todas as questões subjetivas que perpassam qualquer evento discursivo. Desse modo, defende um trabalho com entrevistas que leve em consideração seu caráter discursivo e, nos termos desta pesquisa, performativo.

Como trazem Liliana Bastos e William Santos no livro “A Entrevista na Pesquisa Qualitativa”, que organizaram em 2013, dentro desta lógica:

o entrevistado não é mais visto como a fonte de informações a serem objetivamente coletadas e analisadas, mas, antes, como alguém que coonstrói, com o entrevistador, o discurso produzido na situação de entrevista; situação essa que, como mencionado, se faz cada vez mais presente na vida social contemporânea. Além disso, em entrevistas que estimulem a fala dos entrevistados sobre suas experiências, cria-se a oportunidade de produzir *replayings* (Goffman, 1974), que muito nos podem dizer a respeito de quem são, e de como se posicionam, os narradores no mundo que nos cerca (Bastos; Santos, 2013, p.10).

Isso significa dizer que passam a ser relevantes as pessoas envolvidas na troca interacional, levando-se em conta não só o papel proeminente de participantes como sujeitos ativos na (co)construção de significados na investigação em curso, como também a inevitável interferência da pessoa pesquisadora no processo, que

influencia diretamente naquilo que emerge dessa interação. Entender a roda de conversa e as conversas particulares nesses termos significa levar em consideração a imprevisibilidade dos encontros e a importância do caráter negociável dos significados ali construídos.

Para Mishler (1986), se a entrevista deve ser interpretada como um evento discursivo em que os significados são criados em conjunto, um dos maiores desafios à pesquisa com entrevistas seria compreender a distância existente entre “perguntar e responder em conversas que ocorrem naturalmente” e o caráter artificial que se impõe “quando esse mesmo processo é transformado em um procedimento sistemático de pesquisa” (Mishler, 1986, p.2). Para ele, contudo, essa dificuldade reside na lógica interpretativa da entrevista como algo feito para *extrair informações*, com foco na (de)codificação e na análise estatística, ao invés do foco na relação entre linguagem e contexto, e suas implicações na construção de significados em interação, sempre que fazemos/recebemos perguntas e damos/recebemos respostas. Assim, como forma de endereçar essa questão, Mishler (1986) propõe uma abordagem qualitativa-interpretativa, em resposta ao “paradoxo” posto quando se tenta uma abordagem mais positivista. No caso, o autor se refere à relação paradoxal entre “pesquisadores que identificam o problema” e sua inação, uma vez que “não dão a ele atenção direta ou analítica” (Mishler, 1986, p.3). A meu ver, esse paradoxo se estende para os estudos das humanidades, quando se atém às mesmas dinâmicas positivistas da ciência de “metodologia experimental” (Mishler, 1986, p.11), gerando, nesse caso, uma contradição: a busca por interpretação objetiva de respostas subjetivas.

Nesse contexto, como forma de abraçar a subjetividade como expressão científica, cabe tornar visíveis os contextos que balizam a produção de significados, de forma crítico-reflexiva, para que a interpretação não seja comprometida por assunções vazias de imparcialidade, ou pela descontextualização das respostas (e perguntas), ou ainda pelo desejo de tornar objetivo o que é subjetivamente construído. Para dar conta disso, Mishler (1986), sugere que a entrevista seja vista como o evento discursivo<sup>33</sup> que é. Assim, ela ganha contornos de conversa, se

---

<sup>33</sup> Pegando emprestado de Hymes (1967, p.19 apud Mishler, 1986, p.35), eventos discursivos seriam “atividades ou aspectos de atividades que estão diretamente governadas por regras do uso do discurso”, ou na palavras de Gumperz (1982 apud Mishler, 1986, p.35), “atividades discursivas”.

despindo da ambição de objetividade e formalidade de ferramental para se tornar o meio pelo qual os significados são coconstruídos no processo de investigação.

As implicações dessa leitura de entrevistas como discurso são várias, dentre elas, a possibilidade de entendê-las como eventos interacionais, em que as perguntas exigem tanta atenção analítica quanto as respostas, se tornando foco de observância cuidadosa. Além disso, as escolhas na transcrição também se tornam centrais, uma vez que indicam interação e relação entre os turnos, em oposição ao texto corrido de respostas isoladas (Mishler, 1986, pp.35-51).

Nesse ponto, considero importante agregar a visão de Mary Bucholtz (2002) acerca das políticas de transcrição para desmistificar um pouco a ideia de que é possível registrar fielmente, em códigos, as marcas de oralidade, em uma tentativa vã de se manter o texto *original* conforme foi produzido *in natura*. Segundo a autora, “a transcrição é uma prática inerentemente embutida em relações de poder” que envolve “decisões interpretativas e representacionais” acerca de “o quê” e “como” algo é transcrito, que obedecem às condições contextuais de quem transcreve e dos objetivos da transcrição (Bucholtz, 2002, p.1439). Desse modo, defende a autora:

as decisões acabam respondendo às condições contextuais do próprio processo de transcrição, incluindo as próprias expectativas e crenças do transcritor sobre os oradores e a interação que está sendo transcrita; a audiência pretendida para a transcrição; e seu propósito (Bucholtz, 2002, p.1439).

A autora defende, portanto, uma prática reflexiva de transcrição em que a análise reflexiva do discurso passa pelo reconhecimento e pela consciência dos limites da transcrição como um conjunto limitado de “escolhas transcrpcionais”. Isso, independente da opção por uma “transcrição naturalizada, na qual o texto está de acordo com as convenções do discurso escrito” ou uma “transcrição desnaturalizada, na qual o texto retém *links* para formas de discurso oral”, uma vez que ambas apresentam “igual potencial para servir como ferramentas politizadas de representação linguística” (Bucholtz, 2002, p.1439). Seguindo essa lógica, as escolhas feitas acerca da transcrição das gravações devem ser justificadas com base nos objetivos impostos circunstancialmente. No caso, nesta tese, elas foram compartilhadas como legenda na lista de tabelas, mas apenas poucas marcações serão utilizadas, a partir do que julgo mais relevante para uma melhor apreensão do da carga avaliativa presente em marcas de oralidade nas performances.

Além disso, cabe levar em consideração que perguntas e respostas são conformadas discursivamente nas trocas e devem ser interpretadas sem o peso de serem veículos de informação ou garantia de representação simbólica da realidade. É nesse sentido que Mishler (1986) entende que elas podem ser entendidas como histórias, o que significa enquadrá-las nos mais diversos tipos de narrativas, com o que corroboro e o que aponto em minhas notas reflexivas. Como disse antes, é importante garantir que isso seja menos um imperativo de controle das respostas e mais uma entre as diversas possibilidades de interpretação do que é compartilhado, de forma contextualmente situada. Nesse sentido, reitero que não cabe *forçar* uma narrativa, uma vez cientes de suas características formais, para entusiasmadamente *analisá-las*, como se fosse esse o real objetivo da troca. O mais frutífero é dar espaço para que essas histórias possam acontecer, conforme foi feito nas trocas desta pesquisa, não impedindo que surjam ou que se desenvolvam por apego a um roteiro rígido que não permite que respondentes se expressem livremente acerca de um dado assunto. Agindo sob essa lógica, temos a vantagem ainda de imprimir um tom menos formal, menos pré-determinado, que torna a conversa mais aberta, sujeita não só aos contextos implicados na conversa, mas também às contextualizações que dela derivam. E é sob esse aspecto, de conversa, que os encontros podem se tornar tempo-espacos de exploração reflexivas crítico-afetivas, como venho propondo, ao mesmo tempo em que nos abrem a possibilidade de serem trabalhadas como conversas exploratórias, conforme Miller (2003).

Em consonância com Mishler (1986), as conversas exploratórias (Miller, 2003) pressupõem a pesquisa como um processo participativo em que as pessoas envolvidas se engajam em práticas reflexivas. Trabalhando com foco em “relevância” e “reflexividade”, Inés Miller (2003, p.202) defende que a base da pesquisa para entendimento, em oposição à busca de solução ou aplicabilidade, seja sua premissa básica. Assim, ela deve ser “relevante principalmente para os diretamente envolvidos nele”, o que nos obriga a pensar muito mais no processo do que no produto dessa empreitada. Em contexto diferente, mas com ambições similares às que trago aqui, Miller (2003, p.205) explica como surgiu a ideia de usar as conversas exploratórias para fins de reflexão crítica:

o pressuposto central subjacente foi que somos mais capazes de aprender a fazer sentido de nós mesmos e do mundo ao nosso redor quando nos envolvemos em conversas (num sentido muito amplo do termo) com “outros”, onde “outros” podem

representar outras pessoas, nossas próprias distanciados”, nossas próprias práticas e teorias tácitas pessoais, e também objetos ou materiais com os quais podemos conversar em um processo de criação de sentido.

Assim, a partir desse entendimento, me apoio no que diz a autora sobre a importância da “gestão interacional da reflexão” (Miller, 2003, p.205), para trazer uma mirada crítica para as conversas que proponho nesta tese, adaptando as questões reflexivas propostas em sua tese (Miller, 2001), conforme descritas por ela em artigo posterior (Miller, 2003). No caso, o primeiro passo seria se perguntar “o que está sendo falado nos encontros”, de forma a perceber quais assuntos e discursos são levantados, para perceber o que está sendo pautado por participantes, em detrimento ou consonância com as aspirações analíticas da pessoa investigadora. Cabe também refletir sobre “o que se passa interativamente enquanto os/as participantes falam” (Miller, 2003, p.206), observando nuances paralinguísticas, além de seus usos da linguagem. Também devemos questionar “qual é o significado do que está acontecendo em termos de negociação interpessoal das relações de poder, conflitos, ameaças, construção de confiança e conscientização”, levando-se em consideração suas implicações para as performances em jogo nos encontros de pesquisa e “como se pode entender e explicar o desdobramento do processo crítico-reflexivo dentro do modo de pesquisa proposto” (Miller, 2003, p.206), aqui, trazendo à baila questões relativas à branquitude precipitada em performances raciais e afetivas brancas.

Em poucas palavras, o ponto chave de um trabalho dessa natureza, em que os encontros configuram eventos discursivos e conversas exploratórias (Miller, 2003), é que a pesquisa deve ser compreendida em um movimento de dupla escuta, em que se ouve participantes, mas também ouve-se a si mesmo (Souza, 2011), para melhor apreender os significados mobilizados, de forma fundamentalmente ética. Isso significa centralizar a prática conversacional como um sítio reflexivo em si mesmo, em que adentramos processos de (co)criação de significados a partir da negociação de sentidos das performances em jogo nesses encontros. No caso desta tese, em uma perspectiva pautada no sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), que prima pela (auto)reflexão (auto)crítico-afetiva, em um horizonte de justiça social, esse é um exercício crucial na melhor compreensão do fenômeno social em questão.

Com isso em mente, detalho a seguir como surgiram e quais são, em linhas gerais, as narrativas que compõem as entextualizações situadas, explicando também

como foram organizadas a roda de conversa e as conversas particulares, antes de prosseguirmos para as observações acerca das afinidades teóricas, das quais falarei no próximo capítulo.

#### **2.4.**

#### **Das entextualizações situadas: a Roda de Conversa, as Conversas Particulares e as notas reflexivas**

Os encontros de pesquisa foram dois, como dito acima, um coletivo e um individual, para aprofundamento dos temas levantados no primeiro e para possibilitar o exercício reflexivo crítico-afetivo de revisitação das trajetórias compartilhadas pelas participantes. Uma vantagem desse arranjo proposto, com as conversas particulares procedendo à roda, foi poder garantir um pouco mais de privacidade às mulheres, para que pudessem compartilhar mais livremente suas impressões, emoções e dificuldades, sem a pressão de estarem diante de seus pares. No caso, o fato de eu ser uma mulher branca, também na academia, apesar de hierarquicamente abaixo como estudante e não uma acadêmica profissional (e talvez até por isso), permitiu que nos encontrássemos sem a pressão da presença de colegas da academia crítica e seu (inevitável, pois humano) julgamento.

Quanto à organização das trocas em si, o objetivo de começar com a roda de conversa foi criar um contexto de pesquisa que me permitisse focar, não antecipadamente, mas no próprio encontro, em performances afetivas e raciais brancas no contexto da academia. A partir desse encontro, seria possível perceber quais discursos sobre ser branco no Brasil e na academia circulavam entre e pelas acadêmicas ali presentes. Meu foco era, acima de tudo, promover tempo-espacos propícios ao que chamo de reflexão crítico-afetivas, especialmente no exercício de racialização de nossas histórias de vida, independente do que viria constar nesta tese-produto, posteriormente. Por isso, somente após a conversa coletiva, a pauta das conversas particulares foi organizada e, ainda sim, conteve somente linhas-guia para a conversa, mas não perguntas fechadas.

Sobre a roda de conversa, devemos lembrar que esse tipo de encontro pode ser concebido de diversas formas, virtual ou presencialmente. Conceitualmente, ela pode ser descrita como um encontro para discussão de um tema específico, em que pessoas se sentam em círculo, de forma a manterem o contato visual enquanto compartilham suas perspectivas. Pensando o uso da roda de conversa como

metodologia vastamente acessada na área da educação, Cristiane Antônio (2016), em levantamento bibliográfico feito em trabalho de conclusão de curso da aluna de pedagogia da UNICAMP, justifica o interesse nas rodas de conversa por parte de pessoas pesquisadoras por “sua capacidade de agregar, em um mesmo lugar, diferentes opiniões, visões e valores de um tema comum e permitir, com isso, que assuntos sejam (re)significados e apre(e)ndidos” (Antônio, 2016, p.38). Ainda segundo a autora, há “diferentes visões sobre a roda de conversa e diversas possibilidades para aqueles que a praticam” e “tudo depende do ponto de partida” e de sua “intencionalidade e objetividade” (Antônio, 2016, p.38). Um ponto relevante de sua abordagem é que, no contexto de seu levantamento, a pesquisadora se refere à roda de conversa como uma *ação*, afirmando que:

a roda de conversa, assim como qualquer ação, pode ter diferentes visões, concepções e formas de desenvolvimento. Tudo depende da intencionalidade e objetividade dada à ação. O inverso também é verdadeiro: sem uma intenção e um direcionamento, a ação perde seu sentido, afinal, uma atividade sem propósito torna a roda de conversa um espaço fragilizado” abafando suas potencialidades (Antônio, 2016, p.38).

Essa leitura da roda de conversa como ação faz muito sentido nesta tese, em oposição a leitura da roda de conversa como um *instrumento* ou uma *ferramenta* de *geração de dados* exatamente por romper com a visão utilitarista desse encontro, que acaba, por vezes, ocultando o caráter performativo-discursivo que esses eventos discursivos têm no contexto da pesquisa enquanto processo investigativo crítico-reflexivo. Nesse contexto, a roda de conversa é, sim, um meio para articulação de pensamentos e emoções que se perfazem em performances discursivo-afetivas cujas textualizações serão (des)(re)con/textualizadas para reflexão, o que não significa dizer que estamos diante de *uma ferramenta*, que pode ser *manejada* pela pessoa *analista*, seguindo incólume diante de participantes, do ambiente ou das circunstâncias da pesquisa. Ao contrário, a roda, bem como qualquer outro evento discursivo que compõe a pesquisa, é um tempo-espço performativo que deve ser tratado como tal. Para esta tese, que visa compreender os discursos e as performances raciais e afetivas brancas de acadêmicas críticas, o mais importante é, portanto, entender a roda de conversa como parte dos processos de contextualização que se dão no e a partir do encontro proposto.

Foi levando isso em consideração que a roda de conversa foi organizada, entendida como ação, como performance em si, que influencia diretamente na



interação e, portanto, nas entextualizações futuramente situadas. Desse modo, a organização da roda de conversa, que durou um total de 2h54min, foi feita por meio de um roteiro, que serviria como fio condutor, sem o peso da obrigatoriedade de execução. Com três momentos distintos, o encontro foi conduzido por meio da plataforma de reuniões Zoom®, onde foram armazenadas as gravações, em áudio e em vídeo.

A primeira etapa da troca virtual consistiu na abertura da roda de conversa, com apresentação da pesquisa e da pesquisadora, além da leitura de um textinho que concede permissão de uso da gravação do encontro para fins acadêmicos, mediante pseudominização das participantes. Mesmo com a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE, em anexo), considerei prudente ter também gravada a concessão de direito de uso da troca para fins de pesquisa e divulgação do conteúdo analisado. Após uma rodada de gravações dessas concessões, demos início à conversa em si.

No segundo momento, as próprias participantes se apresentaram, o que foi feito com base na seguinte pergunta proposta por mim: *Quem é você? Como você chegou até aqui, reconhecida na sua área?* A fala de cada uma das participantes se deu de forma aleatória, porém ordenada e suas respostas versaram sobre o entendimento que faziam sobre reconhecimento e suas trajetórias de vida, em narrativas, tratadas aqui como pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015), que se caracterizam não por serem curtas, mas por não serem grandiosas, já que são não-canônicas, sem linearidade e sem excepcionalidade. Contudo, me interessei por elas exatamente por tratarem do cotidiano e por serem contadas de forma multilinear, sem limitação por situacionalidade, mas atrelada a seus transcontextos.

No terceiro e último momento, apresentei um vídeo do grupo humorístico Porta dos Fundos®, em que um apresentador negro (o ator Yuri Marçal) conduz um programa de entrevistas com um autor de livro branco (o ator Gregório Duvivier)<sup>34</sup>. Nesse vídeo, em óbvia alusão ao que acontece com pessoas negras, as perguntas são feitas ao suposto escritor branco enfatizando os aspectos identitários do autor branco, sem que o conteúdo do suposto livro recém-lançado por ele seja abordado, a não ser sob o aspecto de um produto branco, produzido por uma pessoa branca, com temática branca e expressividade devido aos aspectos que traz relativos à

---

<sup>34</sup> Vídeo Escritor Branco no Porta dos Fundos® Youtube: <https://4ooc.short.gy/EscritorBrancoPdf>

brancura de seu autor. A partir desse compartilhamento, as participantes foram convidadas a refletir sobre como o vídeo se relaciona com aspectos relativos ao universo acadêmico, enquanto respondiam as seguintes perguntas: *Como o tema abordado se relaciona com as práticas cotidianas na academia? Como você vê a academia em termos de raça? Como você se vê racialmente nesse contexto? O que é ser branco na academia? E no meio da Linguística Aplicada? Faz diferença?* Mais uma vez, as respostas foram dadas de forma aleatória, porém ordenada.

Findada essa etapa, após reflexão sobre as temáticas levantadas pelas participantes, elas foram contactadas via e-mail para agendamento de dia e horário para a conversa particular. No dia marcado, nos encontramos novamente virtualmente via plataforma de reuniões Zoom®, onde tivemos conversas que duraram entre uma e duas horas, cada uma com suas especificidades, a depender de como se desenhou a interação. As quatro temáticas principais seriam: i) a busca por uma definição pessoal do que é ser branca no Brasil e na academia; ii) alguma reflexão sobre o que seria reconhecimento e como obtê-lo, caso relevante; iii) uma leitura pessoal sobre o campo da Linguística Aplicada Crítica e INdisciplinar como parte de uma academia brancocêntrica, tentando pensar conjuntamente sobre quais seriam as atuações ou possibilidades de atuação antirracista nessa seara; e iv) o exercício constante de revisitação da trajetória de cada uma, tentando repensar em quais momentos conseguiríamos enxergar juntas onde o racismo teria atuado por meio do dispositivo da branquitude.

Nesses encontros, nos engajamos em um processo reflexivo crítico-afetivo, interacionalmente construído, de forma que a única baliza era, de fato, tentar elaborar, cada uma à sua maneira, o que significava, para elas ser branca no Brasil, tanto no contexto acadêmico quanto em suas vidas pessoais, uma vez que os tempo-espacos de nossas vivências raciais se entrecruzam, impedindo tal dissociação. Desse modo, aproveitamos para revisar as trajetórias de sucesso compartilhadas por elas na roda de conversa, focando em racializá-las, premissa do exercício guiado por mim por meio de perguntas como: *Você disse que se considera branca, o que isso quer dizer para você? O que é reconhecimento para você? Recapitulando sua trajetória de como você chegou até aqui (recapitulava), onde que você acha que ser branca fez diferença? O que você faz ou acha que pode ser feito para combater ou pautar o racismo nessa nossa Academia brancocêntrica?*

Da mesma forma que essas perguntas vieram a partir dos temas da roda de conversa, as narrativas que compartilho nas notas reflexivas foram escolhidas para ilustrar temas que atravessaram todas as conversas particulares, único critério de seleção das mesmas. Como dito anteriormente, a primeira compilação das narrativas se dá na voz de Eva, que nos conta em dez pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015) de brancura e branquitude no contexto brasileiro, PH1 à PH10, o que é ser branca no Brasil, conforme abaixo:

**Sendo Branca no Brasil: pequenas histórias de brancura e branquitude**

Eva PH 1 "mas e a vovó, alguém tem uma fotografia dela?"

Eva PH 2 eu tenho os cabelos be::m lisos, bem lisos

Eva PH 3 não era um cabelo cacheado, daque-daquelles que geralmente a gente associa

Eva PH 4 p.1 eu me identificava como parda

Eva PH 4 p.2 eu não tinha o direito de me dizer branca

Eva PH 5 como um ser social a gente é um conjunto de coisa

Eva PH 6 e eu continuo branca, né?

Eva PH 7 p.1 "precisamos empretecer o corpo docente"

Eva PH 7 p.2 ao longo do tempo, fui aprendendo a ouvir

Eva PH 7 p.3 "não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca"

Eva PH 8 concurso público, coisa de marcar x e tal, não tem como

Eva PH 9 eu posso receber privilégios, né, não sei

Eva PH 10 quando ocorre o racismo é aquela coisa velada

Os temas que geraram as escolhas pelas narrativas acima, todos relativos à brancura, à branquitude como dispositivo de poder e o privilégio branco, são os seguintes: i) a brancura e a branquitude construídas em contrapartida à estética negra e ao apagamento da cultura negra, em um movimento que indica como a raça está no outro (PH1, PH2, PH3); ii) a fluidez racial e os subterfúgios para a desracialização, com questões relativas às condições socioeconômicas, geográficas e de gênero (PH4, PH5); iii) processos de letramento racial crítico e suas contradições, fruto e causa do racismo (PH6, PH7); iv) privilégio branco e racismo institucional (PH8, PH9, PH10). Por óbvio, esses temas se sobrepõem e aparecem mais de uma vez não só nas conversas, mas nas próprias pequenas histórias, e essa divisão existe somente para fins de perspectiva e foco na abordagem dos textos, ao organizar minhas reflexões.

As outras narrativas foram compiladas de acordo com o outro grande tem: as trajetórias de sucesso das acadêmicas, organizadas em narrativas que apontam para os cronótopos raciais do privilégio no contexto brasileiro, nas vozes narradoras de Áurea, Nívea e Alba, conforme explicado anteriormente, da seguinte forma:

**Privilégio Branco em narrativas de mulheres da classe média crítica****1) A mulher branca pobre e a lógica da provisão:**

Áurea p.1 uma lógica branca nisso tudo mesmo, essa lógica da provisão

Áurea p.2 fazer as coisas tá todo mundo fazendo, né? vamo combinar também?

**2) A mulher branca, A patroa e a Síndrome de Sinhá**

Nívea 1 p.1 a gente ia passar férias, e lá tinha uma senzala

Nívea 1 p.2 essa configuração de racismo estrutural se perpetuou na família

Nívea 2 independente da raça de quem seja, eu não consigo

viver sem alguém

Nívea 3 eu não conseguiria sobreviver, ponto

**3) A mulher branca, o mérito branco e o demérito racista**

Alba 1 eu sem falsa modéstia vou falar pra você que não foi excepcional

Alba 2 aí com 15 anos eu fui pro Curso Livre, aí entrei na universidade, eliminei metade, mais da metade das disciplinas

Alba 3 p.1 todo mundo fazia vestibular, não tinha essa coisa de pensar que não se faria vestibular

Alba 3 p.2 nesse ambiente acho que a negritude é bem vinda diante desse estereótipo

Nas notas reflexivas, no quinto capítulo, me atendo aos pormenores de cada uma dessas narrativas e suas relações com o fenômeno da branquitude, que explico no próximo capítulo. Antes, porém, trago minha visão sobre as afinidades teóricas.

**2.5.****Das afinidades teóricas: sobre pensar, sentir e fazer sentidos**

Entendo as afinidades teóricas de qualquer produção acadêmica como o conjunto de lentes que, sobrepostas, direcionam o foco interpretativo de quem lê aos pontos relevantes para a pesquisa, sem que necessariamente configurem afiliações irreversíveis ou congruências irrefutáveis de todo o conteúdo abordado. Considero fundamental, inclusive, que consigamos transitar entre e através de teorias, percebendo e fazendo conexões na medida em que os sentidos são criados dentro do prisma que adotamos ao lidar com qualquer que seja o fenômeno de interesse. No caso de uma pesquisa em linguística aplicada de ambições críticas, como esta que aqui se desenrola, isso se torna ainda mais premente. Afinal, este tempo-espço de reflexão deve servir para que a temática seja melhor digerida, alimentando processos de reflexividade igualmente críticos, no sentido que venho trabalhando, em uma mirada não meramente indagadora, mas contra-hegemônica.

Utilizo o momento que segue, portanto, para compartilhar aquilo que informa as minhas leituras de mundo no momento em que estou com mundos outros, para fins de reflexão e para permitir uma melhor compreensão do que interpreto nas e a

partir das interações desta tese, seja nos encontros de pesquisa, seja no processo de coconstrução de significados neste texto, sempre em relação a outros, circulantes nos transcontextos desta pesquisa. Assim, galgando trabalhar em um viés efetivamente crítico, como disse em outra instância (Borges, 2021), defendo que tensionemos a ordem indubitavelmente branca da academia, entendida como instituição da modernidade-colonialidade-capitalismo (Curiel, 2017), regida pela moralidade cristã (Souza, 2021). E que isso deve se dar não só pela desestabilização de suas premissas, mas, talvez de forma ainda mais urgente, pela constante revisão dos posicionamentos, conclusões e entendimentos que pessoas pesquisadoras brancas tendem a configurar de forma inevitavelmente perspectivada a partir de seus modos brancos de ser, estar, agir e sentir no mundo e com o mundo (Borges, 2017), no contexto da pesquisa.

Esse movimento pressupõe, inescapavelmente, a busca por epistemologias antirracistas que não se encerrem na escolha de seu tema de estudo, mas, talvez, inclusive, apesar do tópico abordado. Uma epistemologia que desvie do encantamento branco pelo *problema do negro* e pelo *negro-tema*, como já nos alertava Guerreiro Ramos (1957), portanto, que vise extirpar uma postura colonizadora, ou extrativista, como nos alerta hoje Fred Moten (2021). Uma epistemologia que vise performar resistência ao racismo em todas as suas dimensões, da bibliografia à escrita, de forma cuidadosa e atenta, ainda que passível dos equívocos comuns a quem se pretende fronteira, mas performa sua existência do lado claro, literal e metaforicamente, da borrada *linha da cor* brasileira. Agir nesse sentido certamente nos impõe uma demanda pela elevação da questão racial como dado que atravessa os transcontextos (Fabrício, 2014) da pesquisa em si, sob pena de comprometermos nosso fazer acadêmico com a lógica hegemônica que pretendemos dobrar.

Além disso, atravessando nossos modos de pesquisar deve estar não só o questionamento de verdades e crenças pré-definidas acerca do que investigamos, mas também de como investigamos, para superarmos o estrangulamento semiótico que a ciência ocidental(izada) tenta nos impor com sua obsessão pelo valor da palavra escrita e da origem das palavras, pela citação – um movimento de creditação por si só extrativista, que parte da premissa do conhecimento como propriedade privada, de um e não de outros, como nos alerta Fred Moten (2021), e por sua dependência psicológica de categorias obsoletas. Isso tudo evidencia uma dada

incapacidade de orientação para além das ideologias linguísticas, que seguem mitigando nosso potencial investigativo.

Objetivando chegar a certos entendimentos em comum, sigo ciente de minha vulnerabilidade e quase total ausência de controle no que tange ao seu alcance e, por isso, trago o conteúdo que compartilho nestas páginas para que sirva tão somente de baliza para quem entra em contato com este texto-produto de minha tese-pesquisa-processo, no caminho traçado com as pessoas leitoras deste texto, junto às pessoas com quem cruzei nos textos que (nos) circulam, na direção que vislumbro. E ainda assim, o faço sabendo que nosso destino é incerto, pois não é pautado na minha intenção, tampouco nas convicções próprias de quem me acompanha, mas, sim, no conjunto de construções múltiplas, plurais, que se dão em encontro. Ou seja, o ponto que destaco antes de seguir adiante é que a teoria, nesta tese, deve funcionar como uma espécie de agente de taxiamiento, e não como condutora. Entremeada a ela, faço observações, trago ilustrações e adianto pontos de observância para conectar as ideias ao mundo de onde elas surgem e o qual elas moldam na medida em que tingem as páginas deste texto.

Lembrando que direciono meu olhar a um horizonte de justiça social, que traz consigo a premissa da observância da centralidade da raça na organização das relações sociais, discuto a seguir o que compreendo por branquitude.

### 3.

## **Afinidades Teóricas: branquitude, racismo à brasileira e performances raciais e afetivas em narrativas**

Como dito previamente, branquitude não é sinônimo de pessoas ou de grupo racial branco. Branquitude é o regime de poder que organiza as relações humanas no mundo ocidental(izado) de forma a conferir vantagens sociais ao grupo social identificado como superior a partir da invenção da raça e do racismo. Construção social da episteme colonial, os processos de racialização, nessa dinâmica, reificam corpos lidos como não-brancos, ao mesmo tempo em que animam, relacionalmente, corpos lidos como brancos. É isso que garante vantagens sociais múltiplas ao grupo racial branco em detrimento dos outros grupos raciais, compreendidas como privilégio branco (Schucman, 2012), ou o conjunto de privilégios materiais e simbólicos que pessoas brancas usufruem por meio da branquitude como dispositivo de poder (Foucault, 1978), nos ditos e não-ditos que organizam o jogo de poder nas relações assimétricas do racismo, como explico neste capítulo, a partir especialmente no contexto brasileiro.

Supremacia branca em estado bruto, a branquitude se expressa, portanto, como as relações de poder por meio das quais o racismo enquanto sistema organizador da macroestrutura se atualiza na micropolítica cotidiana, ambos aspectos relevantes para esta tese, que foca na observação de sua materialidade discursiva. Do ponto de vista macro, interessa compreender a branquitude como parte do contingenciamento sociocultural e ideológico racista da ordem moderna-colonial-capitalista (Curiel, 2017), orientada pela moralidade ocidental, portanto, cristã (Souza, 2021). No contexto brasileiro, isso exige pensar raça em relação à mestiçagem, à ideologia do branqueamento e ao mito da democracia racial (Nascimento, 1978, Munanga, 2004, 2019), focando na constituição sócio-histórica dos regimes de poder da branquitude (Conceição, 2020), como faço adiante. Do ponto de vista micro, interessa notar sua incidência em performances de ordem ética, estética e política, que tensionam ou (re)produzem o racismo nas interações sociais. É a articulação dessas instâncias que irá compor seu caráter performativo, o que explico neste capítulo e observo nas narrativas que compartilho no próximo.

Neste capítulo, pretendo articular o conceito de branquitude como dispositivo de poder, marcando sua contextualização nos estudos críticos, para em seguida

abordar questões relativas à sua inexorável relação com o racismo, focando no contexto brasileiro. A partir dessa noção, discuto privilégio branco, em sua expressão material e simbólica, meritocracia, pacto narcísico e questões relativas especificamente às mulheres brancas, como a Síndrome de Sinhá, para em seguida explicar como abordo as narrativas, a partir da visão performativa de linguagem.

Começo, a seguir, trabalhando o conceito de branquitude no contexto do campo dos estudos críticos da branquitude no Brasil.

### 3.1

#### **Branquitude: conceituação e contextualização**

Primeiramente, para falar sobre branquitude, precisamos entender que estamos necessariamente falando de racismo e de relações de poder em que o grupo racial branco se beneficia desse sistema, adquirindo vantagens para si, independente de vontade ou consciência. Nesta tese, o racismo é compreendido como indissociável de seu processo sócio-histórico, o que nos obriga a rechaçar sua “concepção individualista”, que encerra o sistema na dimensão psíquica ou jurídica de adequação social e cultural, reforçando seu caráter unicamente subjetivo (Almeida, 2018, pp.28-29). Racismo, portanto, não equivale a “imoralidade” ou “crime”, como se fosse “um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados”, que ocasionalmente sucumbem a rompantes irracionais, e cujo combate viria por meio de “mudanças culturais” (ALMEIDA, 2018, p.28). Ao contrário, racismo é sistema de poder. E sua relação direta com a branquitude se dá por seu caráter simultaneamente interpessoal, institucional, estrutural e ideológico, conforme Sílvia Almeida (2018)

Segundo o estudioso, racismo estrutural é o que “fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (Almeida, 2018, p.16). Em outras palavras, é aquilo que organiza as dinâmicas sociais em torno de hierarquias raciais, independente das vontades dos sujeitos. Já o racismo institucional é fruto do “funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios a partir da raça” (Almeida, 2018, p.29). Assim, se entendemos que “as formas sociais (dentre as quais o Estado) se materializam nas instituições”, percebemos sua importância na conformação da sociedade às normas que estabilizam os sistemas sociais. Nesse contexto, ainda



segundo o pesquisador, são as instituições que “moldam o comportamento humano, tanto do ponto de vista das decisões e do cálculo racional, como dos sentimentos e preferências” (Almeida, 2018, p.30). Complementarmente, Cida Bento (2014, p.27) define o racismo institucional como “ações de nível organizacional ou da comunidade que independem de intenção de discriminar, mas que tem impacto diferencial e negativo em membros de um grupo”, tornando ponto de interesse “os efeitos” das políticas adotadas, e não “as boas ou más intenções”. E aqui entra o ponto-chave dessa visão para o entendimento de como opera a branquitude. Essas políticas são, em geral, implementadas por grupos hegemônicos e podem ser entendidas como “mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos (Almeida, 2018, p.30). É nessa lógica que branquitude é um dispositivo de poder do racismo, que molda essa dinâmica racial, como explico melhor ao longo desta pesquisa. E é nesse sentido que afirmo: branquitude é racismo.

Antes de desenvolver melhor o conceito, vale frisar que ele não guarda semelhança com negritude, a não ser por seu sufixo, que traduz a noção de *qualidade* ou *estado* de um substantivo abstrato. Ou seja, interpretada pelo senso comum, o termo pode ser entendido como correspondente à *qualidade* ou ao *estado* do *ser branco*; aquilo que diz respeito às dimensões sociais que conformam o grupo racial branco, mas não como seu sinônimo. Além disso, essa deve ser a única conexão com o termo *negritude* que, ainda que também se refira à *qualidade/ estado* de *ser negro*, é “tecido por um discurso êmico, para realçar sentidos de pertença e orgulho negro que o colonialismo destroçou, enquanto se elevou como voz regenerativa e em busca de afirmação identitária”, como bem pontua Ilka Leite (2020, p.13), em prefácio de livro de William Conceição (2020), reforçando seu conteúdo substancialmente oposto ao de *branquitude*, que seria:

um conceito elaborado a partir de um discurso ético, criado para desvelar certos processos e relações estruturais de dominação, para desmascarar a face oculta do colonialismo, como um operador sub-reptício de naturalização do branco e para transformá-lo em ideal e em universal (Leite, 2020, p.14).

Nessas bases, uso branquitude para me referir a tudo que é operacionalizado pela régua branca de moral, ética e estética preconizada pelo racismo como sistema que age nas dimensões estrutural, institucional, interpessoal e ideológica, conforme nos conta Silvio Almeida (2018), ao se referir às esferas do Estado, das instituições, das relações pessoais e do imaginário de supremacia branca por ele firmado.

Além disso, entendo que há possibilidades coincidentes de uso do termo branquitude com o termo branquidade, cujos efeitos racistas são vistos, por mim, da mesma forma que efeitos associados aos regimes da branquitude. Marco esse posicionamento mediante à discussão desenvolvida por Camila Moreira (2012, 2014) na esteira do trabalho de Edith Piza (2005), que defende, em seu texto “*Branquitude é branquidade? Uma revisão teórica da aplicação dos termos no cenário brasileiro*”, presente no dossiê sobre branquidade/branquitude da ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros) de 2014, a ideia de que *branquidade* carregaria uma marcação negativa acerca dos comportamentos brancos e, por outro lado, *branquitude* apontaria para uma certa positividade, no sentido antirracista do movimento de pessoas brancas. Para a estudiosa, o primeiro deveria ser usado para se referir às práticas brancas que perpetuam o equívoco supremacista e *branquitude* deveria se referir ao “estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco que reconhece a inexistência de direito à vantagem estrutural em relação aos negros” (Moreira, 2014, p.75).

Parto da perspectiva de que separar brancos a partir de sua consciência racial é contraproducente, já que os nano passos da comunidade branca rumo a uma atitude individual minimamente decente não podem ser confundidos com antirracismo, em sentido lato. Além de imperceptíveis os avanços nesse sentido, já que seguem produzindo racismo, atitudes pontuais e dispersas que confirmam a regra em sua excepcionalidade não podem se tornar sinônimo de *consciência antirracista*. Como veremos, independente da boa intenção, ela passa ao largo dos *modi operandi* e *vivendi* do grupo racial branco, que segue performando branquitude, dispositivo de poder que constitui a tecnologia racista em nosso mundo Cubo-Branco (Kilomba, 2019b). Desse modo, independente do grau de repúdio ou aprovação por parte de pessoas brancas quanto ao privilégio que a estrutura lhes confere e independente de seu envolvimento com a luta pelo fim dessa ordem, o benefício que lhes acomete é o mesmo. E permanecerá assim, enquanto houver racismo no mundo. E, findado o racismo, essa discussão se torna obsoleta, fazendo com que, de um modo ou de outro, a distinção entre pessoas brancas a partir de sua caminhada crítica de letramento racial seja desnecessária.

Nessa linha de pensamento, me alinho ao que traz Lourenço Cardoso (2017) a esse respeito. O pesquisador demonstra por meio de levantamento, que a trajetória dos termos desde o uso de *brancura*, pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos

([1954] 1995), até a adoção de *branquitude*, pela psicóloga Cida Bento (2002), indica que eles são, em geral, utilizados como sinônimos, em especial a partir de 2002, data da primeira edição do livro de Carone e Bento (2002, 2014). O autor propõe que a separação dos termos trazida por Edith Piza (2005), dando relevância à diferenciação entre brancos astutos e brancos incautos, por assim dizer, “trata-se de uma proposta, uma ideia sem lastro na realidade” e que, ao fim e ao cabo, ela “propõe um conceito para benefício próprio, para se diferenciar, para se situar num patamar hierárquico acima” (Cardoso, 2017, p.183). Afinal, essa referência serviria tão somente para apontar o grupo de pessoas brancas “cuja branquitude significa a identidade racial de um branco crítico antirracista que reprova seus privilégios raciais”, perfil evidentemente ligado ao “pesquisador branco de branquitude” (Cardoso, 2017, p.183). Para o estudioso, em suma, “tanto branco com branquitude quanto com branquidade serão tratados da mesma forma pela sociedade, ambos terão vantagens raciais” à revelia de seu grau de autocrítica, deixando de fazer sentido tratar “o branco com branquitude” como se estivesse em “um nível elevado superior ao branco com branquidade” (Cardoso, 2014, p.183), com o que concordo.

Além disso, reforço que branquitude, de um modo geral, ainda que encampe a ideia de “pertença étnico-racial atribuída ao branco”, que “se expressa na corporeidade, isto é, a brancura”, deve ser pensada como indo “além do fenótipo” (Muller; Cardoso, 2017, p.13), exatamente por sua articulação com o racismo. Se ela é atrelada à hierarquia racial colonial, ao falar de branquitude devemos nos referir sempre ao conjunto de práticas hierarquizantes racistas de supremacia branca e à posição social de poder ocupada por pessoas identificadas, em maior ou menos grau, com e pela brancura como “posse”, como um bem material e simbólico que “dá possibilidade de ascensão, de mobilidade social” (Schucman, 2020). Esse ponto de vista congrui com a leitura abrangente de Kabengele Munanga (2017), para quem o conceito é também importante “categoria de análise do racismo brasileiro” (Munanga, 2017, p.10), visto como um sistema que permite ou não tal mobilidade, como pode ser inferido pela estratificação social de Jessé Souza (2017), que adoto para a compreensão das classes sociais no Brasil, como dito no capítulo anterior.

Entrando no campo dos estudos críticos da branquitude, interseccionado Indisciplinarmente com minha área de atuação, segundo Priscila Elisabete da Silva (2017, p.21), as pesquisas com essa temática “nasceram da percepção de que era preciso analisar o papel da identidade racial branca enquanto elemento ativo nas

relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu”, cujos precursores são, segundo levantamento de Lourenço Cardoso (2008, 2010, 2104), pesquisadores negros como Du Bois (1903, 1920), Franz Fanon (1963, 1968), Albert Memmi (1957), Biko (1978) e, no Brasil, Alberto Guerreiro Ramos ([1954] 1995), que fizeram com que o branco surgisse também como categoria de análise das relações raciais, para além dos estudos sobre a população negra.

Em livro recente, Cida Bento (2022, pp.55-57) observa que o campo de estudos da branquitude pode ser dividido em “três ondas”, centradas nos seguintes focos: i) o questionamento das “estruturas brancas da supremacia branca nos EUA”, por parte de “intelectuais negros do século XIX e da primeira metade do século XX”; ii) análise de como as “instituições legais definem quem é branco” para fins de distribuição de “acesso material e avanços ligados à branquitude, caracterizada como uma propriedade, um bem”; e iii) “reações brancas diante do aumento da presença de negras e negros em lugares antes frequentados só por brancos” e “a ampliação das vozes negras” de denúncia, que “clamam por justiça e reparação” (Bento, 2022, p.55-57).

Nessa última fase, os estudos explicam que branquitude é “um lugar de privilégio, de poder, construído historicamente” (Bento, 2022, p.58), deixando evidente que “branquitude é sinônimo de opressão e dominação e que não é identidade racial”, e que a “masculinidade branca” tem um papel central de organização das dinâmicas a ela atrelada (Bento, 2022, p.59), em especial nos trabalhos que focam no “nacionalismo, representado por figuras como Jair Bolsonaro e Donald Trump” (Bento, 2022, p.60). Ainda nessa fase, na qual encaixo esta tese, há a presença de trabalhos que se atêm a análises de “internet, biografias raciais, música e imagens”, e que pensam “a identidade e a supremacia brancas” no mundo “pós” tudo; apartheid, indústria, império, direitos civis.

Conceitualmente, para Cida Bento (2022, p.62), “branquitude, em sua essência, diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são não nomeadas e não marcadas”, escoradas no “silêncio e [na] ocultação em torno dessas práticas culturais”. Para exemplificar um ponto de inflexão que permite perceber suas nuances, a pesquisadora aponta para a congruência entre “pensadores de meados do século XIX, que afirmavam que negros eram inferiores biologicamente e por isso foram escravizados” e “estudiosos mais progressistas”, que “defendiam que os negros não eram inferiores biologicamente, mas, como foram escravizados,

acabaram ficando psicologicamente deformados”, sem que qualquer um deles se propusesse a estudar a figura do “escravizador”, em processo que só pode ser concebido mediante “a cegueira conveniente e o silêncio cúmplice da branquitude” (Bento, 2022, p.63), evidente na coincidência do grau de miopia com que observam o mundo intelectuais perspectivados de maneiras tão distintas, como no exemplo.

Sobre o silêncio, para Priscila Elisabete Silva (2017, p.26), cujo entendimento de branquitude condensa a ideia de “um construto ideológico de poder que nasceu no contexto do projeto moderno de colonização europeia” (Silva, 2017, p.26), sua relevância está no fato de o conceito também poder ser resumido como “consciência silenciada dos brancos” (Silvério, 2002 apud Silva, 2017, p.26). Sobre ocultação, Lourenço Cardoso a explica a partir da forma com que aprendemos sobre raça no Brasil por “uma pedagogia de ocultamento da história opressora do branco” (Cardoso, 2020, p.174), que faz com que as pessoas identificadas com o esse grupo racial se desconectem de seu grupo de pertença, como indivíduos.

Corroborando isso, Schucman (2020b) nos lembra que há um letramento racial em andamento no Brasil, o que falta, na realidade, é um letramento antirracista, com o que concordo, me apoiando em Aparecida de Jesus Ferreira (2006, 2012, 2014, 2015, 2022), especialmente no que tange às instituições e o contexto pedagógico. Para a intelectual, urge promover processos de letramento racial crítico para “mobilizar todas as identidades de raça branca e negra para refletir sobre raça e racismo”, especialmente para “fazer um trabalho crítico no contexto escolar em todas as disciplinas do currículo escolar” (Ferreira, 2014, p.250). Afinal, aprendemos desde crianças a validar e reiterar a supremacia branca, por meio da atuação institucional do dispositivo da racialidade, de que fala Sueli Carneiro (2005) em sua tese.

Em suma, com base nos conceitos foucaultianos de biopoder e dispositivo, essenciais para a compreensão da operacionalização da ideologia racista da branquitude, a autora cria a noção de dispositivo de racialidade, para “dar conta de um duplo processo”, resumido na “produção social e cultural da eleição e subordinação racial e dos processos de produção de vitalismo e morte informados pela filiação racial” (Carneiro, 2005, p.2). Para o pensador francês, poucas palavras, biopoder se refere ao controle dos corpos para que sujeitos se tornem ativos na esfera econômica e dóceis na esfera social (Foucault, 1976). Essa docilização dos corpos passa por arranjos e tecnologias que são organizados em

dispositivos nos jogos de poder (Foucault, 1978). Nesse contexto, o conceito de dispositivo de poder, fundamental para a compreensão da branquitude nesta pesquisa, se refere a “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”, que pode ser simplificado nos elementos que compõem “o dito e o não dito” dos jogos de poder, em que “o dispositivo é a rede que se pode tecer entre esses elementos” (Foucault, 1978, p. 244). É nesse sentido que compreendo o dispositivo de poder da branquitude, como toda a gama de articulações do poder branco na atualização do racismo como tecnologia que sustenta as dinâmicas macrossociais e micropolíticas no mundo ocidental(izado), ou o Cubo-Branco a que se refere Grada Kilomba (2019a).

Ao longo do tempo, os mecanismos de hierarquização do dispositivo de racialidade, que se materializam na pedagogia a que se referem Cardoso (2017) e Ferreira (2006, 2012, 2014, 2015, 2022), vêm servindo para “instituir e naturalizar em uns, uma consciência de superioridade, e em outros, uma consciência de inferioridade” (Carneiro, 2005, p. 106). Nesse sentido, podemos compreender a branquitude como constituída por e constitutiva dos elementos desse dispositivo de racialidade, que irá organizar as relações independente das vontades dos sujeitos, hierarquizando-os com base na raça e na noção de supremacia branca. Em suma, como traz Lia Schucman (2012, p.11), nesse contexto, “os sujeitos brancos exercem posições de poder sem tomar consciência desse habitus racista que perpassa toda a nossa sociedade”, de forma que as relações sociais são atravessadas pela branquitude “como um dispositivo que produz desigualdades profundas entre brancos e não brancos”. Por fim, focando especificamente no contexto brasileiro, cabe ressaltar que a mobilização do conceito de branquitude exige atenção especial a alguns aspectos, resumidos nos seguintes pontos, segundo Silva (2017, pp 30-31):

há a necessidade de pensar o conceito fora da dualidade branco/negro; a superioridade estética mostra-se como um dos traços fundamentais da construção da branquitude brasileira (Schucman, 2012); o silêncio tem sido uma estratégia utilizada para proteger os privilégios em jogo (Bento, 2009); a branquitude é uma identidade marcada racialmente, porém, ao indivíduo branco é dado o poder de escolher evidenciá-la ou não; as desigualdades raciais, ainda que sejam percebidas e reconhecidas, não são associadas à discriminação (Bento, 2009); é um lugar de poder e vem atuando nas instituições (Silva, 2014; Laborne, 2014); é um símbolo da dominação (Malomalo 2014); reproduz um colonialismo epistemológico (Laborne 2014); tem a tendência a resvalar para a classe como marcador para definir a própria

condição de branquitude (Corossacz, 2014); contudo, demonstra capacidade de exercer autorreflexão – branquitude crítica (Cardoso, 2010).

Nesta pesquisa, todos os pontos acima emergem de uma forma ou de outra na materialidade discursiva compartilhada pelas mulheres em suas narrativas. Contudo, a ideia de que há uma branquitude crítica que se difere de uma branquitude acrítica é colocada em xeque na mesma medida em que a distinção entre branquitude e branquitude não se sustentam. Sobre essa questão, reforço, contudo, que para Lourenço Cardoso (2017), o uso de branquitude crítica não se refere a pessoas brancas com alto poder de reflexividade crítica, mas à ampla maioria desse grupo, que não expõe suas convicções supremacistas, ainda que aja de acordo com a baliza de sua superioridade presumida.

No caso, o termo “branquitude crítica”, para o estudioso, se refere ao “branco de maneira geral”, que “desaprova o racismo publicamente”, que não demonstra especificamente “desaprovação ao racismo no espaço privado” (Cardoso, 2017, p.36). Nesse sentido, essa parcela crítica do grupo racial branco, a mesma com a qual lidamos nesta tese, “não critica de forma geral o privilégio branco”, “vive sob o princípio da igualdade, em tese”, “ama, convive, ‘tolera’, ‘suporta’, convive hipocritamente com o Outro”, “não prega o ódio racial” e é “sincera ou hipócrita na sua concepção relativa ao negro” (Cardoso, 2017, p.37). E, como disse em outro texto (Borges, 2021), é essa característica simulada ou iludida que interessa ao abordar branquitude no contexto de criticidade presumida, por assim dizer, no que diz respeito às pessoas brancas que se colocam como aliadas na luta antirracista, meu caso e das participantes da pesquisa. Afinal, o efeito disso ainda é a atualização do racismo e a operacionalização da branquitude como dispositivo de poder, o que emergiu fortemente nas narrativas que compartilho no próximo capítulo.

De todo modo, mesmo compreendendo a distinção feita por Lourenço Cardoso, reitero que uso branquitude como dispositivo de poder e não em referência ao grupo racial branco. Em outras palavras, quando falo em branquitude, falo dos ditos e não ditos do racismo no contexto brasileiro, como explico a seguir.

### 3.2

#### **Branquitude é racismo: privilégio branco no contexto brasileiro**

A busca por entendimento sobre como é operacionalizada a branquitude exige a observação das formas material e simbólica do privilégio branco enquanto

vantagem social para o grupo racial branco, no sentido de buscar compreender os mecanismos institucionais que o constituem. Segundo Lia Schucman (2012), o privilégio racial derivado do dispositivo de poder da branquitude passa despercebido, em dada medida, porque a hierarquia presente na “divisão racial do trabalho e dos espaços sociais é naturalizada”, sublimada “como um verdadeiro *habitus*” (Schucman, 2012, p.11), reverberando em dimensões amplas da vida, inclusive em nossos valores éticos, políticos, culturais etc., incluindo aí “valores estéticos” e “outras condições cotidianas de vida” (Schucman, 2012, p.11). Nesse contexto, ao falar de privilégios da branquitude, “não estamos mais falando de sentimentos preconceituosos, mas sim das ações que mantêm os brancos em melhores lugares que os não brancos” (Schucman, 2014, p.138), o que inclui não só postos de trabalho, de liderança, mas também prestígio, atenção, etc., levando em conta que todos são catalisadores de mobilidade social, na forma de privilégios materiais e simbólicos, de que falo nesta seção, focando no contexto brasileiro.

Antes de discutir suas nuances, adianto que o objetivo de foco no privilégio branco não é galgar mudanças como mero fruto da *conscientização* das pessoas brancas sobre a existência de seu privilégio, pois isso não resolveria a questão do racismo com um sistema. Não é viável que indivíduos consigam *rever privilégios* sem que mudanças sociais concretas nas esferas institucional e estrutural do racismo, o que significa o desmantelamento da tríade modernidade-colonialidade-capitalismo, outra forma de pensar o Cubo-Branco, nas palavras de Ochy Curiel (2017). Por isso, o objetivo de localizar o privilégio branco nas performances raciais e afetivas de mulheres brancas é justamente compreendê-lo para combatê-lo por meio da implementação de políticas e medidas, sabendo que isso demanda que haja corresponsabilização do grupo racial branco, que hoje detém as posições de poder.

O que quero dizer é que saber o racismo como *habitus* e perceber os privilégios dele derivado pode ajudar a trazer à baila a responsabilidade na perpetuação ou desestabilização das dinâmicas racistas por parte de quem detém o poder por estar à frente das instituições, caso do grupo racial branco, sem usar seu caráter estrutural como desculpa para a inação, ato recorrente entre pessoas brancas. Mais ainda, saber que o poder é relacional e que o jogo de poder e se dá à revelia de caráter individual ou outros marcadores de subjetividade, não por causa deles, pode ajudar na compreensão da relevância da participação na luta antirracista, sem incorrer na ingenuidade de achar que a simples reflexão crítica muda as coisas, mas



também sem possibilitar isenção do processo alegando não ter poder para mudar algo que é do sistema. Afinal, “o branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas é também produtor ativo dessa estrutura”, toda vez que aciona “mecanismos mais diretos de discriminação” ou alimenta a “produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento”, conforme defende Lia Schucman (2012, p.14). No fim das contas, reitero esse ponto porque defendo ferrenhamente o processo reflexivo crítico-afetivo, entendendo que o sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021) é crucial na dimensão pedagógica dos processos de letramentos críticos, muito mais do que o pensamento crítico e o politicamente correto, e isso inclui o letramento antirracista, mas entendo que isso não pode ser o único passo dado por quem ocupa os lugares de poder em uma sociedade colonial, visceralmente racista.

Outra questão a tirar do caminho antes de entrar no contexto brasileiro tem a ver com a complexificação da noção de privilégio branco, definido nos termos acima como um construto que se refere às vantagens sociais, tanto materiais quanto simbólicas, concebidas a pessoas identificadas com o grupo de pertença racial branco (Schucman, 2012, 2014, 2020a, 2020b). Tenho aqui uma ressalva quanto ao uso da palavra privilégio sabendo-se que raça atua em consonância com outros marcadores, nominalmente gênero e classe.

A meu ver, o direito de pessoas pobres à moradia barata concedida pelo poder público ou ao emprego que lhes permitem um mínimo de renda para sobreviver não deve ser confundido com privilégio, mesmo no caso de pessoas brancas. No entanto, friso: o acesso à mesa da gerência que concede o benefício ou que faz a contratação, sim. Considero esse um cuidado importante porque o uso indiscriminado da palavra privilégio, mesmo acrescido do marcador *branco*, como tem sido nos últimos anos, não pode resumir o conceito à uma dinâmica de favorecimento irrestrito, em situações em que lidamos com direito e/ou com desfavorecimentos em maior ou menor grau. Tendo sempre como referência os altos escalões brancos organizados na lógica da tríade capitalismo-colonialidade-modernidade de moralidade cristã cisheterossexista (Curiel, 2017, Akotirene, 2018, Souza, 2021), onde estão as instâncias de poder de fato, acho importante levar em consideração situações em que há vantagem social, mas em cenários profundamente opressores destarte, que tornam o uso da palavra privilégio incondizente e por vezes até equivocado, ainda que em referência à branquitude.

Para fazer meu ponto, me refiro à tese de Lia Schucman (2012 p.76), em que ela nos traz o caso de Fernando, participante de sua pesquisa descrito como uma pessoa em situação de rua à época, que relata conseguir “entrar em um shopping para ir ao banheiro” como consequência de ser branco. A psicóloga coloca a situação de Fernando ao lado de outras em que as pessoas falam sobre seu contexto de trabalho e faz o pertinente ponto de que em todos os casos há reconhecimento por parte desses indivíduos brancos de que obtém vantagens “sem mérito”, ao explicitarem conquistas que foram nitidamente obtidas não por “traços e características de suas individualidades”, mas, sim, pelo “poder do grupo racial ao qual eles pertencem” (Schucman, 2012, p. 77). Contudo, ainda que no contexto racial Fernando se encaixe no grupo de “sujeitos que foram [e são] claramente privilegiados” por sua brancura, considero incongruente descrevê-lo como “um morador de rua (sic) com um pouco mais de privilégios” (Schucman, 2012, 76).

O que ocorre é que a brancura e a branquitude reconectam as pessoas à linha sutil da humanidade presumida, concedendo-lhes uma vantagem social atrelada à raça, como bem observa Lia Schucman (2012, 2014, 2020), mas, em alguns casos, isso se dá não na esfera do privilégio, ainda que de seu grupo, mas do direito básico à subsistência. Semioticamente falando, me parece que chamar de *privilégio* situações que mobilizam *direitos* acaba ocultando o caráter coletivo que o segundo termo pressupõe, como interesse comum, apagado pelo viés particular que o primeiro traz, ainda que em referência a uma classe e não a um indivíduo. É uma preocupação metapragmática, portanto, da ordem do efeito da circulação desse uso, em uma visão da linguagem como ação, que me deixa inquieta com a possibilidade de criarmos uma falsa simetria entre aquilo que todos deveriam usufruir (direito) e aquilo que alguns usufruem (privilégio). E é nessa lógica que me parece contraproducente conjugar *pessoa em situação de rua* com *privilégio*.

De todo modo, ratifico que compreendo o privilégio racial nos termos que propõe a estudiosa, em referência ao grupo racial branco, para “pensar sobre brancos e branquitude como parte das relações raciais, onde as desigualdades de oportunidades e de direitos da população negra estão diretamente relacionadas à vantagem e identidade racial do branco” (Schucman, 2012, pp.19-20), o que faço ao me referir “ao lugar que o grupo branco desfruta” (Bento, 2002, p. 28), atentando somente para a modulação de seu uso. Assim, defendo uma chave interpretativa para o construto que o distancie da concepção de direito básico e defendo também

a reformulação do que dizemos quando tratamos de *privilegio racial* em situações de opressão imperativa, evitando conexões diretas entre o resultado obtido em razão de pertencimento ao grupo racial branco e a ideia de privilégio, no sentido de driblar frases como: i) *o branco tem o privilégio de não levar um tiro da polícia à queima roupa*; ii) *a branca tem o privilégio de sofrer violência doméstica não fatal*, por exemplo; e assim por diante. Nesses casos, cabe pensar em termos de *vantagem social atrelada ao privilégio branco*, por exemplo.

Com isso em mente, a seguir, trago aspectos materiais e simbólicos do privilégio branco no contexto brasileiro, que articula racismo, branquitude e brancura com mestiçagem, mito da democracia racial e ideal do branqueamento.

### 3.2.1.

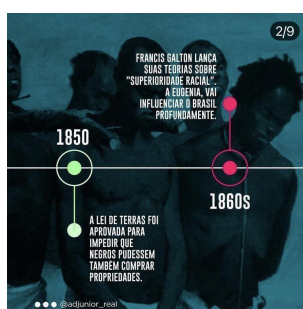
#### Privilegio branco brasileiro: aspectos materiais e simbólicos

No Brasil, materialmente falando, são muitas as leis e as políticas públicas implementadas para cercar acessos e direitos da população negra, que operaram como “mecanismos de produção de desigualdades raciais [que] asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social sem que isso fosse encarado como privilégio de raça” (Schucman, 2012, p.14), abaixo<sup>35</sup>.



**1824 – Constituição de 1824;** pessoas negras consideradas bens semoventes e não seres humanos. O negro brasileiro foi mantido como objeto de direito até 1888, quando finalmente passa a sujeito de direito, na ordem jurídica brasileira, segundo Eunice A. de J. Prudente (1974) <https://4ooe.short.gy/Negro1824>

**1831 – Lei Feijó,** ou Lei Pra Inglês Ver, declara livres todos os escravos vindos de fora do Império e impõe penas aos importadores. Não possui efeito prático nenhum. <https://4ooe.short.gy/LeiFeijó>



**1850 – Lei de Terras,** Lei n. 601 de 1850, determina a posse de terras com base na compra de títulos de sesmarias, um impeditivo a pessoas negras escravizadas. Ela surge logo após a Lei Eusébio de Queirós, Lei n. 581 de 1850, que proíbe o tráfico de pessoas escravizadas e sinaliza a proximidade da abolição da escravatura. <https://4ooe.short.gy/LeiEQ> <https://4ooe.short.gy/Leiterras>

**1860s – Francis Galton** lança suas teorias sobre os “bem nascidos”, cunhando o termo Eugenia e inaugurando o campo do racismo científico, que influenciará

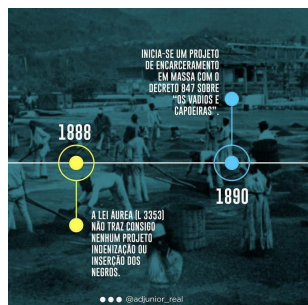


**1872 – Primeiro Censo BR;** mais de 62% da população é oficialmente negra, contagem é estimada para mais (80%, segundo AD Junior) <https://4ooe.short.gy/Censo1872> Esse cenário + pensamento eugenista da época = suficiente para dar início ao incentivo à imigração europeia.

**1870/ 1880's – Lei n. 2.040, de 1871,** ou Lei do Ventre Livre; às vésperas do Censo, influencia seu resultado. <https://4ooe.short.gy/VenLiv> Prevê que crianças permaneçam servindo ao Senhor de Escravos até 21 anos ou seja entregue ao Estado aos 8, mediante indenização paga ao Senhor; proprietários de pessoas

<sup>35</sup> Adaptado. AD Jr, Linha do Tempo do Racismo Estrutural, 20.06.2020 <https://4ooe.short.gy/ADJr>

**1839 – Lei n. 1, de 1837, e o Decreto no 15, de 1839;** Instrução Primária no Rio de Janeiro proíbe pessoas negras de frequentar a escola pública.  
<https://4ooe.short.gy/ProibEsc>



**1888 – Lei n. 3.353 de 1888 – Lei Áurea** sacramenta inevitabilidade da abolição diante do processo, já em andamento. A lei não prevê projeto de inserção social ou indenização para pessoas libertas.  
**1889 – Proclamação da República.**  
**1890 – Decreto n. 163 de 1890,** ampara o colono nacional, ou seja, o Branco brasileiro.  
<https://4ooe.short.gy/Colono>

**Decreto n. 528 de 1890,** traça amplo programa de imigração visando europeus e proibindo asiáticos e africanos.  
<https://4ooe.short.gy/VetoAA>

**Decreto n. 1.187 de 1890,** centraliza a política de imigração, designando o Congresso Nacional como único autorizado a fundar núcleos e contratos de imigração.  
<https://4ooe.short.gy/CenImi>

**Decreto 847 de 1890 prevê a prisão de “vadios e capoeiras”.** Apenas 2 anos depois de libertar as pessoas negras sem projeto de inserção social qualifica-se a condição de desemprego ou recusa a trabalho forçado/ mal pago de vadiagem no “Art. 399; deixar de exercer profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes”.

**Art 402; permite punir a cultura capoeira** da população negra; proíbe “fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecido pela denominação capoeiragem”, sendo “agravante” pertencer “a banda ou malta”.  
<https://4ooe.short.gy/Capoeira>

diretamente o Brasil no pós-abolição. Vide dissertação de Mestrado de André Luiz dos Santos Silva (2008), “A perfeição expressa na carne”  
<https://4ooe.short.gy/Galton>



**1911 – Brasil participa do Congresso Universal das Raças;** em Londres, representado pelos médicos e antropólogos eugenistas João Baptista de Lacerda (1846 –1915) e Edgard Roquette-Pinto (1884 –1954). Segundo Souza e Santos (2012), Du Bois e Spiller estavam presentes defendendo teses anti-eugenistas. Antropólogo Franz Boas enviou texto refutando pontos do racismo científico, indicando-os como falaciosos. Lacerda, ao contrário, compartilha sua tese racista acerca da miscigenação selando mestiçagem como política pública no Brasil.

**Teoria Brasileira de 1911:** Tudo dando certo, segundo Lacerda (1911), “o cruzamento racial tenderia a fazer com que negros e mestiços desaparecessem do território brasileiro em menos de um século”, o que possibilitaria o desejável “branqueamento da população” (Souza; SANTOS, 2012, p.754). Apesar do destaque de Lacerda e discreta participação de Roquette-Pinto, ambos defendiam a mesma tese e suas viagens forma ambas financiadas “pelo governo de Hermes da Fonseca, justamente com o intuito de ampliar a propaganda cultural e científica do Brasil na Europa” (Souza; SANTOS, 2012, p.754). O Congresso foi crucial para a disseminação do ideal do branqueamento e a consolidação do mito da democracia racial por meio da política de eugenocídio dos negros.

**Lei n. 9.081 de 1911,** concede passagens, terras, dinheiro e compensação para imigrantes europeus que desejem se instalar voluntariamente no país.  
<https://4ooe.short.gy/ImiComp>

**1931 – Frente Negra Brasileira;** criada com o intuito de trazer educação, saúde e atendimento para a população negra. A FNB produz também a revista “A Voz da Raça”.

negras eram indenizados, pessoas negras, não.

**Lei n. 3.270 de 1885,** ou a Lei do Sexagenário; promulgada às vésperas da abolição da escravatura.  
<https://4ooe.short.gy/Sexag>



**1934 – Eugenia;** institucionalizada no Brasil e consta na constituição do País. A escola é o meio de propagação de sua lógica racista.

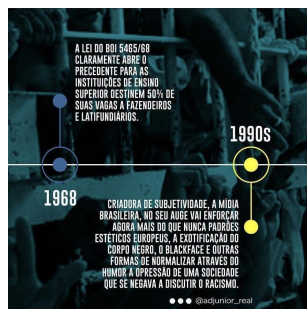
**Art 138 – Incumbe à União,** aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas:

- a) assegurar amparo aos desvalidos, criando serviços especializados e animando os serviços sociais, cuja orientação procurarão coordenar;
- b) estimular a educação eugênica;**
- c) amparar a maternidade e a infância;
- d) socorrer as famílias de prole numerosa;
- e) proteger a juventude contra toda exploração, bem como contra o abandono físico, moral e intelectual;
- f) adotar medidas legislativas e administrativas tendentes a restringir a moralidade e a morbididade infantis; e de higiene social, que impeçam a propagação das doenças transmissíveis;
- g) cuidar da higiene mental e incentivar a luta contra os venenos sociais.

<https://4ooe.short.gy/EugEdu>

**1937 – Frente Negra Brasileira é proibida** durante a implementação do “Estado Novo”. Segundo site oficial, “em 1937, o Estado Novo de Getúlio Vargas fechou todos os partidos e as associações políticas, aplicando um duro golpe na Frente Negra Brasileira, que foi obrigada a encerrar suas atividades.”  
<https://4ooe.short.gy/FNB>

**1951 – Lei Afonso Arinos;** não tipifica o racismo como Crime, mas somente como Contravenção.  
<https://4ooe.short.gy/LeiAfAr>



**1968 – Lei do Boi 5465/68**, revogada em 1985, claramente abre o precedente para as instituições de Ensino Superior, destinem 50% de suas vagas a fazendeiros e latifundiários, ou seja, pessoas brancas.

<https://4oee.short.gy/Boi>

**1989 – Lei 7.716**, que define os crimes resultantes de preconceito de raça/ cor, passa a ser conhecida por Lei Caó, o autor. Ex-deputado, Carlos Alberto Caó de Oliveira era jornalista, advogado e militante do movimento negro.

<https://4oee.short.gy/LeiCaó>

**1990s – Mídia Brasileira**, “criadora de Subjetividade, no seu auge vai se esforçar agora mais do que nunca para promover padrões estéticos europeus, a exotificação do corpo negro, o blackface e outras formas de normalizar através do humor a opressão de uma sociedade que se negava a discutir o racismo”.



**2000/ 2010’s – Lei das Cotas** “choca o país novamente, que se nega a aceitar sua condição de racista perante um mundo que observa atentamente suas práticas. As mesmas sempre inibiram a ascensão social de um grupo. As cotas que abrem caminhos para vários grupos no Brasil, são alvo de crítica somente quando o assunto é negros”

<https://4oee.short.gy/Cotas>

**2012 –PEC das Domésticas**; BR discute a PEC das domésticas, “um emprego digno, mas que sempre teve sua lembrança no dos tempos de servidão uma vez que a maioria das empregadas são negras, recebem salários baixos e existem várias denúncias que vão de cárcere privado a tortura em casos extremos. A legalização do serviço com direitos iguais ao de qualquer trabalhador, choca o país”, mas vira a LCP n. 150 em 2015.

<https://4oee.short.gy/PECdom>



**2020 – “Pela primeira vez uma grande parcela dos brancos brasileiros começa a entender que precisam entrar nessa discussão. Quase 60 anos depois dos Estados Unidos, que continuam na luta. Por aqui as notícias são gritantes, a realidade é inegável. Existe algo que não é nada carnavalesco, e o nosso país precisa continuar investigando sua história. Essa linha é só um pedacinho. Vamos Juntos?”**, nos convida AD Junior.

No apanhado conciso acima, AD Junior<sup>36</sup> traz uma “linha do tempo do racismo estrutural”, que utilizo para abordar o privilégio branco em nosso contexto, acrescentando pontos que adensam a postagem, cujo formato inviabiliza maiores detalhes. Como fica evidente, o Estado brasileiro trabalha de forma a favorecer pessoas brancas em diversos momentos, enquanto mantém sua missão de tornar a vida de pessoas negras impraticável. Isso reverbera nas gerações seguintes, configuradas como miscigenadas exatamente por essas políticas, que permitiram embranquecer o país no sentido pleno colonial. É essa empreitada política e jurídica que conforma os privilégios de raça à população branca no Brasil, mais ou menos diretamente a depender do predicativo do branco – se colono, imigrante, latifundiário ou apenas negatizando características que são alvo de cerceamento, como um não-escravizado, não-liberto, não-vadio, não-capoeira, etc. As políticas

<sup>36</sup> AD Junior é influenciador antirracista - Instagram, 20 de junho de 2020 <https://4oee.short.gy/ADJr>

de imigração, por exemplo, que podem ser compreendidas como as primeiras ações afirmativas do Brasil (Maia, 2017), feita para brancos, no caso, obviamente, conduz a configuração das famílias das participantes, ainda que pobres, como discuto adiante, nas notas reflexivas.

Nesse contexto, pensando especificamente nas mulheres brancas, elas entram nesse plano em desvantagem em relação aos homens brancos, mas seguem tendo benefícios diretos, como esposas, filhas e herdeiras, e indiretos, como aquelas que podem galgar entrar oficialmente para a composição familiar que vai favorecer a si e à sua linhagem, pois as mulheres negras e indígenas, eram vistas como *desonradas* por princípio e não prestavam ao ofício do casamento (Pinto, 2010). Nesse sentido, a pesquisadora Elisabete Aparecida Pinto (2010, p. 237) nos conta que, no Brasil, no período da colonização, “o casamento oficial era restrito à elite branca proprietária de terras, à ligada ao comércio ou aos cargos públicos” e “uma opção das classes dominantes motivadas por interesses patrimoniais ou de *status*, restando o concubinato como alternativa sexual e conjugal para os demais estratos da Colônia”, evidente no “alto índice de bastardos”.

Sobre isso, cabe saber que, no nosso país, “não houve lei da Coroa que impedisse os casamentos interracialis”, mas coube à Igreja a incumbência de “moralização da Colônia”, o que lhe deu o monopólio dos rituais e impedimentos da prática (Pinto, 2010, p.236). Desse modo, “as relações entre pobres, brancos nobres e negros”, além de “regidas por leis e normas sociais tácitas”, passava “pelo estabelecido a partir dos ditames da Igreja Católica”, que patrulhavam tudo que dizia respeito “à afetividade, à sexualidade e ao casamento” (Pinto, 2010, p.236). Na matriz, Portugal, o racismo tinha nos “encontros sexuais entre os colonizadores, as índias e as negras” um lugar específico de subjugação, que passava, inclusive pela violação de seus corpos ou “em outras demonstrações de como se davam as relações de poder, ainda que existissem relações duradouras construídas, não sob as bases dos casamentos legítimos, mas dos amasiamentos e concubinatos” (Pinto, 2010, p.236). Como apontam os registros históricos, ainda segundo a historiadora:

nos primórdios da colonização, a falta de mulheres ‘brancas e honradas’, isto é, de posições sociais mais elevadas é, sobretudo, um fato incontestável para a exploração das negras e índias e das mulheres brancas pobres, consideradas mulheres solteiras, não com o sentido que atualmente é dado à palavra solteira, mas no sentido de mulher sem proteção familiar e, assim, passível de desfrute. Para essas mulheres não seria possível, à época, reclamar por sua honra em caso de defloramento sexual se o



homem – violador – defendesse sua inocência. Histórias de amor e união estável entre eles ocorreram. Todavia, não se cogitava o casamento com essas mulheres, consideradas degradadas pelo colonialismo e pelos valores ibéricos de pureza racial, mesmo que por elas se apaixonassem pelos abastados. Os homens de linhagem e/ou pobres viviam amancebados por anos, preferiam a morte à vergonha de desposar mulheres infamadas pelo sangue, pela cor ou pela condição social. Em verdade, se ousassem casar com mulheres não brancas e/ou cristãs-novas, ficariam impedidos de concorrer aos quadros burocráticos da Monarquia; ingressar nas Ordens Militares de Cristo, Aviz e Santiago; integrar o clero; obter vereanças nas Câmaras Municipais, associar-se a certas irmandades, misericórdias, instituições de caridade e outras, além de igualmente bloquearem toda a sua descendência. O racismo ibérico era poderoso para barrar muitas aspirações; dessa forma, relegava as uniões plurirraciais ao mundo instável do concubinato (Pinto, 2010, p.237-238)

A importância de compreendermos esse cenário racista, marcado pelo impedimento e controle, é que ele se conecta, pelo racismo e manutenção da ordem colonial, ao período pós-abolição e momentos subsequentes. Nesse sentido, vamos do controle racista dos corpos pela moralidade católica para o controle racista dos corpos pela mesma moralidade católica, agora secularizada no racismo científico.

Nesse contexto, cabe observar atentamente a mestiçagem brasileira e a ideologia do branqueamento (Munanga, 2004, 2019), que se materializaram nas políticas públicas brasileiras de implementação da miscigenação. Assim, na implementação das políticas de miscigenação, o desejo de “ocidentalização”, “modernização e “embranquecimento tardio da nação brasileira” nos fez desejosos da importação do “branco imigrante, o branco-branco” (Cardoso, 2017, p.189). O perfil desse sujeito, no caso, como marca Cardoso (2017, p.189), é o das pessoas brancas de verdade, como “italianos” e “alemães”, vistos como “mais belos, inteligentes, educados e éticos do que todos os não brancos ou brancos não brancos”, afinal “já bastavam o branco não branco português”.

Como veículos do genocídio do negro brasileiro, segundo Abdias Nascimento (1978), tais políticas adotadas pelo Estado serviram ao propósito de extirpar da face da terra o afrodescendente brasileiro, eliminando não só seus corpos físicos, mas também sua versão metafísica, naquilo que é compartilhado como ético e estético como herança de sua origem africana, melhor expressas na compilação de ideias acerca do quilombismo do próprio Abdias (2019)<sup>37</sup>. Segundo o intelectual, o “branqueamento da raça” como “estratégia de genocídio” é marcado, desde a colonização, pelo “estupro da mulher negra pelos brancos da sociedade dominante”,

<sup>37</sup> Não entrarei nessa seara nesta tese, mas cabe, além da referência de livro na bibliografia, a menção de seu site oficial [http://www.abdias.com.br/movimento\\_negro/quilombismo.htm](http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm)

que gera “o tipo mulato como o primeiro degrau na escada da branquificação sistemática do povo brasileiro”, uma espécie de “marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil” (Nascimento, 1978, p.69). A esse “processo de mulatização” do Brasil, para a conformação do qual a exploração sexual de mulheres negras foi imprescindível, acrescentou-se, no pós-abolição, “a predominantemente racista orientação da política imigratória”, consolidada como “política de embranquecimento” (Nascimento, 1978, p.69), que só foram adiante graças à institucionalização do racismo científico por meio de seus porta-vozes internacionais e brasileiros; “Gobineau (1816-1882)” “Silvio Romero (1851-1914)”, “João Pandiá Calógeras” (Nascimento, 1978, p.70), entre outros. O último, historiador, se declarou entusiasta da perspectiva de que “a mancha negra” tenderia “a desaparecer num tempo relativamente curto” graças a essa solução brasileira (Calógeras, 1930 apud Nascimento, 1978, p. 71).

O que se viu, nesse sentido, foi a adesão de intelectuais e pseudocientistas variados ajudando a embasar a formulação da política de base eugenista da miscigenação, defendendo seus benefícios para a sociedade brasileira e para a *humanidade*. Nina Rodrigues, Oliveira Viana, Paulo Prado, Arthur Neiva, João Batista Lacerda, todos homenageados com nomes de ruas e avenidas, eram alguns dos adeptos da “ideia da eliminação da raça negra” vista não como “apenas uma teoria abstrata, mas calculada estratégia de destruição” do povo negro brasileiro, que incluía, sem sutileza alguma, “a explícita sugestão de se deixar os afro-brasileiros propositalmente indefesos” (Nascimento, 1978, p.73). Sobre esses expoentes acadêmicos do racismo científico, uma das faces institucionais e institucionalizantes da branquitude, cabe destaque às teorias de João Batista Lacerda, que ganharam o mundo como inspiração para a solução do *problema da negro* (Ramos, 1954, 1981). Quando o representante brasileiro no Congresso das Raças em Londres, em 1911, defendeu o genocídio complacente implementado no Brasil a partir de então, conforme mostrado na linha do tempo de AD Junior. A ele, seguindo os passos de William Luiz da Conceição (2020) e agrego outros três expoentes eugenistas da época, que nos dão a medida exata do racismo que atravessa o projeto de Brasil no pós-abolição e segue moldando o país até hoje.

Conforme explica Conceição (2020, pp.35-38), Gobineau (1816-1882) foi um etnólogo francês que defendia que “a raça adamita”, “unidade primitiva da raça humana”, se dividira em grupos que se enfraqueceram recursivamente ao longo do



tempo e que a mestiçagem deve ser vista sempre como negativa porque degenera o branco, puro, “civilizado, bonito, inteligente”, e a mistura de sangue desequilibrada gera raças degeneradas, quiçá estéreis. Ainda segundo Conceição (2020, pp.38-42), Sílvia Romero (1851-1914) foi um jurista brasileiro para quem a mestiçagem ganhou um vetor de valorização positiva, mas pelas mesmas bases racistas. Nesse caso, o branco como *ser superior* elevaria as outras raças. Em linha com o que diz Abdias Nascimento (1978) sobre o genocídio do povo negro brasileiro, isso parece uma espécie de torção da eugenia, se propondo a paradoxal reprodução pra fins de eliminação. Por fim, William Conceição (2020, pp.42-45) nos explica o ponto de vista de Nina Rodrigues, médico eugenista, para quem a mestiçagem é negativa porque degenera o branco, bem como previa Gobineau, e que, mais pessimista em sua sanha genocida do que Sílvia Romero, não crê na prevalência do *branco* pela seleção natural. Isso o coloca contra o projeto da miscigenação, mas não menos racista que os outros, se coloca absolutamente contra o enaltecimento de indígenas na identidade brasileira, alegando que quem os enaltece não faz ciência neutra, como ele (contém ironia). Temos, assim, um projeto de Brasil em que a ideologia do branqueamento retroalimenta nossa eugenia parda, com o perdão do trocadilho, essa eminência que age nos bastidores das instituições e da estrutura com o objetivo de eliminar o negro a partir da morenização do Brasil. E um de seus efeitos racistas é conformar privilégios simbólicos atrelados à brancura.

Ainda que tenha sido criticado em alguma instância, esse projeto de miscigenação perseverou e emplacou o ideal do branqueamento disfarçado de enaltecimento à *mistura das raças*, colocando a mestiçagem como identidade nacional (Munanga, 2019). Esse processo teve como objetivo formar uma identidade nacional brasileira, uma espécie de “etnia brasileira” que, segundo Kabengele Munanga (2019, p.94), “passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus quanto pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem”. Esse apagamento generalizado, contudo, visa passar o país a limpo, na pior acepção do termo, no sentido de prover a limpeza étnica e racial da purificação eugenista. Isso, por fim, gera um borramento das fronteiras entre as raças e etnias, tirando-lhes os contornos sem eliminar suas desigualdades. Ao contrário, as acirra, pois é um processo racista em seu âmago.

Por meio dessa ideologia, como nos explica a socióloga Lélia Gonzalez, “as condições de existência material da comunidade negra remetem a

condicionamentos psicológicos”, que constituem e justificam a “evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados” (Gonzalez, 1984, p.232). Afirmando que esses condicionamentos psicológicos ideologicamente conformados pelo ideal do branqueamento “têm que ser atacados e desmascarados desde a época colonial aos dias de hoje” por configurarem material e simbolicamente “o lugar natural do grupo branco dominante” em oposição ao “lugar natural do negro”, a intelectual aponta o contraste de salubridade e segurança para os primeiros e “a presença policial”, para os segundos, de forma que estão nesse lugar “não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar” (Gonzalez, 1984, p.232). Assim, conclui: “é por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões”, já que “a sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo” (Gonzalez, 1984, p.232). Esse medo, segundo Lélia, é uma das coisas que alimenta o racismo como “neurose cultural brasileira”, sob a qual a sociedade brasileira age, ansiosa por embranquecer-se, como “o neurótico, que constrói modos de ocultamento do sintoma, porque isso lhe traz certos benefícios”, se libertando da “angústia de se defrontar com o recalcamento”, ou seja, a experiência traumática que esconde de si mesma (Gonzalez, 1984, p.232). O mito da democracia racial, nesse caso, é uma das formas de recalcamento do trauma.

Forjado no que Beatriz Nascimento ([1977] 2020, p.62-63) chama de “os mal-entendidos quanto à tolerância racial brasileira”, o mito da democracia racial brasileira “constitui uma crença nacional” de que “nós somos destinatários de um sistema racial digno de causar inveja às nações mais civilizadas do mundo”. Com base na comparação da “nossa experiência social recente” com “os fatos de racismo virulento típicos da sociedade norte-americana”, criamos conjuntamente, academia e sociedade brasileira, “uma autoimagem do sistema de relações raciais brasileiro como uma ‘democracia racial’”, (Nascimento, [1977] 2020, p.63).

Para explicar seu surgimento, a historiadora recorre a Antonil, descrito por ela como “nosso primeiro ideólogo”, cuja máxima era: “o Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos” (Nascimento, [1977] 2020, p.64). Desprezando que a mistura de raças, nesse primeiro momento no país, se deu às custas de estupro e violência contra mulheres negras e indígenas com “para aumentar o povoamento”, o mito exalta a mistura, respondendo à demanda

por “transformar o Brasil num ‘paraíso’ em que o mais cômodo é o desaparecimento total dos que vivem no ‘inferno’” (Nascimento, 1977] 2020, p.64).

Na ilusão de que “o Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, possui uma tradição de valorização da humanidade do negro”, atrelada ao pensamento de Gilberto Freyre que pressupõe que “os senhores reconheciam a ‘pessoa moral’ do escravo” na relação afetiva entre a Casa Grande e a Senzala, cria-se também a ilusão de que houve maior “respeito aos direitos civis dos negros [brasileiros] no pós-abolição” (Nascimento, 1977] 2020, p.63). Assim, o que fica como projeto de integração da população negra ao tecido social brasileiro nesse período é essa noção de que melhorariamos a sociedade brasileira se abraçássemos nossa vocação para a morenidade, conforme exaltada pela academia e assimilada pelo povo. É dessa forma que, com “uma certa urgência de aliviar os possíveis conflitos decorrentes do confronto de poder entre as etnias que formam a nossa sociedade” (Nascimento, [1977] 2020, p.63), a autoimagem racial brasileira é construída ideologicamente no racismo, voltada para o embranquecimento da população.

Essa dinâmica é fundamental para entendermos o perfil do grupo racial branco brasileiro, marcado por sua patologia social, segundo Alberto Guerreiro Ramos ([1954] 1995). Para o sociólogo, como não há pessoas genuinamente brancas no Brasil, a patologia social do branco brasileiro consiste na dificuldade do brasileiro em se enxergar como negro, ou não-branco, por conta do ideal moral, ético e estético da brancura/ branquitude, o que faz com que ele negue, sutil ou ostensivamente, seu contexto étnico, como forma de escamotear seu contexto racial. Com exemplos de intelectuais nordestinos, que seriam parte do grupo minoritário de pessoas brancas, naquele contexto, ele aponta manobras e artimanhas que usavam para não serem identificados a partir de sua ascendência africana, mas, sim, por seus vínculos com a Europa – ainda que superficiais, tão somente acadêmicos, ou nem isso. Sem dúvida, esse conceito é absolutamente indispensável para entendermos como a branquitude se materializa em performances de valorização da brancura, no Brasil, por meio do total apagamento da ascendência negra em famílias brancas brasileiras e da valorização excessiva da ancestralidade branca, despida das violências e dos privilégios que esses galhos da árvore genealógica pressupõem, como veremos nas notas reflexivas, no próximo capítulo.

Além disso, outro subproduto dessa patologia é o *viralatismo* brasileiro, como comumente nos referimos à idolatria cega por tudo que tem *pedigree*, ou seja, aquilo

que vem do dito *mundo civilizado*, o que inclui a Europa, mas também os Estados Unidos. Afinal, o sujeito branco “que deseja tornar-se mais branco”, nos lembra Lourenço Cardoso (2017, p.176), “ambiciona embranquecer, no sentido de se modernizar”, demonstrando-se “virtuoso, moderno, mais belo”, deseja também, em suas palavras, “estadunizar-se”, porque essa é “a branquitude referência contemporânea”. Comportamento típico dos brancos *branquíssimos*, como Schucman (2012, p.97) classifica não só “descendentes de portugueses, mas todos aqueles de cor branca e os ricos, a elite econômica”, o que inclui “os descendentes de imigrantes italianos, alemães, judeus, libaneses”, que formam o *high society*, para usar um termo cafona à altura, ele se repete também entre outros tipo de brancos, sob qualquer outro viés.

Ainda nesse contexto, devemos lembrar que há uma gradação de pessoas brancas dentro de seu próprio grupo de pertença racial, que uso nesta pesquisa para agregar as compilações de narrativas entre Áurea, Nívea e Alba, após levantamento dos temas que emergiram nas trocas, conforme explicado no capítulo anterior.

Além dos *branquíssimos*, mencionados acima, há aquelas pessoas que são lidas simplesmente como *brancas*, mas há também uma versão menos convincente em termos de pertença, que é o sujeito lido como *encardido*. Essas classificações respondem à “uma hierarquia de fenótipo”, associada à “hierarquia de nacionalidades” europeias, que são organizadas em “graus hierárquicos de brancura até chegar no fenotípico mais branco”, como é o caso da sociedade alemã, por exemplo, que representa, no imaginário racista e culturalista do branco patológico brasileiro, expoente de sociedade com “melhor organização” e “superioridade cultural” (Schucman, 2012, p. 85). Nisso que Lia Vainer Schucman (2012, p. 83-84) vincula à “ilusão da origem”, que conecta “corpo, fenótipo e poder”, a brancura tem um papel fundamental, porque “a aparência física, ligada a variação entre cor da pele, cor das mucosas e traços físicos, que incluem cabelo, nariz e boca” é determinante para classificação dos sujeitos brasileiros, que se dá de forma “diretamente associada a uma ideia de origem e ancestralidade”.

Sobre essa relação ancestral, é interessante anotar o que traz Lourenço Cardoso (2017, p.175) sobre a camada extra de incômodo do branco brasileiro, que se soma à sua já patológica relação com a brancura (Ramos, [1954] 1995). A eterna busca pelo branco genuíno se intensifica quando percebemos que nessa escala de valores, somos “um branco não branco piorado”, já que o próprio português, matriz

primeira europeia em solo brasileiro, era em si um “degradado”, cuja “não branquitude é uma das suas características marcantes, originária de sua mistura biológica e cultural com mouros, judeus, ciganos e africanos”, que potencializava “seus vícios e diminui suas virtudes”. Assim, ter alguma relação com a Europa sem ter a relação certa ou não apresentar os fenótipos ideais gera insegurança quanto ao lugar onde a pessoa branca será alocada na escala de “desvalorização hierárquica”, contra a qual o passaporte vermelho não é suficiente, sendo desqualificados “os sujeitos que, apesar da pele clara”, têm traços fenotípicos de pessoas negras e indígenas “como cabelo, nariz, boca e formato do rosto” (Schucman, 2012, p. 86). Uma vez que “mestiços brancos só são considerados brancos quando o que está em jogo é a oposição aos negros”, como constata Schucman (2012, p.84) em sua pesquisa, é possível concluir que nosso imaginário diferencia o “branco brasileiro”, mais ou menos *encardido*, a depender do quão distante é do “branco original”, que por sua vez guarda proximidade com os *branquíssimos*.

Aqui, fica nítido na asserção da hierarquia da brancura “no interior do grupo dos brancos”, justamente nas “características da mestiçagem”, que o mito da democracia racial, corolário da exaltação à miscigenação, sucumbe ao olhar atento sobre o que acontece na prática, quando não há igualdade de *status* no substantivo brasileiro. Como é gritante nas notas reflexivas das entextualizações situadas desta tese, a ideologia do branqueamento molda a hierarquização racial brasileira a partir da origem, boicotando as premissas de homogeneização da mestiçagem, preconizada no delírio da ausência de raças no país, para além da “etnia brasileira”, conforme Munanga (2019, p.94). Nessa linha, entendendo “o fenótipo como fronteira da branquitude”, Lia Vainer Schucman (2012, p. 87) aponta para questões problemáticas a esse respeito, afirmando que:

como qualquer ideologia, ela afeta a todos, brancos, negros, mulheres, homens. No universo branco, o que parece é que nossa sociedade se apropriou dos significados compartilhados sobre superioridade e pureza racial e, desta forma, desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de *status* social que desvaloriza as pessoas na proporção direta em que elas se afastam do modelo ideal de brancura, representado aqui nos depoimentos dos sujeitos como: tom de pele muito claro, cabelos lisos e loiros, traços finos, olhos claros e ascendência norteamericana.

Desse modo, essa hierarquização camuflada vem sustentada pelo parâmetro branco de ideal moral, ético e estético, como mencionado ao longo desta seção, e gera favorecimentos diretamente ligados à pureza da brancura, de forma que quanto

mais próximo a isso, mais facilidade o sujeito encontra para se movimentar na estrutura moderna-colonial-capitalista (Curiel, 2017). E, por óbvio, quanto mais distante, mais obstáculos. Por isso, “a todos os brancos as portas estão abertas para a ‘entrada’ na elite econômica e na sociedade” e “ao negro, contudo, essas portas continuam fechadas”, pois lhe falta “o efeito de branquitude” (Schucman, 2012, p. 97), o que é observável na trajetória de todas as participantes, em maior ou menor grau, conforme compartilho adiante, no quarto capítulo, nas notas reflexivas.

Em suma, pensar sobre graus de brancura e sua relação com o dispositivo de poder da branquitude faz sentido quando entendemos que o corpo produz “significados propriamente raciais”, como defende Lia Schucman (2012, 87), que aparecem na “alusão ao fenótipo”, nas “descrições e marcas corporais” que remetem à origem e/ ou à ascendência como uma espécie de “metáfora da raça”. Na esteira dessa compreensão, entendo que a patologia do branco brasileiro (Ramos, [1954] 1995), de certo modo, consiste em uma espécie de recalque do brasileiro que, não sendo europeu (nem americano), vive da mímica, da alusão (e ilusão), da vontade de ser “o branco original” (Schucman, 2012, p. 84). Desse modo, mirando no branco-branco (Cardoso, 2017), acertamos no branquíssimo (Schucman, 2012), que é um status a ser alcançado.

A meu ver, são esses os tipos que compõem a elite brasileira, a verdadeira “elite do atraso”, conforme descreve Jessé Souza (2017a), uma gente ignorante e racista que, patologicamente branca (Ramos, [1954] 1995), se julga culturada em seu viralatismo e inteligente com seus diplomas, mas é abastecida pela falsa ciência produzida por uma elite intelectual indigente, que converteu racismo em culturalismo e nutriu o imaginário brasileiro com tolices sobre cordialidade, corrupção endógena e paternalismo, como aponta também Jessé Souza (2015).

Seguindo seus passos, as classes médias se contentam em reproduzir práticas racistas típicas dos “contextos mais elitizados” dos brancos “branquíssimos”, em que “dinheiro, herança, posses, trabalho” são parte dos “modos de sobrevivência” e o “contato com não brancos” se dá, via de regra, “em situações hierarquizadas” (Schucman, 2012, p.95). Nesse sentido, pode-se dizer que nas classes médias, há uma espécie de réplica das performances que visam estabelecer essa ilusão, caso da *Síndrome de Sinhá*, por exemplo. Mira-se assim, no “branco da elite, o branco escravocrata, quatrocentão, o branco de Gilberto Freyre”, que mistura afeto com racismo e mostra sua faceta salvacionista, com orgulho de ser do tipo benevolente,

tanto que “irá ajudar os negros, doar aos negros” (Schucman, 2012, p. 96), e se tem nesse o branco-parâmetro interno. É assim nas novelas, na mídia em geral e nos anseios medíocres do branco mediano. Como pessoas brancas das classes médias, normalizam o apartheid social brasileiro na compactuação com o pouco ou nenhum convívio com pessoas negras nos tempo-espacos de suas vivências, tornando comum o olhar a que se refere Elisa Lucinda (2017a), que visa colocar pessoas negras *no seu lugar*, na ordem racista que dita o lugar do negro e o lugar do branco, organizado pelo racismo à brasileira (Gonzalez, 1984, p.232), que define “o lugar natural do grupo branco dominante” como sendo aquele de “moradias saudáveis”, enquanto que “o lugar natural do negro é o oposto”, cujos efeitos são os piores possíveis, como a noção de que há *pretos fora do lugar*, quando estão em posições de poder ou em espaços brancos por definição, como nos conta Sueli Carneiro (2010). Ou quando vemos brancos em lugares considerados “inadequados”, por serem inferiores ou degradantes, como nos conta Lia Schucman (2012, p.98).

Por isso, cabe reforçar que, ainda que *nem todo branco* se mova nessa direção, pois há pessoas brancas cujo dilema é desidentificar-se com a branquitude exatamente por condenar os valores racistas a ela atrelados, o que as compele a buscar “uma identificação estética com as culturas não brancas” (Schucman, 2012, p.100), isso não significa um movimento antirracista em si. Muitas vezes, inclusive, isso se dá dentro da lógica branca extrativista e, portanto, racista, relatada por estudos sobre apropriação cultural, como aponta Rodney William (2019). Segundo o pesquisador, isso acontece quando o grupo racial hegemônico branco esvazia o significado de “produções, costumes, tradições e demais elementos” de grupos subalternizados, tornando-os mais “palatáveis”, uma estratégia como de atualização do racismo (Williams, 2019, p.29). Diferente do “intercâmbio cultural”, no caso da apropriação há reciprocidade, muito pelo contrário. Em relações capitalistas, costuma haver, inclusive, débito. Outras performances, igualmente inocentes na superfície, mas nefastas em seus efeitos, são recorrentes na classe média branca crítica, como nos traz Sueli Carneiro (2005, p.146), por exemplo:

frequentar botecos, admirar D. Ivone Lara e Paulinho da Viola, duas das mais importantes expressões negras da música popular brasileira se apresenta para os setores intelectualizados da elite como demonstração de atitude socialmente democrática que prescinde da crítica sobre a ausência dos negros no topo das estruturas sociais, prescinde também do acúmulo teórico aportado pelos estudos sobre as assimetrias raciais persistentes na sociedade brasileira. É um exemplo de que todos os brasileiros são especialistas em relações raciais e os formadores de opinião, em particular, podem usar desproporcionalmente os espaços que

detêm na mídia nacional para expressar opiniões ou reiterar posições políticas e acadêmicas bem como desautorizar os sujeitos políticos negros com a garantia da ausência desses para contrapor suas posições.

Agregando a essa reflexão, cabe trazer a questão da asserção opcional de sua adesão ao que define seu grupo racial ou não por parte de pessoas brancas. Afinal, *se o branco chega depois* na medida das identidades que clamam para si, *o branco chega na frente* quando não se trata de reificação do grupo, mas de trânsitos e acessos. Nesse sentido, cabe lembrar a “senha visual que a branquitude comporta”, segundo Liv Sovik (2004 apud Carneiro, 2005, p.132), que Sueli trabalha na contrapartida do acesso negado a pessoas negras. Nesse contexto, essa senha funcionaria como uma espécie de *crachá*, que abre portas não só para si, mas para pessoas negras que dependem de aval para circular em espaços racialmente restritos (Teixeira, 2003 apud Carneiro, 2005, p.132). Esse é um ponto relevante quando pensamos na lógica da provisão a que me refiro nas notas reflexivas ao mencionar os acessos livres e o leque de possibilidades que o dispositivo de poder da branquitude permite que pessoas brancas usufruam, o que aparece em vários momentos das trocas, como ficará nítido no próximo capítulo.

O importante, nesse contexto, é que “mesmo que um sujeito se torne consciente da ideologia racista e a partir disto lute contra ela, no seu corpo estão inscritos significados racializantes” (Schucman, 2012, p.88), que irão prover vantagens sociais na forma de privilégio branco, a partir de identificações morais, éticas e estéticas. Isso porque “o corpo está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista” e, “portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade” (Schucman, 2012, p.88), o que abre portas físicas e metafóricas para pessoas do grupo racial branco. Pensando corpos como parte de “uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais”, estamos sempre expostos e expondo umas pessoas às outras a leituras sobre o “corpo branco, ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à branquitude” para classificar os corpos a partir de “uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais *status* e valor do que outros” (Schucman, 2012, p.88), por conta de sua íntima conexão com o racismo. Afinal, branquitude é racismo.

É nesse sentido que o peso do ideal do branqueamento irá moldar o racismo à brasileira, de forma subliminar, transparente, como toda ideologia atuante,



incidindo sobre a população brasileira por meio e a partir dos parâmetros da branquidade, em meio ao dispositivo de poder da branquitude. A conformação dessa “etnia brasileira”, a que se refere Kabengele Munanga (2019, p.94), sustentada pela configuração da eugenia brasileira, desemboca na ilusão do mito da democracia racial, que é parte do tecido social que compõe todas as dimensões da *brasilidade*. Tanto o ideal de branqueamento, quanto a mestiçagem e o mito da democracia racial, explicados ao longo desta seção, funcionam como motores do racismo à brasileira, definido por Preto Zezé (2020), atual presidente global da Central Única das Favelas, como aquilo que “todo mundo admite que existe, mas ninguém admite que pratica”. Esse racismo verde e amarelo, por assim dizer, se materializa como o “crime perfeito”, para Kabengele Munanga (2010), porque é “racismo, mas sem racistas”; é aquilo que “está no ar”, etéreo, impossível de ser combatido, já que dizemos “ao negro que reage” que ele “que é complexado”, ou que “o problema está na sua cabeça”, em uma atitude da sociedade que “rejeita a culpa e coloca na própria vítima”; ou seja, “a própria vítima é que é responsável pelo seu racismo”.

Todo esse enredo sobre a questão racial no Brasil nos conta que privilégios garantidos ao grupo racial branco, inclusive às mulheres brancas, são muitos, tanto de ordem material quanto simbólica. O Cubo-Branco a que se refere Kilomba (2019a) é uma realidade que nos engole onde quer que estejamos no mundo; o mesmo “um só mundo” a que se refere Achille Mbembe (2018a, epílogo), que é também um mundo de vários mundos compartilhados por nós, na cosmovisão indígena de Ailton Krenak (2015, 2019, 2020), e que temos que nos dar conta. Por isso, vemos branco por todo lado, mesmo em um país majoritariamente negro<sup>38</sup> e de devir indígena (Kopenawa; Albert, 2010) como o nosso. Por isso, vale frisar que, “mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da branquidade, o que não é pouca coisa” (Bento, 2002, p.28), como discutido acima.

Há fronteiras internas do grupo racial branco, como visto anteriormente, de forma que pessoas brancas, “mesmo estando em condições socioeconômicas não favoráveis, lutam para se encaixar nos padrões exigidos pela branquitude” (Schucman, 2012, p.100), almejando serem vistas como mais brancas. Nesse processo, “a cor da pele” favorece, ainda que “classe social e as condições de vida” sejam “um divisor da categoria branco, não apenas em relação ao diferencial de

<sup>38</sup> Vide Censos Demográficos Brasileiros <https://memoria.ibge.gov.br/historia-do-ibge/historico-dos-censos/censos-demograficos.html>

poder entre brancos pobres, classe média e ricos, mas, principalmente, como experiência que aproximaria os brancos pobres de outros grupos explorados e aviltados” (Schucman, 2012, p.100). Nesse sentido, parece que “ser branco e pobre” significa “estar sujeito à mesma opressão sofrida por outros pobres, independente das divisões de gênero, regionalidade e raça contida na pobreza”, ou seja, “mesmo a pobreza sendo totalmente heterogênea, a opressão que realiza faz com que os sujeitos tenham experiências com resultados semelhantes: lutar diariamente pela sobrevivência” (Schucman, 2012, p.100). Essa sensação de impotência perante o sistema que condena pessoas pobres a esse estado constante de (sobre)vida parece ser o que conecta pessoas brancas a pessoas negras na classe de batalhadores, mas não se torna suficiente para suplantiar as diferenças raciais, pois, como apontado por Schucman (2012, p.100-101), com base em sua pesquisa, “os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a pessoas brancas privilégios e vantagens em diversos setores sociais, uma possibilidade de ascensão social”, como no caso das participantes desta pesquisa.

Para uma melhor compreensão dessas questões, me atenho, a seguir, em aspectos relativos à meritocracia e ao pacto da branquitude que sustenta a dinâmica apontada acima.

### **3.3 Meritocracia e Pacto da Branquitude**

O privilégio branco se materializa nas vantagens sociais que se acumulam coletiva e estatisticamente na comparação entre a população negra e branca, como dito acima, de forma que entre pessoas pobres, a população negra encontra um déficit muito maior em todas as esferas da vida. Isso explica a urgência de atentar para onde os privilégios materiais e simbólicos aparecem na vida branca, em todas as dimensões onde o racismo atua. Afinal, como aponta Richarlls Martins (2020), “a pobreza no Brasil ela tem cor, ela é hegemonicamente negra”<sup>39</sup>, com base na Síntese dos Indicadores Sociais do IBGE<sup>40</sup>, que traz anualmente dados relativos à estrutura econômica e ao mercado de trabalho, além do padrão de vida relativo à distribuição de rendimentos, à educação, à habitação e à saúde, nesse caso, de 2019.

---

<sup>39</sup> Na aula de abertura da Liga Acadêmica de Enfermagem em Saúde da População Negra UFRJ (LAESPNE – UFRJ) <https://www.youtube.com/watch?v=DLWD53w80tU>

<sup>40</sup> Síntese dos Indicadores Sociais - IBGE <https://4ooc.short.gy/Síntese-IBGE>

Observando os vários índices relativos às várias esferas de vulnerabilidade da vida dos sujeitos, temos evidência material de como o racismo opera no Brasil de forma a favorecer o grupo racial branco independente de gênero. A análise dessa informação nos traz homens e mulheres desse grupo à frente em todas as dimensões medidas pelo IBGE, indicando seu segmento como aquele que possui melhor qualidade de vida na população brasileira, inclusive entre pessoas em situação de pobreza. Mulheres brancas são, mais uma vez, alavancadas pela branquitude, enquanto mulheres negras são assolapadas pelo racismo. Nesses casos, ainda que em desvantagem simbólica e material em relação aos homens brancos, mulheres brancas conseguem agregar vantagens sociais para si no sistema moderno-colonial-capitalista cisheteropatriarcal (Curiel, 2017), justamente porque operam à margem do racismo, ao mesmo tempo em que o atualizam, na dinâmica cotidiana da branquitude. Contudo, seu pertencimento ao grupo racial branco é, via de regra, menosprezado na justificativa de sua mobilidade ou estabilidade social e, nesse contexto, a “ideia de mérito” aparece para compor “aquilo que a gente vai pensar que é a branquitude” (Schucman, 2020b), como fica nítido nas entextualizações situadas que trago nesta tese.

Nesse caso, por se verem como indivíduos deslocados de seu grupo de pertença racial, pessoas brancas encontram em seus atos individuais explicação para o fato de terem/ fazerem/ usufruírem do que alcançam, sem que isso implique qualquer relação com os atos contínuos do habitus racista da sociedade brasileira, pois essas pessoas sequer se leem como racializadas. Assim, toda a violência ancestral perpetuada, todas as leis eugenistas implementadas, todos os vínculos históricos de aproximação da “indefensável” Europa de Aimé Césaire (1978), nada disso tem implicação no momento presente. Isso aparece de forma recorrente nas trocas que ocorreram nos encontros desta pesquisa, especialmente em relação à construção das trajetórias de sucesso das acadêmicas participantes.

Esse aspecto da branquitude não é particular das mulheres brancas, por óbvio, mas de seu grupo de pertença racial e, até por isso, noto que os pontos gerais compartilhados nesta seção devem ser compreendidos com dizendo respeito a elas. Nuances específicas, contudo, aparecem quando abordo a Síndrome de Sinhá (Berth, 20189, Lôbo, 2021, Karlsson, 2022) sua conformação material e simbólica, na próxima seção, para ajudar a enxergar a farsa do mérito individual ao trazer à baila a exploração de mulheres negras como marca do avanço de mulheres brancas.

Nesse sentido, se homens brancos chegam ao topo graças ao exército de pessoas e instituições que retiram de seus caminhos diversos obstáculos, mulheres brancas, apesar de comporem esse exército, também têm suas passadas aceleradas pelo dispositivo da branquitude. A importância de estudar como performam mulheres brancas vem, inclusive, do fato de que ao contrário do homem branco, cuja disposição para a dominação aparece como imperativo da masculinidade, ao olharmos para a mulher branca fica evidente que essa é uma dimensão que se expande à branquitude.

Nessa trama do dispositivo de poder da branquitude, pessoas, ações e instituições se emaranham em um “um pacto silencioso de apoio e fortalecimento aos iguais”, ou seja, “um pacto que visa preservar, conservar a manutenção de privilégios e de interesses” (Bento, 2002, p.105), em um pacto narcísico da branquitude (Bento, 2002), que exclui pessoas não pertencentes ao grupo racial branco por meio da discriminação por interesse de pessoas que sequer se reconhecem racistas, ainda que o sejam, ou por discriminação por preconceito, pela rejeição pura e simples de racistas convictos. No âmbito do trabalho de carreira, típico das classes médias brancas (Maia, 2017), em especial a “classe média crítica” (Souza, 2017, p.174), há um pressuposto de ascensão de postos que faz com que esses movimentos brancos se tornem visíveis estatisticamente, tanto quantitativa quanto qualitativamente, como apontam os inúmeros trabalhos realizados pelo Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT<sup>41</sup>, organização comandada por Cida Bento desde 1990 para defender os direitos da população negra, em particular da juventude e das mulheres negras, por meio da elaboração e implementação de programas de promoção da equidade racial e de gênero em instituições públicas e privadas.

Desde o primeiro emprego até aqueles que exigem maior estofo, é possível observar o pacto configurando os espaços institucionais como brancos, olhando para a ocupação dos cargos, qual grupo racial tem representantes em que posições, com que salário, com qual grau de confiança e com quais possibilidades de ascensão, por exemplo. No caso da carreira acadêmica, especificamente, podemos pensar nas bolsas, nos editais, nas publicações, nas participações em eventos, nas exigências, nos processos, nas dinâmicas. Nesse contexto, importante para esta

---

<sup>41</sup> <https://www.ceert.org.br/>

pesquisa, o concurso público e os editais de contratação têm um papel ambíguo interessante, como fica evidente nas notas reflexões ao abordar uma narrativa recorrente que atrela mérito individual a quem passa em provas públicas, pressupondo ser essa uma forma justa/ neutra de seleção. Essa suposta imparcialidade, na realidade, apaga a atuação das pessoas e instituições, bem como o processo invisível que leva alguém a passar em tais provas, o que inclui desde a preparação específica até a solidariedade presumida de quem tem o poder de avaliar e contratar, passando pela preparação que se dá ao longo de toda uma vida, nas vantagens acumuladas pelo racismo na forma de branquitude.

O pacto da branquitude pode ser resumido, nas palavras da psicóloga Cida Bento (2022b) no programa Roda Vida<sup>42</sup>, vinte anos depois de sua primeira formulação, como “um pacto não verbalizado, mas que mantém as pessoas, um mesmo segmento, em geral masculino e branco, nos lugares de poder do país em todo tipo de instituição” (Bento, 2022b). Segundo ela, o pacto “não é um acordo, não é uma coisa combinada”, pois “não é que as pessoas se encontram às 5 horas da manhã para combinar”, na realidade, o que ocorre é que “nas diferentes instituições você tem o mesmo perfil de pessoas liderando”, o que afeta as dimensões institucional e estrutural da organização social. Isso se dá porque, “liderar significa tomar decisões que influenciam o país”, uma vez que isso não acontece somente em “uma empresa” isolada, isso se dá em todo lugar, em “organizações públicas, organizações da sociedade civil”, todas apresentando esse mesmo perfil em seus quadros, com pessoas uma maioria avassaladora de pessoas brancas em posições de poder, sem que se veja pessoas negras ou indígenas nesses espaços (Bento, 2022b). Ou seja, “esse pacto, ao mesmo tempo que fortalece o mesmo grupo, o grupo de iguais, ele exclui quem não faz parte deste grupo, então ele é um pacto que sustenta as desigualdades” (Bento, 2022a).

Pensando nas instituições, não importa se públicas ou privadas, Cida Bento (2022a, p.18) reforça que elas “definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistemas de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças”, conformada majoritariamente no perfil acima, “masculino e branco” (Bento, 2022a, p.18). Segundo a pesquisadora, “essa transmissão atravessa gerações e altera pouco

---

<sup>42</sup> Cida Bento (2022) no programa Roda Viva <https://www.youtube.com/watch?v=pA7bZnpRWnY>

a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas” (Bento, 2022a, p.18). E é esse fenômeno, essa transmissão em si, que ela define como branquitude, para apontar que “perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios” (Bento, 2022a, p.18). Mais importante para esta pesquisa, que não vai tratar do pacto do ponto de vista da instituição, porque isso exigiria outro tipo de abordagem, com estatísticas e levantamentos mais densos sobre a universidade, no caso, ou minha área, é pensar como ele aparece como face oculta da meritocracia.

Um ponto importante, olhando pelo ângulo das relações micropolíticas, é observar o impacto disso nas performances raciais e afetivas que aparecem como espelho desse pacto nas histórias cotidianas contadas por pessoas brancas, com foco nesta tese. Pensando a família como uma instituição, o sistema educacional como formado por instituições e a relação complexa do doméstico como tempo-espço de assimetrias de poder igualmente institucionalizadas, cabe observar como performam também por aí. É isso que emerge das narrativas compartilhadas pelas participantes, conforme trago nas notas reflexivas.

Ainda em termos de mérito, outro ponto relevante quando pessoas brancas falam de si e de suas trajetórias, a psicóloga reforça que “quando você está dentro de uma instituição”, essa é a forma com que as “desigualdades criadas nesse contexto do pacto narcísico, do pacto da branquitude, são tratadas” (Bento, 2022b), o que faz com que o entendimento coletivo seja de que “então se esse grupo está na liderança das grandes instituições, é porque tem mérito, e os grupos que não estão, é porque não tem mérito, não estão devidamente preparados”. Insustentável estatisticamente, a justificativa racionalizada de que essas pessoas possuem habilidades individuais excepcionais ou competência distinguível ocultam o fato de que historicamente é o acesso às oportunidades que permite que pessoas se tornem competentes ou habilidosas (Bento, 2022a), o que muitas vezes simplesmente nem é o caso, como quando há parentesco ou visível preferência pelo que hoje chamam de “perfil”, mas antigamente era a descarada “boa aparência”, que remete à busca por brancura de anúncios do século XX (Oliveira; Pimenta, 2016).

Além disso, a ideologia da meritocracia desconsidera algo ainda mais profundo, que é “o impacto de histórias e heranças diferentes na vida contemporânea dos grupos”, que inclui “qualidade de escolas frequentadas, disponibilidade de equipamentos e acesso à internet nos ambientes familiares e

escolares, ao sistema de saúde, de saneamento básico nos locais de moradia, etc.” (Bento, 2022a, p.22). Nesse contexto, vale atentar para como o silêncio cumpre seu papel mais uma vez de manutenção da estrutura racista, ao ocultar a herança escravocrata dos brancos, mantendo-a invisível, como se as únicas pessoas maculadas pelo período da escravidão fossem aquelas escravizadas (Bento, 2022a).

Segundo a pesquisadora, “descendentes de escravocratas e descendentes de escravizados lidam com heranças acumuladas em histórias de muita dor e violência, que se refletem na vida concreta e simbólica das gerações contemporâneas” (Bento, 2022a, p.23), como ficará nítido nas notas reflexivas sobre as narrativas que trago no próximo capítulo, quando trabalho com performances raciais e afetivas brancas que conformam os “impactos positivos para pessoas brancas” e, acrescento, negativos, na dilaceração de nossa humanidade, como traria Césaire (1978). A “sepultura secreta” (Bento, 2022a, p.23) dos ancestrais brancos violentos e inescrupulosos, guardada pelo silêncio no pacto da branquitude, permite que novas gerações usufruam sem cerimônia o legado da escravidão como se fosse mérito próprio.

Focar nessa herança significa olhar para “a herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente”, de modo que a pessoa herdeira branca “se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente”, o que gera a “contrapartida” de que terá que “servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo”, configurando “o pacto, o acordo tácito o contrato subjetivo não verbalizado” de manutenção desse ciclo de inclusão dos seus e exclusão dos Outros (Bento, 2022a, p.25). Por isso é tão importante falar dessa herança, quebrar o silêncio quanto a isso, abrindo a sepultura secreta e encarando os demônios brancos, que não são poucos.

Esse é um ponto importante ao olhar para as narrativas das participantes desta pesquisa, pois apesar de criticamente reconhecerem a suposta existência de seu privilégio branco, elas não conseguem, em geral, apontar onde ele se localiza material e simbolicamente em suas trajetórias de vida. É como se a consciência de que existe tal privilégio tenha chegado, juntamente com o próprio reconhecimento de que o racismo opera em suas vidas, mas de uma forma que ainda olham para o Outro em busca de si. Desse modo, percebem, em geral, que não sofrem as sanções que relatam sofrer pessoas negras, como o impedimento físico de entrar em um lugar por conta de seus traços relatado por mais de uma delas, por exemplo, mas

não conseguem dizer ao certo quais portas seus atributos brancos abrem, foco principal do exercício de racialização das trajetórias proposto neste trabalho.

Essa insistência em não racializar-se tem a ver com o que Lia Schucman (2020) classifica como a maior vantagem de ser “aquele que nomeia”, ou seja, ser branco, que é ver-se como indivíduo e não como parte de um grupo social. Sueli Carneiro (2005, p.131), a esse respeito, nos explica a partir do dispositivo da racialidade que, desse modo, é possível ver “a negritude do negro como essência do ‘sujeito’ (um sujeito entre aspas na medida em que essa redução redundava na própria negação da condição de sujeito) negro” ao mesmo tempo em que se constrói “a supremacia da representação sobre a diversidade de ‘eus’ [enquanto que] diferentemente, à branquitude estará disponível a pluralidade de ‘eus’ que compõem o sujeito”. Com isso, prossegue a intelectual, apaga-se “a multiplicidade de identidades que entrecortam os indivíduos” negros, de forma que “o negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza” (Carneiro, 2005, p.131).

Desse jeito, pessoas brancas minimamente letradas criticamente no que tange às relações raciais parecem enxergar o veto à uma pessoa negra como fruto do racismo, que impõe vetos às pessoas negras em geral, mas não veem o avanço pessoal ou de outra pessoa branca próxima igualmente como fruto do racismo que alavanca pessoas brancas. E agem como se ali não estivesse o branco, mas, sim, uma pessoa desracializada.

E esse é um ponto crucial sobre o dispositivo da branquitude e sua articulação visceral com o racismo, pois é no silêncio e colocando a raça no outro, como traz Grada Kilomba (2019b) que o dispositivo atua para manter o grupo branco com seu status de sempre. Assim, essa desracialização cumpre seu papel de gerar privilégios para o grupo racial branco, que segue se vendo onipresente no Cubo-Branco, mas se recusa a aceitar seu favorecimento, nutrindo a ilusão de mérito individual como forma de manter tal situação. Quebrar tal ilusão suscita afetos similares a quando são apontadas atitudes racistas, observáveis, entre outras performances afetivas, naquilo que Robin DiAngelo (2020) chama de fragilidade branca, ou seja, a mobilização de afetos que comunicam desconforto e priorizam o bem-estar branco em detrimento da luta antirracista, interpretado por mim como parte dos não-ditos do dispositivo da branquitude. Em relação às mulheres, isso ganha contornos ainda



mais complexos, porque questões de opressão de gênero parecem ser utilizadas na tentativa de suplantar a questão racial, de forma equivocada, apesar de tão frequentemente observável, como aparece nas performances raciais e afetivas brancas das narrativas que compartilho no próximo capítulo.

Antes, contudo, cabe refletir sobre questões específicas de mulheres brancas que emergiram nas trocas, especialmente no contexto brasileiro, aqui representadas na Síndrome de Sinhá, o que faço a seguir.

### **3.4.**

#### **Mulheres brancas da classe média crítica, discriminação como recurso e racismo institucional: Síndrome de Sinhá**

Para pensar a relação de mulheres brancas com o privilégio branco, proponho uma complexificação a partir de algumas ilustrações que nos permitem refletir sobre a relevância de estudarmos mulheres brancas em específico. Primeiramente, trago a articulação gênero-raça-classe em situações relativas ao acesso ao aborto seguro para mulheres pobres, para em seguida mobilizar exemplos que envolvem desde às Karens americanas até às patroas-Sinhás brasileiras, criando um paralelo que nos conduz às nuances da Síndrome de Sinhá (Berth, 2019, Lôbo, 2021, Karlsson, 2022), conforme explico abaixo.

No primeiro caso, observando como a questão racial atravessa a busca de mulheres pelo primeiro atendimento pós-aborto, podemos concluir que o risco iminente de humilhação ou contrariedade, ainda que não inexistente, é menos problemático para mulheres brancas do que para mulheres negras, por conta da chamada vulnerabilidade racial, que impõe barreiras individuais a mulheres que saem em busca de assistência médica, conforme artigo recente de na área da Saúde Pública. Segundo as autoras, “a discriminação nos serviços de saúde tem sido registrada como recorrente para as mulheres em situação de abortamento, de forma direta e indireta” e isso pode ser resumido a um combo que inclui “tratamento não digno, julgamento moral e constrangimentos que são revertidos em prática violentas no momento do atendimento dessas mulheres” (Góes et al., 2019, p.9). Na pesquisa, ficou constatado que “o medo de ser maltratada foi a principal barreira relatada pelas entrevistadas, mas houve um gradiente (raça/cor) em que a proporção entre as pretas (13%) foi mais que o dobro maior do que entre as brancas (5,9%)” (Góes et al., 2019, p.5), o que foi corroborado com a constatação de que isso “é redobrado

pelo racismo institucional e passa a constituir uma barreira de acesso antes mesmo da entrada no sistema de saúde” (Góes et al., 2019, p.9).

O racismo institucional, conforme definido por Cida Bento (2014, p.27), se refere a “ações em nível organizacional ou da comunidade que independem de intenção de discriminar, mas que tem impacto diferencial e negativo em membros de um grupo”, tornando ponto de interesse “os efeitos” das políticas adotadas, e não “as boas ou más intenções”. Complementarmente, temos que essas políticas são, em geral, implementadas por grupos hegemônicos como “mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos (Almeida 2018, p.30). Nesse contexto, cabe perceber a branquitude como indissociável das dimensões institucional, interpessoal e ideológica do racismo, no sentido de entender como ele é atualizado nas instituições, como é vivido como prática cotidiana e como somos conduzidos sub-repticiamente por sua lógica, que molda nosso imaginário (Almeida, 2018). Assim, pensando em termos de branquitude e privilégio, caberia, portanto, investigar o que dá mais acesso a mulheres brancas ao atendimento e como se configuram os ditos e os não-ditos do dispositivo da branquitude de modo a poupar essas mulheres de grande parte das violências que sofrem as outras, driblando, inclusive, o sofrimento extra que o medo advindo da antecipação da discriminação por preconceito (Bento, 2002) dá a mulheres negras.

A discriminação é um ponto chave para entender o privilégio branco, segundo Cida Bento (2002), que, com base no estudo de Antonovsky (1960) sobre “o significado social da discriminação”, título do artigo, afirma que devemos pensá-la por dois vieses: o preconceito e o interesse. Nesse estudo, Aaron Antonovsky (1960, p.85) propõe que “a discriminação repousa sobre vários motivos, pessoais e sociais” que justificam o interesse do indivíduo em discriminar. Bento (2002, p.30) chama de “discriminação por interesse” aquelas que o sociólogo classifica como beneficiárias à pessoa discriminadora pela “persistência das políticas discriminatórias”, cuja institucionalização faz com que as práticas discriminatórias sigam sendo “perpetuadas mesmo que seu agente não receba mais nenhum ganho significativo” (Antonovsky, 1960, p.85), o que as torna especialmente efetivas no pacto da branquitude (Bento, 2022), de que falo ao final desta subseção.

Entre os interesses pessoais e sociais motivadores de discriminação estão quatro tipos, segundo Aaron Antonovsky (1960, p.85): i) “a possibilidade de benefício econômico, social ou político direto através da exploração”; ii) “o ganho

que deriva do controle monopolista sobre os valores desejados”, ou seja, a restrição do grupo se sustenta na maior abundância do benefício galgado; iii) o sentimento de “medo ou perda, ou lucro negativo”, advindo “da presunção do discriminador de que ele será punido por não discriminar” seja materialmente ou simbolicamente; e, por fim, iv) o desvio para outra pessoa “da hostilidade [resultante do preconceito] que poderia ser dirigida contra o discriminador”. Já aquelas classificadas como “discriminação por preconceito” por Cida Bento (2002, p.30), o sociólogo descreve como as que provêm “um ganho psíquico para o discriminador, independentemente do lucro financeiro ou da prevenção de perdas”, de forma que independente da “perda material”, “sua ação proporciona-lhe uma satisfação psíquica” (Antonovsky, 1960, p. 85). O que importa em todos os tipos é que inerente aos dois modos de discriminação “que não são mutuamente excludentes” está a premissa de “condições de escassez, objetivos partilhados e poder desigual”, reforçando que “a motivação sem poder é insuficiente para efetuar a discriminação” (Antonovsky 1960, p. 85). Do ponto de vista da branquitude, essas possibilidades de discriminação justificadas pontualmente por circunstâncias subjetivas, mas recorrentes de como práticas coletivas do grupo racial branco, são muito úteis para entender a perpetuação de práticas racistas, tanto as intencionais quanto aquelas que se dão à revelia das pessoas que as conduzem.

Nesse contexto, acionar questões relativas à branquitude, agregando discriminação e privilégio racial à reflexão de pesquisa, ajuda a entender performances brancas que confirmam o que Lia Schucman (2012) constata em sua tese sobre o quão positivamente conscientes são as pessoas brancas sobre seus privilégios e sobre o quão negativamente estão dispostas a agir institucionalmente para mudar esse estado de coisas. Mulheres brancas, nesse cenário, não são diferentes e há inúmeras evidências de sua manipulação consciente de situações para que as dinâmicas discriminatórias do dispositivo da branquitude como recurso, para que ajam em seu benefício, muitas vezes colocando em risco o bem-estar ou mesmo a integridade física de pessoas negras/não-brancas.

Esse é o caso do fenômeno das *Karens*, que se refere à personificação de um comportamento supremacista branco, aparente na prepotência e no senso de direito que as mulheres do grupo racial branco apresentam quando sentem que pessoas supostamente subalternizadas não atendem às suas demandas, vistas por elas como corretas, necessárias e/ ou urgentes. Há versões masculinas da *Karen*, porém, como

o próprio nome sugere, esse tipo de atitude é inicialmente identificado com mulheres brancas. Mais especificamente, são majoritariamente mulheres de meia idade e da classe média estadunidense, que fazem uso explícito de seu privilégio, mobilizando instituições e figuras de autoridade – a polícia, a gerência do estabelecimento, seu próprio crachá, para fazer valer suas vontades em detrimento das vontades e os direitos de pessoas não-brancas. Nesse contexto, nem toda mulher branca é uma Karen, mas quase 99% das *Karens* são mulheres brancas.

Para ilustrar, vale observar o que acontece em 2020, no Central Park, em Nova Iorque, com Christian, um homem negro que encontra casualmente Amy, uma mulher branca<sup>43</sup>. Irritada por ter sido interpelada por ele ao passear com seu cachorro sem coleiras em uma área de observação de pássaros em que a prática é proibida, ela, a “*Central Park Karen*” dos memes estudados pela socióloga Apryl Williams (2020, p.2), simplesmente se põe a chamar a polícia, dizendo com todas as letras que, caso Christian não pare de filmar, ela irá “dizer a eles que tem um homem negro ameaçando [sua] vida”. Pior, ela de fato liga para a polícia e assim o faz, enquanto o rapaz filma tudo, indefeso. É de se imaginar o medo que corre em suas veias quando filma, diante da brutalidade policial que mira homens negros e hispânicos por lá<sup>44</sup>. Nesse contexto, uma mulher branca acionando a polícia para um homem negro com falsas alegações de agressividade não é um ato que deve ser visto negligentemente. E como esse, existem vários outros casos nos EUA<sup>45</sup>, conforme o estudo de Williams (2020).

Por ora, no entanto, esse exemplo é o suficiente para traçarmos um paralelo com o contexto brasileiro, focando na Síndrome de Sinhá, conforme elaboram as pensadoras Joice Berth (2019)<sup>46</sup>, Jade Lôbo (2021)<sup>47</sup> e Shenia Karlsson (2022)<sup>48</sup>. Para a primeira, essa síndrome acomete mulheres brancas quando performam uma dada “fragilidade branca elevada à (pre)potência”, mostrando o “sentimento de superioridade nutrido no âmago da personalidade social da branquitude”. Essa síndrome emergiu em alguns momentos nos encontros, especialmente em narrativas que envolviam a organização das relações institucionais, inclusive no âmbito

<sup>43</sup> <https://4ooc.short.gy/TAB-Karens>

<sup>44</sup> <https://mappingpoliceviolence.org/>

<sup>45</sup> <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2056305120981047>

<sup>46</sup> <https://4ooc.short.gy/SindromeSinhá-JoiceBerth2019>

<sup>47</sup> <https://4ooc.short.gy/SindromeSinhá-JadeLôbo2021>

<sup>48</sup> <https://4ooc.short.gy/SindromeSinhá-SheniaKarlsson2022>

doméstico, domínio das mulheres por excelência, como dito antes, o que escolhi trazer nas notas reflexivas, por sua força simbólica e material na cultura brasileira.

A *Síndrome de Sinhá*<sup>49</sup> (Berth, 2019) traz consigo uma estreita relação entre a discriminação, de viés preconceituoso ou interesseiro, o racismo institucional e o privilégio branco, imbricando em um só construto práticas sociais, discursivas, afetivas e raciais brancas que implicam no uso da estrutura racista supremacista por parte de mulheres brancas para benefício próprio. Assim, ela é responsável por estreitar as relações entre mulheres brancas e sistemas de opressão que derivam da ordem colonial, especialmente o racismo, por meio do dispositivo de poder da branquitude. Como exemplo de comportamento nocivo caracterizado pela síndrome, a antropóloga Jade Lôbo (2021) aponta a frivolidade com que foi tratado o episódio de invasão do Capitólio em Washington DC, feita por supremacistas brancos após as eleições americanas para presidente em 2020, quando uma foto de um insurgente supremacista foi recebida com indefensáveis suspiros vindos de mulheres brancas. Externados à esquerda e à direita do espectro político, esses suspiros conseguiram nivelar por baixo a máxima de Sueli Carneiro (Santana; Carneiro, 2021), que diz que entre esquerda e direita, continua sendo preta, fazendo notar que mulheres brancas também, entre esquerda e direita, continuam brancas.

Nesse caso específico, o que chama a atenção da antropóloga em relação à *Síndrome de Sinhá* é como mulheres brancas se sentiram à vontade para expor seu desejo pelo supremacista branco, ao mesmo tempo em que se utilizaram de todo tipo de artifício para silenciar as críticas vindas de mulheres negras e indígenas, além dos homens negros. Segundo Lôbo (2021), a questão central aí é a colonialidade como cerne da branquitude no contexto brasileiro, uma vez que no estabelecimento das instâncias de hierarquia colonial, “apesar do lugar de subalternidade, se comparadas ao homem branco, mulheres brancas sempre tiveram um lugar nessas instituições”. Para ela, “o poder de mulheres brancas dentro da supremacia” é muitas vezes conformado na utilização “do imaginário novecentista de inocência de brancas”, que as coloca “no lugar de vítima” e serve para criminalizar ou subalternizar pessoas negras e indígenas, em algumas situações, “apenas por falarem” (Lôbo, 2021).

---

<sup>49</sup> Berth (2019) se refere também à versão masculina, a Síndrome de Sinhô, que não interessa aqui.

Além desse exemplo, Jade Lôbo (2021) traz o caso dos Rigueira, tradicional família cristã no interior de Minas Gerais que escravizou uma mulher negra por 38 anos. Segundo notícias<sup>50</sup> de jornal, aos 8 anos de idade, uma menina negra procurava comida com sua mãe e irmãos e acabou batendo à porta da casa de Maria das Graças Milagres Rigueira, uma típica mulher branca da classe média crítica brasileira, dona da casa e professora, que se ofereceu para adotá-la. A menina nunca foi adotada, por óbvio, e também nunca voltou a estudar. Maria das Graças a colocou para trabalhar como empregada doméstica, escravizando-a até que fosse resgatada aos 46 anos de idade, em 2021. Segundo reportagem<sup>51</sup>, “durante 23 anos, ela trabalhou na casa de Maria das Graças, mãe de Dalton”, que hoje responde processo, já que “nos 15 anos seguintes, [ela] passou a servir o filho, Dalton Milagres Rigueira, sua esposa, Valdirene Lopes Rigueira, e as filhas do casal, Bianca Lopes Milagres Rigueira e Raissa Lopes Fialho Rigueira”.

No caso acima, apesar do horror da história, nos parâmetros da moralidade brasileira, a mulher branca, professora, cristã, casada, não fez nada de errado ou ruim ao colocar uma menina preta dentro de casa para fazer o trabalho doméstico. Seu erro foi não pagá-la, no máximo. Insuspeita, ela viveu anos de normalidade, como quem simplesmente aproveitara a *oportunidade* que literalmente bateu à sua porta, como tantas outras famílias brancas o fazem. Às vezes se justificando no *favor* de pagar-lhes sua educação básica, às vezes se vangloriando de *pagar tudo direitinho* ou de *prover uma casa mais confortável*, ou de tratar *como parte da família* – quando não importam parentes negras do interior. Ou seja, não escravizam no sentido literal do crime, mas exploram com a anuência de toda a sociedade à sua volta. Assim, subtraem a infância e adolescência de meninas pretas, dando educação formal em contrapartida, como se isso fosse supostamente uma troca justa, mas a qual não submetem sua própria prole.

Por isso, apesar do cinismo e da crueldade do cárcere, que são gravíssimos, o que interessa nesse episódio não é o escândalo da notícia, mas a banalidade do fato. Fica então o questionamento quanto à passividade da convivência de todos que frequentavam a casa, do filho que aceita a mulher escravizada de presente, das netas que seguem sua vida fazendo suas faculdades, das pessoas amigas da família que

---

<sup>50</sup> Notícia do Jornal El País sobre o caso: <https://4ooc.short.gy/FamíliaRigueiraEscravocrata>

<sup>51</sup> Notícia do UOL sobre o caso: <https://4ooc.short.gy/MadGio-livre>

frequentavam a casa, de todo mundo que conviveu de forma mais próxima com essa situação, enfim, todas as circunstâncias que permitiram a vida miserável dessa mulher no seio da família Rigueira. Por isso, devemos entender a atitude da matriarca da família não como um ato isolado, de uma pessoa covarde, psicologicamente transtornada, mas algo coerente, apesar dos muitos agravantes, com o papel exercido por mulheres brancas dentro da estrutura racista brasileira, cuja habilidade para movimentar as instituições a seu favor no trabalho ativo de manutenção da estrutura cisheteropatriarcal colonial é evidente.

Nesse sentido, aquela mulher negra, como tantas outras, estava ali para executar tarefas domésticas, desonerando os brancos da família para ficarem livres para cuidar de seus trabalhos, suas crias, suas vidas. Ainda que isso não signifique liberdade para as mulheres brancas, que se veem obrigadas a gerir a casa, as crianças e os idosos, a exploração da mão de obra subalternizada racialmente vira recurso imediato para melhorar suas condições, ainda que às custas de seu grupo de pertença social de gênero. É nesse sentido que esse caso não deve parecer tão distante, já que de uma forma mais ou menos explícita, essa organização ocorre reiteradas vezes no cotidiano de famílias brancas das classes médias, que, mesmo sem escravizar literalmente mulheres negras, se utilizam da estrutura que as subalterniza para seguirem galgando seu espaço no mundo. As mulheres brancas têm, portanto, um papel muito importante nesse cenário, já que são elas cúmplices e produtoras dessa exploração para benefício próprio.

Recorrendo a desculpas variadas, no fim das contas, a lógica colonial é reiterada na mesma medida em que a estrutura é utilizada para alavancar o grupo racial branco. É pelo exercício do poder em seu domínio cisheteropatriarcal colonial de excelência, o lar, onde a lógica de subalternização é justificada na necessidade de ajuda física, no construto da mulher branca da classe média branca brasileira como frágil ou dada a habilidades não laborais, que podemos perceber a supremacia branca em ação. A esse respeito, no começo e ao longo do período da pandemia, a *Gênero e Número*<sup>52</sup> trouxe uma série de reportagens sobre como as mulheres foram afetadas pelas políticas de isolamento, que obrigaram as pessoas a ficarem mais em casa, sem recurso para tal, em especial no Brasil, em que o governo adotou a

---

<sup>52</sup> A *Gênero e Número* é “uma organização de mídia orientada por dados para qualificar o debate sobre equidade de gênero e raça”

necropolítica como *modus operandi*<sup>53</sup>. Uma das reportagens<sup>54</sup> denuncia o abuso de cuidadoras por parte de empregadoras. As trabalhadoras estavam sendo sobrecarregadas com tarefas que não lhes competiam, sendo obrigadas a ir trabalhar e/ ou fazer longas horas, ficando expostas a maior risco de contato com o vírus. Em alguns episódios situação similar a cárcere privado foi relatada, quando uma empregadora impediu uma cuidadora de voltar para casa e ver sua família alegando precisar de seu serviço.

Assim, acostumadas a se ver nesse papel de *patroa*, nos moldes descritos acima com as *Karens* e as empregadoras, cujas demandas precisam ser atendidas pelas pessoas subalternizadas, a Síndrome de Sinhá mora no construto social mulher branca, ainda que modulada a depender das circunstâncias. Essa síndrome fornece às mulheres brancas uma visão das relações sociais distorcida pelo viés colonial que não se restringe a aspectos materiais, que variam a depender de seu *display* público ou privado. De todo modo, pela normalização do papel social da Sinhá, por expansão recursiva, o que se vê é a replicação da dinâmica da *patroa branca – serviços de pele negra*, não só literalmente, na forma de pessoas negras a lhes prestar toda a sorte de serviços, mas também simbolicamente. Nesse sentido, parece haver um sentimento sub-reptício que indica que mulheres brancas podem / devem ser poupadas quando há outras, inferiorizadas na lógica do dispositivo da branquitude, seja para cumprir suas ordens, seja para fazer o que, em tese, seria seu papel no cisheteropatriarcado colonial. Assim, pela lógica da episteme colonial, que molda simbolicamente as relações e coloca pessoas negras no seu suposto lugar (Carneiro, 2001, 2005, 2012), pessoas brancas em geral, e mulheres brancas em especial, podem se comportar como se de repente se tornassem “sinhas/senhores simbólicas/os”, como nos alerta Grada Kilomba (2019b, p.157).

Nesse mesmo contexto, mas extrapolando os limites do *lar*, Karlsson (2022) explica a Síndrome de Sinhá na ideia de que “o corpo da mulher negra também é objeto para mulher branca”. Para a psicóloga, isso se dá porque a mulher branca atua como “mediadora das relações entre brancos e não brancos”, o que ocorre no contexto brasileiro, segundo ela, desde as “relações de intimidade na Casa Grande”, onde “mulheres negras foram forçadas a cuidar da casa, dos filhos e da família de

<sup>53</sup> Relatório Final da CPI da Pandemia <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2021-10/cpi-da-pandemia-aprova-relatorio-final-e-pede-80-indiciamentos>

<sup>54</sup> Reportagem da Gênero e Número: <https://4ooc.short.gy/CuidadorasAbusoPandemia>



mulheres brancas”, além de serem colocadas “como damas de companhia”, forjando “relações de intimidade” que se moldaram “permeadas por um suposto ‘afeto’, que na prática muitas vezes não se confirma”, na medida em que “a mulher negra ainda hoje é tratada como força de trabalho, objeto ou adorno quando conveniente”. De forma voluntária ou não, as mulheres brancas se movimentam dentro da estrutura racista de forma ambígua, em processos de negação e sustentação da opressão, como exemplifica Karlsson (2022):

É juíza branca que submete criança vítima de estupro a mais sofrimento<sup>55</sup> ou que dá ordem de prisão para advogada negra em seu pleno exercício profissional<sup>56</sup>, é violência obstétrica contra mulheres negras praticadas por médicas brancas<sup>57</sup>, é patroa insensível a morte de um menino negro filho da empregada que ela mesma ajudou a causar<sup>58</sup>, é branca assediando mulher negra em restaurante<sup>59</sup>, metrô<sup>60</sup>... a lista é vasta. Notamos diariamente um show de horrores com requintes perversos semelhantes aos castigos e chibatadas do período colonial. As práticas sofisticaram-se, somente.

Mesmo diante da realidade, contudo, a pensadora afirma “haver uma enorme resistência em admitir privilégios, quiçá comportamentos questionáveis tais como a exploração do trabalho, assédios, violências raciais e de classe, desumanização, dentre outros”, aspectos que emergem de forma contundente nas narrativas das mulheres desta pesquisa, como demonstro nas entextualizações situadas em minhas notas reflexivas, no próximo capítulo.

Pensando nos aspectos simbólicos da Síndrome de Sinhá, observo ainda que é possível simultaneamente ter consciência dos meandros do racismo e se colocar ativamente ao seu dispor, performando processos de hierarquização racial que compõem o dispositivo de poder da branquitude, pois isso independe de intenção ou consciência racial. Lília Schwarcz, por exemplo, intelectual branca reconhecida por sua participação efetiva na luta antirracista, já assinou um manifesto contra a implementação de ações afirmativas na USP, em 2006, e, mais recentemente, escreveu uma crítica à estética afrofuturista de uma produção de Beyoncé sem conhecimento de causa, em pleno 2020. No primeiro caso, podemos afirmar que sua participação ajudou a gerar perda material para a população negra, já que ajudou

<sup>55</sup> <https://40oe.short.gy/MulherBranca-JuízaCriança>

<sup>56</sup> <https://40oe.short.gy/MulherBranca-JuízaAdv>

<sup>57</sup> <https://40oe.short.gy/MulherBranca-MédicaViolência>

<sup>58</sup> <https://40oe.short.gy/MulherBranca-Patroa>

<sup>59</sup> <https://40oe.short.gy/MulherBranca-InjRacCantora>

<sup>60</sup> <https://40oe.short.gy/MulherBranca-InjRacMetrô>

a minar a implementação de ações afirmativas, que só viria a ocorrer em 2018, doze anos após o manifesto e quinze anos após ocorrer na primeira universidade, a UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. No segundo, houve perdas simbólicas, consonantes com o epistemicídio como dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), no rebaixamento da estética negra sob uma lógica avaliativa branca, seguido pela desclassificação do conhecimento da intelectualidade negra sobre o tema, tratado como mera opinião. Coerentemente, a pesquisadora foi duramente questionada, reviu suas posturas e segue sendo essencial no combate ao racismo do país<sup>61</sup>.

Evidentemente, o motivo pelo qual reavivo esses episódios não é a mera exposição da antropóloga, que possui um legado inegável de construção da luta antirracista no Brasil por meio de sua pesquisa e sua reconhecida participação ativa junto ao movimento negro, mas o fato de que evidenciam como o dispositivo da branquitude funciona na atualização do racismo, dando contornos à Síndrome de Sinhá. Isso fica nítido na medida em que suas performances são racial e afetivamente moldadas de tal maneira que prejudicam e subalternizam o grupo racial negro, na mesma medida em que reafirmam seu lugar de superioridade branca, mostrando ainda como seu conhecimento *sobre* raça não a impede de agir *a partir* da raça. Episódios como esses são importantes para pensarmos na importância dos efeitos simbólicos e materiais das performances discursivas de raça e afeto no contexto dos ditos e não ditos do dispositivo de poder da branquitude, para compreender o que fazem, em linguagem, no processo de atualização do racismo, o que aponto nas entextualizações situadas de minhas notas reflexivas.

Antes, contudo, na próxima seção, explico o que significa olhar para performances raciais e afetivas em narrativas, como faço nesta tese.

### 3.5.

#### Performances Raciais e Afetivas em Narrativas

---

<sup>61</sup> Anos após assinar o famoso Manifesto Contra as Cotas, de 2006, na USP, a historiadora se arrependeu, alegando ter assinado tal proposição achando que era “um manifesto a favor da ideia de que só há uma raça: a humana”, meio que com pressa, sem saber do propósito de seu uso. No episódio das críticas à estética negra de Beyoncé, ela também se arrependeu de como conduziu sua crítica, mas resumiu as reações negativas da intelectualidade negra como discordância de opinião ou má interpretação, além de terceirizar a culpa da repercussão negativa não pelos efeitos da branquitude sobre sua produção de saber, sob cuja premissa seu parco conhecimento não foi impeditivo para ditar parâmetros críticos em seu artigo. De todo modo, em um segundo momento, passadas quarenta e oito horas, uma eternidade em tempos de internet, Lília reconhece essas questões, se desculpando e se responsabilizando, ainda que parcialmente, pelo ocorrido. Ações Afirmativas: <https://4ooe.short.gy/FB-LS-AçAf>, Crítica à Beyoncé: <https://4ooe.short.gy/Beyoncé-erra-LS> Repercussão: <https://4ooe.short.gy/TAB-LS> Desculpa: <https://4ooe.short.gy/Desculpa-LS>

Conforme dito na introdução, situo meu trabalho no campo da Linguística Aplicada INdisciplinar (moita Lopes et al 2006, 2013) e Crítica (Pennycook, 2001, 2004, 2008, 2021), trabalhando com uma visão performativa da linguagem que rejeita a “ideologia representacionista” e questiona “os graus de abstração, autonomia e fixidez impostos à linguagem em favor de uma perspectiva que a concebe como prática” (Moita Lopes; Fabrício, 2019, p.717). Nessa perspectiva, prevalece “a noção de ação linguística”, de modo que “a estrutura da linguagem ou sua função referencial” deixa de ser prioridade e dá lugar ao estudo de “sua atuação em contextos interacionais concretos e os efeitos de sentido neles engendrados” (Moita Lopes; Fabrício, 2019, p.717). Essas lentes ajudam a entender as conexões entre o nível macrossocial e o nível micropolítico, pois seu foco prioriza a compreensão dos efeitos do uso da linguagem e da circulação de discursos nas práticas sociais, a partir de seus contingenciamentos social, cultural e ideológico.

Nesse contexto foco nas performances raciais e afetivas brancas moldadas nas narrativas compartilhadas pelas participantes, também compreendidas em si como performances em que organizamos discursivamente nossas experiências, no nível microsocial das interações cotidiana. Assim, abordo questões relativas às performances raciais das mulheres participantes no contexto da branquitude, me apoiando em Melo (2019, 2021) e Melo, Marques e Silva Junior (2020), focando naquilo que surgiu nas trocas que serviram de base para as escolhas teóricas feitas nesta tese, além de suas performances afetivas, a partir de noções de afeto de Ahmed (2004, 2010), que me levam a uma atenção especial à avaliação no discurso e suas dimensões afetiva, ética e estética, segundo Linde (1997), Bednarek (2008), Nóbrega (2009), e Thompson e Alba-Juez (2014). Atentando para o caráter reflexivo do trabalho com narrativas, em diálogo com Catherine Riessman (2015), elas são abordadas por mim como pequenas histórias, conforme Georgakopoulou (2015), nas quais atento para aspectos relativos aos ditos e não-ditos da branquitude como dispositivo de poder, focando na atualização do racismo como efeito pervasivo nas trocas.

### **3.5.1.**

#### **Narrativas: trabalhando com pequenas histórias**

Segundo Liliana Bastos e Liana Biar (2015, p.99), ao falar de narrativas, devemos pensar “no discurso construído na ação de se contar histórias em contextos cotidianos ou institucionais, em situações ditas espontâneas ou em situação de entrevista para pesquisa social”. Entendendo que “os significados sociais não são passíveis de descoberta, e sim de construção ativa”, as pesquisadoras reforçam que o trabalho em/com narrativas nos permite pensar fenômenos sociais a partir de “um compromisso ético”, que prevê que “as interpretações válidas são aquelas que se comprometem com a desconstrução de práticas sociais injustas e com a transformação destas (a partir de uma visão aplicada de ciência)” (Bastos; Biar, 2015, p. 102), em consonância com os princípios da proximidade crítica em LA, que trazem Moita Lopes e Fabrício (2019), e da INdisciplinaridade radical, que defende Fabrício (2017).

Nesse contexto, faço reflexões crítico-afetivas das performances narrativas coconstruídas nos encontros, compreendendo-as enquanto fenômenos discursivos em que os sentidos são mobilizados performativamente, de modo a percebê-las como performance, ou um locus de reflexividade em si, o que explico em diálogo com Catherine Riessman (2015). Apesar de iniciar seu pensamento sobre reflexividade de forma desconfortavelmente linear, com base no trinômio “*pessoa que produz/ processo/ produto*” de “Myerhoff e Ruby (1982)”, Riessman (2015, p.221) prossegue para dizer o que importa: “a reflexividade expõe a natureza constitutiva da pesquisa; a inseparabilidade do observador, da observação e da interpretação”. Em consonância com as epistemologias feministas, que preconizam o viés político da escrita científica (Harding, 1993), seu caráter situado (Haraway, 1988) e necessariamente perspectivado (Collins, 1990), a autora traz a pesquisa como “um salão de espelhos”, em uma metáfora que lembra, mas se distancia do jogo de espelhos precários proposto por mim anteriormente, ao falar do *modus operandi* que guia este compartilhamento de afinidades teóricas. Seus espelhos, diferentes dos meus, são concebidos na lógica estática do salão, metaforicamente, um ambiente fechado em que estão fixados, imóveis e voltados às pessoas cujos papéis são igualmente fixos, dentro da ordem linear proposta acima, fazendo com que, a depender de seu direcionamento, eles possam “fechar o ciclo *completo* da reflexividade” (Riessman, 2015, p. 221), do que discordo que ocorra.

De toda maneira, a pesquisadora traz pontos extremamente relevantes em termos de reflexividade crítica ao afirmar que devemos “pensar sobre o

pensamento” e “aprender com erros” ou “caminhos adversos” que a pesquisa toma “ao longo do processo”, “empurrando conhecimento sobre um fenômeno em novas direções” (Riessman, 2015, p.221-222). Para ela, esse processo de “transformação epistemológica” deve guiar a tomada de notas reflexivas quando lidando com narrativas, cabendo trazer mais do que “uma autoetnografia evocativa”, pensando nos contextos que atravessam os diversos mundos envolvidos, o narrado, o da narração e o da pesquisa, sempre em “um modo político de reflexividade” (Riessman, 2015, p.228), como busco fazer adiante. Afinal, completa a pensadora, a autorreflexividade não deve ser sobre exposição pessoal, mas sobre “trabalhar a serviço de uma melhor compreensão dos fenômenos em questão” (Riessman, 2015, p.228). Desse modo, em oposição ao objetivismo, firma-se compromisso com um “questionamento reflexivo” mais rigoroso, que gera pesquisas “mais confiáveis”, e mais consonantes com “o empreendimento narrativo” (Riessman, 2015, p.234).

Nesta pesquisa, esses empreendimentos narrativos são identificados a partir de pequenas histórias, trabalhadas conforme Alexandra Georgakopoulou (2015). Mais uma vez, ao observar as nuances das narrativas contadas pelas participantes não me apoio nas pesquisadoras acima por afiliação, mas por afinidade. Isso quer dizer que me inspiro em seus apontamentos, sem me conter por eles, traçando o meu caminho a partir de encontros e desencontros com suas teorizações. Com esse objetivo, cabe entender as narrativas como performances, dando conta de como a linguagem constitui discursivamente a complexidade da relação entre pessoas, tempo, espaço, tanto no mundo narrado, quanto no mundo da narração, em meio aos processos de significação do paradoxo da agentividade contingenciada. Assim, não me apego à estrutura narrativa em si, deixando de lado a busca por narrativas labovianas ditas canônicas, ainda que atente para a avaliação, ou sua razão de ser (Labov & Waletzky, 1967, Labov, 1972)<sup>62</sup>, buscando observar aquilo que Alexandra Georgakopoulou (2015) chama de *pequenas histórias*.

<sup>62</sup> A narrativa canônica da Labov (1972, p.363) contém seis elementos: i) sumário: resume o que há na história e nos convida a ouvi-la; ii) orientação: situa as pessoas e atividades no espaço-tempo; iii) ações complicadoras: os eventos em si; iv) avaliação: a *raison d'être* ou a razão de existir das narrativas; v) resultado ou a resolução: o desdobramento das ações complicadoras; e, por fim, vi) coda, ou o fechamento. Para o linguista, em narrativas de experiência pessoal, a pessoa que narra se torna profundamente envolvida em ensaiar e até reviver eventos de seu passado. Ao fazê-lo, acaba por avaliar a experiência vivida por meio de suas habilidades verbais (Labov & Waletzky, 1967 apud Labov, 1972). Para ele, a narrativa recapitula uma experiência do nosso passado, com uma ligação de orações em cadeia, obedecendo a ordem em que os eventos ocorreram, muitas vezes conectadas com junções temporais (Labov, 1972). Por isso, um olhar restrito a essas bases não dá conta das complexidades das relações entre pessoas, tempo e espaço.

Inicialmente, as pequenas histórias eram assim chamadas pela pesquisadora como forma de se posicionar em um terreno diferente daquele que representava grande parte da preocupação do campo da Análise de Narrativas, que se atinha às ditas “grandes histórias”. Segundo Georgakopoulou (2015, p.256), essas sempre foram “analisadas extensivamente” e “agora era o momento de olhar para as histórias negligenciadas, que, de certa forma, eram literalmente pequenas também”. Entretanto, “a pesquisa de pequenas histórias foi além da inicial” e começou a sentir a necessidade de “articular em termos explícitos o que era o viés da literatura e o que havia sido subpesquisado como resultado”, gerando várias possibilidades de trabalho. Particularmente importantes para esta tese, essas pequenas histórias não devem ser pensadas em termos de “uma estrita dicotomia entre grandes e pequenas histórias”, mas como algo que “tem tudo a ver com o reconhecimento do pluralismo, heterogeneidade e coexistência produtiva de atividades narrativas, grandes e pequenas, no mesmo evento, pela mesma pessoa narradora, e assim por diante” (Georgakopoulou, 2015, p.256). Nesse contexto, elas incluem, em geral: i) “eventos de desdobramento não-lineares ou multilineares sequenciais” que não passam pela “sequência linear de eventos passados”; ii) “ênfase na construção de mundo, ou seja, contar eventos mundanos, comuns, cotidianos”, sem “rupturas” ou “complicações”; iii) “ênfase no desapego e na recontextualização da história”, sem foco na “situacionalidade em um ambiente específico”; e iv) “coconstrução de um ponto, eventos e personagens de uma história entre pessoa narradoras e a audiência, que compartilham responsabilidade”, (Georgakopoulou, 2015, p.256).

Esses pontos são cruciais para a abordagem que proponho nesta pesquisa porque as narrativas que emergiram nas conversas exploratórias que tivemos parecem ter em comum o fato de sua reportabilidade não se conectar à particularidade ou à excepcionalidade dos eventos que descrevem, mas, ao contrário, à precipitação de experiências coletivas relativas ao grupo racial branco, em especial no do imbricamento de gênero e classe das mulheres em questão. É isso que justifica, inclusive, seu agrupamento por temática e não por participante, e a escolha por excertos ilustrativos ao longo de toda a tese, conforme explicado no capítulo anterior. No caso, a narração de “eventos mundanos, comuns, cotidianos” aparece para compor aspectos discursivos do dispositivo da branquitude, apontando para performances raciais e afetivas cujos efeitos são a atualização do racismo na forma de meritocracia, objetificação de pessoas negras, em especial mulheres,

terceirização ou suposto desconforto com o processo de letramento racial crítico, entre outros, como mostro nas notas reflexivas, no próximo capítulo.

Além disso, a organização dessas histórias se dá por vezes de forma linear, mas nem sempre. Muitas vezes, elas são contadas de forma multilinear, atravessadas por outras pequenas histórias, que se somam e se moldam interacionalmente à minha curiosidade do momento, diante do processo reflexivo que se desdobra, reforçando a corresponsabilidade entre audiência e narradoras. O desapego e a recontextualização como prioridades também me parecem perceptíveis, na medida em que olhamos para a relação entre os tempo-espacos do mundo da narrativa e do momento da narração, especialmente no que diz respeito ao racismo pervasivo como efeito das performances raciais e afetivas das participantes. Afinal, as pequenas histórias que emergem em nossas trocas não me parecem exclusivas ou ancoradas em um dado tempo-espaço de vivência, somente.

Por fim, devido ao dispositivo da branquitude e o caráter pervasivo do racismo, elas se desenham muito mais na precipitação de discursos que moldam as vivências brancas marcadas por aspectos raciais que são perenes, que se deslocam pelas narrativas e pelos encontros, trazendo efeitos de atualização do racismo e de operacionalização da branquitude em suas performances raciais e afetivas, entendidas nos moldes que explico a seguir.

### **3.5.2.**

#### **Performances raciais e afetivas**

Para entendermos o que são performances raciais e afetivas, precisamos atentar para o conceito de performatividade, que tem suas raízes na teoria dos Atos de Fala, de John Austin (1962), de acordo com a qual as palavras que usamos não somente significam coisas, mas fazem coisas quando as usamos.

Do ponto de vista pragmático, os atos de fala são simultaneamente locucionários, ilocucionários e perlocucionários, pois: i) produzem linguagem verbal; ii) implicam uma intenção subliminar por meio de uma força que evoca outros entendimentos; e iii), por fim, exigem interpretação e resposta por parte do interlocutor na forma de algum tipo de ação, respectivamente. Como ilustração, é recorrentemente trazido seu clássico exemplo de um padre executando um casamento, quando essa figura efetiva uma união desse tipo por meio de um ato de fala como *eu vos declaro marido e mulher*. Essa declaração, comum na esteira da

heteronormatividade pressuposta nos ditames das igrejas católicas, por exemplo, gera, após enunciada, transformações concretas na vida das pessoas envolvidas, que mudam sua relação entre si, com outras de seu círculo social próximo e com a sociedade em que vivem. Fisicamente, inclusive, via de regra, se mudam para a mesma célula habitacional para receberem da sociedade, moderna-colonial-capitalista (Curiel, 2017), no caso, o tratamento condizente com esse novo cenário.

Com base nesse exemplo, Austin (1962) nos indica que o entendimento coletivo de um dado momento situado como circunstancialmente adequado para que um ato de fala tome efeito envolve questões de autoridade – o padre pode efetivar o ato como performativo, uma pessoa comum não. Em outras palavras, a fonte do ato de fala é relevante, para ele. É a adequação a essa condição de autoridade que faz com que acontecimentos sucessivos surjam, não só organizados pelos contextos que atravessam os encontros de uma dada situação, mas também (re)organizando contextos dali por diante.

É no questionamento da presença ou não dessa fonte que surge outro ponto importante: a introdução das ideias de citacionalidade e iterabilidade, articuladas por Derrida (1972), em torção conceitual a partir de Austin (1962). Pensados a partir do caráter sociossemiótico de assinaturas pessoais, que são sempre paradoxalmente a mesma com traços diferentes e produzem efeitos performativos, esses são conceitos cruciais na formulação do que veio a ser *performance* e *performatividade*.

Segundo o filósofo francês, “*iter* vem de *itara*”, que “em sânscrito” quer dizer “outra”, o que faz com que o processo de iterabilidade a ela atribuído deva ser lido “como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade” (Derrida, 1972, p.7). Com esse entendimento, em reflexões acerca da qualidade de “pura reprodutibilidade de um evento puro”, inscrito no “evento-assinatura” bem como na “forma-assinatura”, Derrida (1972, p.20) questiona a possibilidade ou não da asserção da “absoluta singularidade da assinatura como evento”, devido à sua relação com sua fonte, simultaneamente presente e ausente. Esse paradoxo é relevante para entendermos a simultaneidade da relação entre as qualidades performativas da repetição (citação) e da diferença (iterabilidade), que rege a performatividade discursiva dos acontecimentos identitários, para usar a referência de Butler (2014).

É importante a constatação de que assinaturas podem ser compreendidas na esfera dos “efeitos” produzidos nos eventos ditos acima, ainda que “a condição de



possibilidade desses efeitos”, paradoxalmente, seja “simultaneamente, mais uma vez, a condição de sua impossibilidade, da impossibilidade de sua rigorosa pureza” (Derrida, 1972, p.20). Nessa lógica, acerca dos efeitos, conclui, portanto, que “uma assinatura deve ter uma forma repetível, iterável, imitável” para ser efetiva, sendo “capaz de se destacar do presente e da intenção singular de sua produção”, o que é garantido pela “sua mesmidade”. É essa sua capacidade de ser outra na mesma o que “corrompe sua identidade e sua singularidade” e divide sua marca em uma relação diferencial com aquilo que está ausente, sua fonte (Derrida, 1972, p.20). Esse processo redonda que:

a iterabilidade de um elemento divide a priori sua própria identidade, mesmo sem levar em conta o fato de que tal identidade só pode se deter ou se delimitar por meio de relações diferenciais com outros elementos e que, portanto, carrega a marca dessa diferença (Derrida, 1972, p.53).

E, complementarmente:

é porque essa capacidade *iter* é diferencial, tanto dentro de cada ‘elemento’ individual quanto entre os ‘elementos’, porque divide cada elemento enquanto o constitui, porque o marca com uma ruptura articulatória, que o restante, embora indispensável, nunca é o de uma presença plena ou completa: é uma estrutura diferencial que escapa à lógica da presença ou da oposição (simples ou dialética) de presença e ausência, da qual depende a ideia de permanência. (Derrida, 1972, p.53).

Desse modo, dentro da questão semiótica da repetição e da alteração, que contém aquilo que está ausente nas relações diferenciais, a iterabilidade corresponde à capacidade de um signo seguir o mesmo de forma diferente, ou ser outro em “sua mesmidade” (Derrida, 1972, p.20), e a citacionalidade corresponde à particularidade do signo de produzir significados apesar e por causa do seu deslocamento, sua citação. Para Joana Plaza Pinto (2013), é daí que os atos de fala retiram sua força, uma vez que tais propriedades não seriam nem eventuais, nem acidentais.

Nessa linha de pensamento, após alicerçada a base conceitual que une Austin (1962) a Derrida (1972), Butler (1990) desenvolve sua teoria do gênero como “performativo”, entendendo o gênero como “atos repetidos que são, por isso mesmo, alterações sem origem, citações ou paródias” (Pinto, 2013, p.37). Isso leva ao entendimento do “ato performativo como propriedade da constituição do gênero e, mais tarde, do corpo e das normas em geral”, a partir da compreensão de “sua repetição como forma de alteração, sua citação como deslocamentos de contextos

nunca originais, a constituição do corpo como sua própria citação” (Pinto, 2013, p.37). Pois, cabe frisar, é nessa mesma lógica, que outros marcadores sociais de diferença e os afetos também podem ser lidos como performativos, quando suas expressões são lidas como performances discursivas, caso dos trabalhos feitos no contexto da performatividade de raça (Rocha; Melo, 2015, Melo, 2019, 2021, Silva Junior; Melo; Marques, 2020).

Em suma, para Judith Butler, um ato de fala é um ato justamente porque ele é também um acontecimento (Butler, 2014). Para a autora, devemos ainda entender “performance como um tipo de ação ou prática que não precisa de um palco proscênio<sup>63</sup>” pois “as performances podem e acontecem nas ruas, nos shoppings, na vida comum e, podemos dizer, mesmo em cada instância possível de movimento e quietude” (Butler, 2014). Assim, acredita ser preciso abordar “duas dimensões em qualquer consideração sobre performatividade: se a linguagem age sobre nós antes que nós ajamos e em cada instante em que agimos”, então devemos pensar na performatividade como atrelada a uma “designação”, que pode ser entendida como “todas as formas das quais fomos chamados por algum nome” antes que tivéssemos qualquer noção sobre como as normas “agem sobre nós e nos moldam e produzem um sem número de dilemas contínuos para nós” (Butler, 2014). Ou seja, pensar em performatividade significa pensar nos “processos que têm sido performados” junto com “as condições e possibilidades de performance”, sem que seja possível “entender sua operação sem ambas as dimensões” (Butler, 2014). Em outras palavras, não existe performance que se dê à revelia das estruturas mais rígidas que compõem os contingenciamentos, mas também não existe estrutura que não se

---

<sup>63</sup> Um ponto importante a respeito do qual Butler discorre, se afastando de outros teóricos que abordam a questão da performance, tem relação com a negação da ideia de atuação teatral, que opõe um ato derivado de um ator e o ato performativo exatamente porque, para ela, um ator tem consciência de sua ação enquanto que nós não temos essa consciência quanto ao nosso gênero – criamos coerência performativamente dentro de uma matriz de inteligibilidade, mas consciência propriamente não temos. Nesse ponto, a autora opta por se posicionar de maneira diametralmente oposta ao Goffman de 1959, por exemplo, e sua metáfora do teatro e do jogo. No entanto, me parece oportuno apontar que o próprio Goffman se distancia dessa alusão ao teatro e aos atores para deixar evidente em seus textos de 1977 e de 1979 que sua visão é tudo menos essencialista. Em sua defesa, em 1977 o autor afirma categoricamente que sexo e gênero são a mesma coisa, ambos construídos, não havendo distinção entre um e outro, mesmo que isso nem sempre fique suficientemente claro em seus estudos, vide o uso sistemático de categorias de pessoas em 1963, 1977, 1979. Trato com mais profundidade sobre esse assunto, abordando as suturas e afastamentos entre Butler e Goffman em artigo intitulado “Contribuições de Goffman para os estudos de gênero: reflexões acerca de aproximações e afastamentos com o pensamento de Judith Butler” (Borges, 2021a), publicado na revista Veredas, vol. 25 n.1.

constitua em e por meio de performances. É a articulação sociossemiótica da retroalimentação micro-macro que constitui a realidade social dos corpos.

Sob a ótica Butleriana, portanto, é na negociação entre os sujeitos e as normas, que exercemos nossa agência, sempre em relação às estruturas mais rígidas das normatizações de cunho social, cultural e ideológico. Aqui, opto pela expressão *agentividade contingenciada* para falar da capacidade de agência do sujeito social, por entender que esse é um processo paradoxal em que o exercício da agência não é pleno, mas potencial, na possibilidade de agir em relação às normas, sem passar ao largo delas. Na visão performativa, as normas são depravadas pela instanciação da subversão, intencional, na mesma medida em que seguem (re)produzidas e se (re)produzindo em seu interior, à revelia, em um processo que indica que “somos ambos: culturalmente limitados e, até certo ponto, livres” (Butler, 2021a). Nesse conflituoso paradoxo, o gênero, sob a reflexão da filósofa, é atrelado à uma visão das identidades em si como performativas (Pinto, 2007, 2013, Muniz, 2009, 2022, Melo, 2019, 2021).

Nessa linha de pensamento, levando em consideração os conceitos de performance e performatividade acima, conformados a partir da noção de que identidades são culturalmente inteligíveis ou não (Butler, 1990, 1993, 2004), podemos buscar entender como a raça se atualiza em meio à dinâmica da agentividade contingenciada que rege a conformação da realidade social. Nesse caso, pensando em termos da operacionalização da branquitude como dispositivo de poder que articula o racismo, cabe pensar como são validadas certas vidas e não outras em linguagem.

Diversos trabalhos sobre performatividade racial se voltam para a deslegitimação de vidas negras, como em Melo (2019), em que a pesquisadora analisa anúncios de tráfico de escravos em um jornal impresso do século XIX e em um site de compra e vendas do século XXI. Neles, a autora aponta para “narrativas que tentam desempoderar os corpos negros” (Melo, 2019, p.28), ao observar “entextualizações do discurso” onde estão presentes “ordens indexicais profundamente relacionadas com a vida de pessoas negras”. Nominalmente, os apontamentos indicam “desumanização, objetificação, abjeção, inferioridade, desvalorização e precarização” (Melo, 2019, p.1). Por outro lado, é possível recorrer à ideia de performance racial para pensar branquitude, como sugerem Melo, Silva

Júnior e Marques (2020, p.423), afirmando que pensar em performatividade racial, nesse caso, deve passar pela contestação de:

discursos sobre raça que visam a desqualificar e inferiorizar negras/os como pessoas; apagar as pessoas indígenas e suas etnias, além de contestar os discursos hegemônicos e privilegiados da branquitude e analisá-la como invenção performativa naturalizada, sedimentada, estruturada pela história, pelo social e na/pela linguagem.

Desse modo, prosseguem, afirmando que:

pensar raça pelo viés queer, partindo da perspectiva Butleriana de queer, é contestar qualquer ação racial que traga sofrimento humano. Assim, é possível contestar também os privilégios brancos e sua essência. Colocar em xeque discursos, valores, ideologia propagados há séculos pela mídia, pelo governo e outras instituições que silenciam a branquitude e colocam em cena as outras raças, fazendo com que outros discursos e outras narrativas possam circular sobre as vidas deslegitimadas desumanizadas e os efeitos de tais atos de fala na história, no social, nas práticas sociais.

Em seu texto, o trio propõe ainda uma “desidentificação” que dialoga diretamente com a matriz opressora, desestabilizando aquilo que é lido como naturalmente dado, em um processo que inclui “desidentificar a branquitude de não ser também raça e uma invenção, discutir seus privilégios e a sua construção” a fim de compreendermos a fundo a performatividade racial brasileira e sua positivação do ser branco (Melo; Silva Junior; Marques, 2020, p. 424), como busco fazer aqui.

Ainda nesse contexto racial, vale reforçar que compreender a raça como construto social não significa prescindir do corpo. Apesar de um corpo-substância, pré-semiótico, ser uma impossibilidade, pois ele só existe em sentido lato a partir dos significados performativos que o atravessam, o corpo não é mero palco para uma projeção, mas, sim, a materialidade física e simbólica do tempo-espço das performances que o dão contorno sociossemiótico. Isso é o mesmo que dizer que os corpos são importantes, são matéria, mas não devem ser entendidos como aquilo que tem uma essência (Butler, 1993, 2004, 2014, 2021e). Nessa lógica, não cabe a compreensão de performatividade racial “como a possibilidade de mudarmos a cor de nossa pele e/ou agirmos como pessoas de outra raça”, tampouco pensar na raça “como um marcador corpóreo fixo, tendo como efeito a encenação de uma única performance racial possível”, como nos alerta Melo (2021, s/p.) sobre alguns equívocos de leitura a esse respeito. Afinal, vale lembrar, raça, enquanto construto social, é “uma invenção eurocêntrica que partiu das pessoas brancas para denominar

as pessoas não-brancas” e que, como qualquer construto social, “ganha sua existência pelo processo de iterabilidade e de citacionalidade” (Melo, 2021, s/p.) explicados acima. Em suma, para a intelectual:

conceber performatividade de raça significa dizer que raça é ato de fala performativo regulado pelas estruturas raciais hegemônicas que circulam em determinada situação e também pelos discursos que constroem e sustentam as questões raciais. Tudo isso perpassado pela cultura, o social e a história, lembrando que cada país vivencia tais aspectos de forma distinta do outro (Melo, 2021, s/p.)

Por isso, para ela, trabalhar com a performatividade racial no Brasil significa “considerar, primeiro, que a sociedade brasileira estrutura sua formação social, política, econômica e jurídica na escravidão (Souza, 2015)”, levando em consideração que desde aquela época “os discursos que circulavam e ancoravam essa performatividade, de um lado, desumanizavam, objetificavam, hipersexualizavam, castravam, subestimavam”. Isso se dava não só em relação aos sujeitos negros, mas também “seus costumes, suas religiões e suas línguas”, na medida em que demarcavam “seus espaços e suas funções”, constituindo então “a raça branca como aquela a ser desejada e seguida” (Melo, 2021, s/p.)

Nessa esteira, ainda pensando na linguagem como ação, Glenda Melo (2021, s/n.) nos lembra que devemos considerar que seu processo de (re)produção abre brechas que permitem “transgressão, a reinvenção, o novo”. Desse modo, ao pensar em performatividade racial para seu grupo de pertença racial, de pessoas negras, a estudiosa sugere atenção à possibilidade de encenação de “variadas possibilidades raciais, construídas nas repetições que falham de atos de fala performativos raciais” (Melo, 2021, s/n.). Acredito que isso também seja possível para pessoas brancas, evidentemente não no mesmo sentido que traz Melo (2021), mas por um outro viés, pois de outra ordem, e definitivamente sem prescindir de mudanças estruturais que abalem a ordem capitalista-colonial-moderna, como venho dizendo<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Marcando de forma contundente que não é possível prescindir de incidência institucional e estrutural que vise mudança social do sistema capitalista-colonial-moderno que organiza o mundo em que vivemos, a meu ver, em paralelo, processos variados de letramento racial crítico de pessoas brancas podem contribuir para mobilizar afetos em performances menos complacentes, por meio do fomento daquilo que venho chamando de sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021). Mesmo sabendo o quão altas são as expectativas que sugerem conjugar *branco* com *humano* em qualquer tempo-espaço dentro da lógica racista ocidental, acredito ser possível imprimir mudanças que ajudem o grupo racial branco a se metamorfosear de Drácula, como diria Lourenço Cardoso (2017, 2020), que não se enxerga, mas vê nos outros suas presas, em ser humano. Nesse sentido, sem dúvida, comungo da ideia defendida por Costa (2014, p.137) de que “desmantelar o racismo contra negros é tarefa de todos” e, mais ainda, que “confrontar o racismo requer trabalho sociopolítico e psíquico”. Do contrário, não estaria sequer escrevendo estas linhas.

Ainda pensando em performance racial, agora no campo da educação, Chadderton (2018, p.5) argumenta que, nesse sentido, raça “é um performativo dinâmico e complexo, bem como uma norma hegemônica”. Assim, mesmo que não consiga dar conta de todos os aspectos sociais, a ideia de performance quando elaborada em termos de “subjettivação, normas hegemônicas e performatividade”, podem ser interessantes para pensar raça, por “oferecer uma visão útil sobre o funcionamento da opressão racial e do privilégio, e sobre as possibilidades de resistência e transformação social” (Chadderton, 2018, p.5), com o que concordo plenamente. A pesquisadora nos lembra, contudo, que há críticas contundentes à ideia de desestabilização do “status ontológico da raça e a noção de especificidade racial” (Chadderton, 2018, p.5) porque esses são elementos cruciais de organização e coerência para grupos étnicos minorizados. Nesse contexto, esse movimento “pode ser visto como ingênuo ou excessivamente liberal” pelas pessoas de luta, principalmente quando adotado por intelectuais do grupo racial branco, porque a eliminação da ideia de raça é desmobilizadora. Por isso, me apoio em Lia Schucman (2020b) ao reforçar que um dos objetivos dos estudos críticos da branquitude deve ser “recolocar no branco aquilo que ele inventou, ou seja, a raça”, ao invés de eliminar tal construto, pois branquitude “diz respeito à hegemonia branca” como esse “lugar de conforto em que se olha o outro com uma lente com que não olha a si mesmo e essa lente é a da raça”.

Nessa linha, reitero o que está no núcleo da noção de performance, em relação aos estudos que focam em performatividade, que é a inseparabilidade entre discurso e ação, por vezes obliterada pelo senso comum, que pressupõe equivocadamente sua separação (Rocha; Melo, 2015). Indissociáveis, discurso e ação não são *meios* de conectar pessoas, afetos e pensamentos, mas são a medida da nossa existência *racionalmente* (in)conformada no/com mundo. Por isso, pensando sobre a performance racial branca, cabe uma observação sobre a diferença em se analisar as performances de corpos que desafiam a norma e corpos que reiteram a norma racial, portanto, a supremacia branca, espelhada na miríade de privilégios e poderes da branquitude como dispositivo de poder do racismo. Essa inversão de foco, para mim, não negativa a empreitada investigativa. Muito pelo contrário. O comportamento performativo da ordem hegemônica segue a mesma lógica citacional e iterativa que a resistência, apesar de que os efeitos são via de regra a reiteração e não a subversão da norma. E esse é o ponto. O efeito. Importa, portanto,

o trabalho crítico de quem observa dado fenômeno, para focar em investigar como se dão os efeitos de perpetuação, no caso da observância de construtos hegemônicos.

Estendendo a noção de performance para pensar questões de afeto, conjugada com uma visão performativa das emoções, a política cultural das emoções (Ahmed, 2004) nos ajuda a pensar como nos movemos afetivamente no/com o mundo em linguagem. Levando em consideração a desconstrução da dicotomia cognição/emoção, a partir da compreensão de que qualquer tentativa de hierarquizar ou separar os processos cognitivos dos emocionais é filosoficamente equivocada, do ponto de vista social (Rosaldo, 1984, Lutz; White, 1986, Abu-Lughod; Lutz, 1990), trago aqui como é abordado a questão afetiva nesta pesquisa.

Um desdobramento da visão social da política das emoções (Lutz, 1988; Lutz; Abu-Lughod, 1990), a visão performativa foca em sua qualidade infixável, que não concede que ela more nem no sujeito, sendo projetada no mundo pela psique, nem no mundo, como se pertencente àquilo que a causa, sendo lida em conexão com a fonte que a gera (Ahmed, 2004, 2014). Adotando essa visão, refere-se à emoção como aquilo que se move, conformando fronteiras, moldando concomitantemente sujeitos *com emoção* e objetos *de emoção*, somente em contato, negando a possibilidade de um sujeito que possui dada emoção ou um objeto que a produz (Ahmed, 2004). Performativamente, as emoções acabam, por efeito, conformando pessoas, coisas e situações como emotivas, emocionadas ou emocionantes. Nesse processo, essas pessoas, coisas e situações passam a ser lidas como objetos para os quais certas emoções são direcionadas, e não outras, como por exemplo, o ódio, o medo, o nojo, amplamente pesquisados por Sara Ahmed (2004).

Em suma, segundo a estudiosa, seu interesse nessas três emoções veio do fato de que “fazem do ‘outro’ a causa do sentimento”, fazendo sentido observar “como as emoções funcionam para realmente registrar a verdade de um julgamento” (Ahmed, 2014, p.101), de modo que fazemos conexões diretas entre o que sentimos, a ideia de que o outro possui aquele atributo e, então isso se atrela a dada pessoa ou circunstância. Como exemplo, ela usa o nojo para mostrar como ele “se torna a qualidade de uma coisa”, e ela “se torna compartilhada como um acordo social”, de modo que a conexão “eu estou enojado, você é/está nojento, isso é nojento” significa “que ‘eles’ são a coisa nojenta”. Isso é muito relevante nesta tese, não porque estou traçando trajetórias de emoções em performances afetivas, como faz

a pesquisadora (Ahmed, 2004, 2010, Ahmed, 2014), mas porque me interessa como o julgamento pode ser atrelado a dada afetação emotiva, em performances que conjugam raça e afeto que se movem dentro e através da lógica da branquitude.

Para Sara Ahmed (2004, p.9), as “emoções não devem ser vistas como estados psicológicos, mas como práticas sociais e culturais”, o que ela trabalha no “modelo de socialidade da emoção” que segue a lógica acima. Fazendo um contraponto com a literatura da política das emoções<sup>65</sup>, ela traz a problemática de que tanto na visão psicologizante quanto na social, as emoções continuam tratadas como substância – algo que se tem, dentro ou fora de si. A diferença é que na segunda a emoção é vista como algo que você apreende ou internaliza, configurando uma abordagem que ela descreve como “de fora para dentro”, que fala de emoções que “moram lá”, “do lado de fora” e das quais podemos nos apropriar (Ahmed, 2004, p.10), e na primeira, em uma abordagem “de dentro pra fora”, essencialista, entende-se a emoção como algo que temos “aqui”, “do lado de dentro”, algo que você revela ou não (Ahmed, 2004, p.9). Contudo, ambas trabalham dentro do mesmo sistema de apreensão de significado em que a emoção mora em algum lugar, seja no sujeito ou no objeto.

O incômodo de Sara Ahmed (2004), o qual compartilho, vem do fato de as duas visões implicarem em excluir a possibilidade de coconstrução em encontro e, assim, as performances afetivas que se dão somente no e a partir do contato. Para ela, como as emoções não são nunca uma coisa em si e tampouco moram no objeto a que se refere ou na pessoa, elas devem ser tratadas como constitutivas de si e dos objetos a partir das fronteiras delineadas afetivamente, no encontro. Em outras palavras, nem as emoções, nem os objetos em referência aos quais nos emocionamos existem desarticuladamente (sem o contato).

Cabe frisar que, para a estudiosa, optar por usar o termo emoção ou afeto é isso mesmo: uma questão de escolha, desde que se compreenda que estamos falando da mesma coisa. Em uma leitura social, há zero diferença de um para o outro. Assim, da mesma forma que Ahmed prefere falar em emoções, por conter a ideia de movimento e uma relação mais próxima de uso cotidiano, como explica em sua entrevista (Ahmed, 2014), opto por afeto, para dar ênfase à experiência interacional,

---

<sup>65</sup> Sara Ahmed (2004, p.9) cita ainda nominalmente Lutz and Abu-Lughod (1990), White (1993), Kemper (1978), Katz (1999), Williams (2001) e Collins (1990), além de Hochschild (1979) e Rosaldo (1984).



já que, para mim, a palavra traz consigo a ideia de afetação, que pressupõe o ato de afetar e afetar-se em meio à mobilização de sentidos, sentidos e sentimentos.

Em termos de linguagem, complemento meu olhar com as lentes da avaliação no discurso (Linde, 1997, Bednarek, 2008, Nóbrega, 2009, Thompson; Alba-Juez, 2014), que prezam pela observância de sua conotação atitudinal. Traços avaliativos podem ser definidos como aquilo que segue “permeando todos os níveis linguísticos e envolvendo a expressão da atitude ou postura da pessoa falante ou escritora em relação às entidades ou proposições de que fala” (Thompson; Alba-Juez, 2014, p.12). Isso “implica um trabalho relacional incluindo a resposta (possível e prototipicamente esperada e subsequente) da pessoa ouvinte/ leitora ou audiência (potencial)”, que “está geralmente ligado ao conjunto de valores pessoais, de grupo ou culturais” das pessoas interactantes (Thompson; Alba-Juez, 2014, p.13). Ao observar a carga avaliativa de performances afetivas, portanto, me interessa a mobilização de sentidos que conectam as ordens do afeto, da ética e da estética.

Entendendo que é o afeto que se faz organizador de todas as instâncias avaliativas, conforme aponta Adriana Nóbrega (2009), foco na carga avaliativa das performances compartilhadas pelas participantes para melhor entender seus efeitos, atenta às expressões linguísticas e paralinguísticas que conjugam a mobilização de sentidos que se articulam às impressões (Ahmed, 2004), especialmente em relação ao juízo de valor moral que fazem, no que tange às suas articulações das ordens acima. Isso significa que volto minha atenção à dimensão que nos permite observar “comentários morais”, que vêm carregados de “julgamento normativo”, que precipitam noções de adequação de comportamentos às normas, como traz Charlotte Linde (1997, p.153). Para a pesquisadora, avaliação é “vista como uma parte importante da dimensão moral da linguagem, fornecendo indicações sobre a ordem social”, em que podemos perceber o “valor social de uma pessoa, coisa, evento ou relacionamento” (Linde, 1997, p.152).

É com isso em mente que busco observar como se dá a mobilização afetiva nas performances narrativas das mulheres participantes, atenta à carga avaliativa que imprimem quando registram suas verdades de certos julgamentos, como diz Sara Ahmed (Ahmed, 2014), em relação às performances raciais brancas moldadas nos encontros que geraram as notas reflexivas que compartilho a seguir.

#### 4. Notas Reflexivas

Para refletir acerca da atualização do racismo pelo dispositivo da branquitude nas performances discursivas das participantes, optei por trazer narrativas que emergiram nos encontros de pesquisa separadas em pequenas histórias diversas, que não devem ser vistas com âncoras que nos atrelam à realidade dos fatos, mas como performances. Nesse sentido, cabe observar como os significados e os afetos que dizem respeito à questão racial branca são mobilizados, conformando ideias e ações cujos efeitos podem ser interpretados a partir dos ditos e não ditos do racismo à brasileira. Desse modo, trago um olhar atento ao que fazem as participantes em linguagem quando performam raça e afeto dentro da lógica da branquitude como dispositivo de poder atrelado indissociavelmente do racismo, conforme dito antes.

Ao trabalhar com as narrativas que emergiram no processo de pesquisa como pequenas histórias, nos moldes propostos por Alexandra Georgakopoulou (2015), entendo-as como histórias portáteis, desancoradas de sua situacionalidade, que influencia sua construção devido à força constitutiva da corresponsabilidade entre mim e as narradoras, mas que não condiciona sua reportabilidade. Ao contrário. São reportáveis essas histórias justamente porque conversam de forma ampla com a branquitude e o racismo, podendo ser (re)(des)(con)(en)textualizadas (Blommaert, 2005), deslocadas, movidas, de modo que as performances raciais e afetivas brancas nelas moldadas se tornem foco de reflexão.

Isso não significa dispensar o fato de que somos mulheres brancas reunidas por conta do contexto acadêmico, mas que as narrativas são observadas em termos das performances raciais e afetivas que as moldam. Desse modo, importa que somos mulheres brancas coconstruindo essas histórias e não outros sujeitos, como ficará nítido pelas questões levantadas, mas não do ponto de vista individual de cada uma, mas como um coletivo cujos atravessamentos moldam as narrativas e, por óbvio, as performances. Por isso, opto por mesclar as narrativas, para evitar que elas remetam mais às idiossincrasias das mulheres em si do que aos efeitos de atualização do racismo, que procuro apontar. Isso significa que foco na brancura, na branquitude que as conforma e na herança histórica que aparece em suas vidas contemporâneas na forma de mérito, silêncio e racismo (Bento, 2002, 2022a, 2022b), observando a materialização do privilégio branco dessas mulheres como representantes de seu

grupo de pertença racial, “entre o encardido, o branco e o branquíssimo” (Schucman, 2012, 2014, 2020), sem me apegar às suas construções de *self* como efeitos performativos da interação.

Desta forma, nesta primeira subseção, em histórias que se sobrepõem e se entrecruzam, vemos precipitar discursos sobre o que significa *ser branca* no Brasil, em meio ao mito da democracia racial, à miscigenação e ao ideal do branqueamento. Na segunda, o foco será nas performances que surgiram no contexto do exercício de revisitação às trajetórias de vida das participantes, quando atentamos à localização de momentos que elas interpretaram (ou não) como instâncias em que esse *ser branca* teve alguma influência material ou simbólica.

Começo, a seguir, pelas pequenas histórias sobre ser branca no Brasil, como dito anteriormente ao explicar o *modus operandi* desta tese.

#### 4.1.

#### **Sendo Branca no Brasil: pequenas histórias de brancura e branquitude**

Parece ser ponto pacífico entre as narrativas desta pesquisa que o letramento racial brasileiro é dado pelo racismo, o que inclui noções de supremacia branca e a habilidade de autodesracialização da pessoa branca. Assim, se saber *branca*, no Brasil, não é algo que vem *de berço*, ao contrário dos benefícios da branquitude e dos pressupostos da brancura. Nessa linha, as narrativas que segurem emergiram em torno de reflexões sobre brancura e branquitude, em relação a processos de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022) e ao privilégio branco (Schucman, 2012), que indicam que a ascendência e os traços fenotípicos, somente, não dão conta de informar a raça, em especial ao grupo racial branco, paradoxalmente feito transparente por si em sua hipervisibilização universal. Desse modo, neste primeiro compilado de histórias, olhamos para a relação estabelecida pelas mulheres desta pesquisa com a brancura e a branquitude, em meio aos ditos e não ditos racistas desse dispositivo de poder.

Em suma, lembrando, as dez pequenas histórias que compõem a próxima subseção e os temas que emergiram nas conversas são: i) a brancura e a branquitude construídas em contrapartida à estética negra e ao apagamento da cultura negra, em um movimento que indica como a raça está no outro (PH1, PH2, PH3); ii) a fluidez racial e os subterfúgios para a desracialização, com questões relativas à condições

socioeconômicas, geográficas e de gênero (PH4, PH5); iii) processos de letramento racial crítico e suas contradições, fruto e causa do racismo (PH6, PH7); iv) privilégio branco e racismo institucional (PH8, PH9, PH10).

Nesse cenário, com uma pequena história (Georgakopoulou, 2015) sobre apagamento racial, referida por PH1, padrão que seguirá nas subsequentes, começamos nosso processo de reflexão crítico-afetiva, abaixo.

#### 4.1.1.

#### Fenótipo, estética e apagamento: a raça está no outro

Ao trazerem questões relativas a pessoas negras para a asserção do orgulho familiar e da estética branca, as performances raciais e afetivas desta subseção constroem a brancura e a branquitude a partir do racismo, que se firma ao alocar raça no outro, em apontamentos da estética negra e do apagamento de sua cultura, como nítido no primeiro excerto, abaixo.

#### • Eva PH1 – “mas e a vovó, alguém tem uma fotografia dela?”

Nesta primeira pequena história, Eva PH1, que aparece no excerto abaixo, seguimos pelos caminhos do privilégio branco e do racismo em família, começando pela certeza da validação da brancura como algo positivo, que deve ser celebrado com orgulho, com o devido ocultamento de pessoas negras e indígenas que compõem a árvore genealógica da narradora.

Eva PH1	“mas e a vovó, alguém tem uma fotografia dela?”
01 Eva 02 03 04 05 06	Isso, assim, agora, quando você me faz essa pergunta eu fico pensando, eh, outra coisa assim, se você tá no caminho na ideia de::, porque eu sempre respondi isso naturalmente, sem atribuir a essa identificação nenhuma ideia de privilégio, entende? Era simplesmente uma coisa <u>mecânica</u> , assim, mas enfim...
07 <b>Thais</b> 08	<b>você acha que tá atrelado a cor da pele mesmo? Ou a sua ascendência? Ou?</b>
09 Eva 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19	sim, sim, sim, eu me identificava pela cor da pele mesmo, assim, eu colocava isso-achava-depois então que começou a questão das <u>cotas</u> , aí eu colocava <u>mais</u> ainda certo de que tinha que ser branco, mesmo, entende, eu não poderia me colocar como <u>parda</u> , né, porque eu acho que depois dessa ideia das cotas isso ficou mais evidente pra mim, né, de que esse reconhecimento implicava em <u>direitos</u> e:: então eu, mais ainda não pestanejava em me reconhecer como branca a partir da <u>pele</u> , né, mas assim, sem pensar nessa ideia de privilégio quando eu fazia isso, tá certo?

20 **Thais** era meio que automático mesmo, né? não sou preta, não  
 21 sou parda, sou branca, você tem família de ascendência  
 22 branca? vocês falam sobre isso em casa ou nem?

23 **Eva** não, a minha família::, eu tenho uma avó paterna negra,  
 24 porém, eh, sempre foi uma coisa assim, que na família-  
 25 eu não conheci meus avós, que naquele tempo os avós não  
 26 viviam tanto como hoje, né, então eu não conheci nenhum  
 27 dos-só o avô materno, então assim eu tinha avó paterna  
 28 negra, que eu sabia que era negra porque as pessoas  
 29 falavam, né, e porque alguns traços da negritude, em  
 30 alguns-principalmente em uma irmã que eu tenho, e-e-e  
 31 no cabelo um pouco (mexe no cabelo) mas essa questão  
 32 nunca foi uma questão para que eu me identificasse como-  
 33 diferente do que branca, até porque é uma mistura  
 34 familiar, >assim, por um lado< esse lado do meu pai,  
 35 essa parte da mãe do meu pai, negra, mas do lado da  
 36 minha mãe a ascendência é toda europeia, entende? então  
 37 assim maior parte dos meus irmãos têm olhos claros,  
 38 azuis, então isso:: foi meio que::, é uma questão que  
 39 nunca se colocou, essa questão do lado negro da família,  
 40 porém, é interessante que depois que eu comecei essa  
 41 educação antirracista, eu comecei a observar isso na  
 42 minha família, como é que isso funcionava, então é meio  
 43 que um apagamento mesmo da minha avó, entende, tanto  
 44 que agora no natal, foi interessante que à mesa a gente  
 45 conversando e meu irmão falando que tá em contato com  
 46 essa parte europeia da família, que não sei o quê, não  
 47 sei o quê lá, falando assim, com um certo orgulho disso,  
 48 e aí >eu fiz aquela pergunta< desconcertante: "mas e a  
 49 vovó, alguém tem uma fotografia dela?" e aí eu percebi  
 50 que era uma coisa que não era assim, o-o-o-fazia parte  
 51 do cardápio, entende, assim, essa pergunta, então eu  
 52 vejo que dentro da própria família existe um desconforto  
 53 sim, é uma família de um estado, onde eu acho que o  
 54 racismo é algo muito preponderante, acho que até pela  
 55 tradição escravocrata nessa região, né, assim, muito  
 56 forte, então me lembro que, assim, desde pequena essa  
 57 ideia de que havia uma diferença no modo, sabe, acho  
 58 que tava presente na família sim.

A raça, acima, aparece construída no fenótipo da brancura relacionalmente com traços negros, naquilo que tange aos cabelos, olhos e outras marcas. Também a partir de relações de ascendência, registradas no apagamento racial de um lado da família e no orgulho pela herança dos traços fenotípicos atrelados a uma hereditariedade europeia supostamente louvável, a narradora nos conta como sempre foi evidente para si sua brancura, embora encontrasse dificuldade de se entender privilegiada por ser branca até pouco tempo. Em sua narrativa, a participante nos conta que sempre se disse branca, naturalmente, sem atribuir a essa identificação nenhuma ideia de privilégio (linhas 3-4). Em outras palavras, sua noção de ser branca estava atrelada à sua brancura e, assim, ela se identificava pela cor da pele mesmo, algo que ela reforça com uma pequena

história sobre o período em que começou a questão das cotas e como a partir daí ela se sentiu menos apta ainda a se colocar como parda, pois havia entendido que esse reconhecimento implicava em direitos (linhas 9-16). Essa curtíssima narrativa nos situa no tempo-espço de uma existência atravessada por alinhamentos com as políticas públicas antirracistas e pela equidade de direitos. Essa performance racial branca forjada no molde de pessoa consciente de questões sociais se junta a tantas outras que apareceram nos encontros com as participantes, que apontam para o verniz de criticidade a que me refiro anteriormente, sem que isso implique em efeitos de enfrentamento ao racismo. Ao contrário, a questão racial parece esvaziada em sua compreensão naturalizada como simplesmente uma coisa mecânica (linha 6).

Continuando sua história, a participante nos conecta a processos de significação da brancura brasileira, articulada ao silenciamento da parte negra da família construindo brancura e branquitude em relação à raça negra, marcando sua ascendência como determinante em sua leitura de si como branca. Como percebemos, a brancura aqui é constituída no não-dito do racismo, no silêncio sobre sua avó, que coordenado com a exaltação da ancestralidade europeia, o que é tratado como a norma, o *default* não marcado, já que a raça está no outro, e até por isso apagado. Especificando o país europeu com o qual sua família se associa ao mesmo tempo em que compartilha o silenciamento do lado africano da família, hábito recorrente em famílias brancas brasileiras, a narradora conta nos leva para seu natal em família, mais uma vez se construindo sob a luz da consciência social, dessa vez da educação antirracista (linha 41). Assim, ela nos conta com um ar curioso um momento de orgulho de seu irmão com o lado de sua árvore genealógica que vem da Europa, em que ela o ouve falando que tá em contato com essa parte europeia da família (linha 46), ao que ela opta por reagir incluindo uma pergunta desconcertante sobre sua avó negra na conversa (linhas 48-49). Dessa forma, ela lança um “mas e a vovó, alguém tem uma fotografia dela?”, deixando latente que dentro da própria família existe um desconforto com essa questão (linhas 50-53). Justificado pelo fato de ser uma família de um estado conservador, onde o racismo é algo muito preponderante (linhas 54-55), ela nos desloca para a sua infância, marcada pela ideia de que havia uma diferença no modo com que sua família abordava questões raciais, se brancas

ou não, concluí (linhas 58). Apesar de almejar se construir com algum viés de criticidade social e racial, o silêncio performa racismo na ideia de que esse modo diferente é autoevidente, o que me parece um interdito branco àquilo que daria os contornos raciais do que poderia ser dito.

Aqui, cabe um parêntese. Apesar de o estado que ela menciona ter, de fato, marcas do racismo conectadas profundamente com a escravidão, como ela mesma aponta ao mencionar a tradição escravocrata nessa região, né, assim, muito forte (linha 56), é preciso marcar aqui que a herança histórica da escravidão não é algo regionalizável no Brasil. Ao contrário, seu lastro marca todas as relações, institucionais ou não, em todo o território nacional. Todas as regiões do Brasil pensadas recursivamente em seu caráter geográfico e geopolítico como macro e microrregiões, apresentam expressões arraigadas da branquitude atrelada à herança histórica da escravidão, como se refere Bento (2022a) à relação de poder que fixou lugares e (des)vantagens sociais aos grupos raciais brasileiros, e ao racismo como tecnologia do necropoder colonial, conforme Mbembe (2018a), que as sustentava e sustenta até hoje, na modernidade-colonialidade-capitalismo (Curiel, 2017). Como aparece nas narrativas desta pesquisa, que vêm de lugares bastante variados, tanto em termos macro quanto em termos microrregionais, o ocultamento da parte negra ou indígena da família é uma tradição que se junta a tantas outras que enchem a “sepultura secreta” (Bento, 2022, p.23) da branquitude.

No mais, essa pequena história serve de exemplo de como questões mais amplas relativas ao racismo atravessa performances raciais brancas, em especial relativas ao processo de miscigenação brasileiro, que visava a eliminação do povo preto, como nos alerta Abdias Nascimento (1978), e mostra como o apagamento racial se dá nas nada sutis performances raciais brancas supremacistas, cujos afetos se moldam em afetos nada sutis de orgulho branco, rotineiramente compartilhadas. Nesse caso, o ponto da narrativa me parece ter sido a construção de uma imagem de criticidade, mas a mobilização de sentidos dessa ordem aponta para o não-dito do racismo: o orgulho da ascendência europeia resiste em sua suposta negação. A leitura sobre o desconforto do mundo narrado aparece na interação na escolha por mencionar um dado modo racial sem racializá-lo de fato, apontando para afetos que rondam os segredos brancos e seus silêncios sobre a questão racial.

Outro reflexo das peculiaridades do projeto de genocídio do negro brasileiro, ainda nas palavras de Abdias (1978) é que, ainda que o fenótipo seja a referência

brasileira de raça, ele é sociossemiotizado de formas variadas. Assim, ter olhos claros, azuis, como dito na narrativa (linha 37) é importante, mas não determinante para a aferição da brancura da pessoa, porque conta também que a família seja de origem europeia e, por isso, seguirão as pessoas dessa família sendo brancas, ainda que nem todo mundo tenha esses traços. A construção da narradora como branquíssima vem a partir da noção de que a maior parte de seus familiares os tem, e isso é suficiente para garantir uma percepção de sua brancura como natural, que não compõe esse grupo *abençoado* pelos olhos e cabelos claros. Esse tipo de modulação da brancura pela família em face ao dispositivo da branquitude me parece interessante para compreender o peso do apagamento da parte não branca da família como contraface da exaltação da conexão Brasil-Europa que advem do racismo. Afinal, o porta-retrato na parede de casa conta para que o pacto narcísico da branquitude de silenciamento e discriminação por interesse (Bento, 2022a) siga valendo também na instituição familiar, moldando o ideal de branqueamento em sua materialidade. Assim, o fenótipo é um detalhe importante, mas apenas mais um na constelação de signos que constituem não só a branquitude, mas, inclusive, a brancura, incluindo a ascendência europeia como signo embranquecedor e, portanto, de prestígio, mesmo quando imperceptível, como emerge diversas vezes nas performances raciais e afetivas brancas nos encontros, tendo na narrativa acima uma de suas ilustrações.

Nesses casos, o racismo nutre a supremacia branca na fluidez fenotípica da miscigenação e as performances raciais e afetivas brancas, assim, se moldam em signos variados, que se embolam em questões de pertencimento geográfico. Se olhos claros junto com o passaporte europeu ajudam a modular a brancura, encaminhando a filiação de pessoas brancas no seleto clube dos branquíssimos, em que pese outros pontos, outros traços também marcam muito essa alocação, principalmente se conjugados com o pertencimento geográfico.

Corroborando isso, agora focando mais especificamente no cabelo, o tópico interacional da estética branca construída em cima da estética negra e o apagamento de sua cultura, a certeza de traços inequívocos da brancura em estados ao Sul do Brasil aparece na próxima narrativa, a seguir.

- **Eva PH2 – eu tenho os cabelos be::m lisos, bem lisos**



Com duas pequenas histórias que remetem à importância dos cabelos, nos excertos compartilhados nesta subseção, a participante nos conduz pela noção do que é ser inequivocadamente branca (linha 6) sob seu ponto de vista. Aparentemente, isso inclui traços fenotípicos distintivos, resumidos no fato de que a pessoa deve além de ser branca, ter um tom de pele bem claro (linha 9), como ela, e os cabelos be::m lisos, bem lisos (linha 10), liso assim escorrido (linha 14), como visto na segunda narrativa (PH2) desta seção, abaixo.

Eva PH2	eu tenho os cabelos be::m lisos, <u>bem</u> lisos
01 <b>Thais</b>	Vou começar pensando dentro d-da-daquela conversa que a gente teve e:: fazendo uma-ma primeira colocação que é: Você se identifica como <inequivocadamente>, >foi a palavra que você usou<, branca, né, >inequivocadamente< branca. O quê que isso quer dizer pra você?... Ser branca, inequivocadamente branca?
07 <b>Eva</b>	eh, quer dizer que assim, eu nunca:: passei por nenhuma situação(.) ééé que a gente pudesse associar com o racismo, com discriminação, né, além de:: ser <u>branca</u> , ter um <u>tom</u> de pele bem claro, né, ééé eu tenho os cabelos <u>be::m</u> lisos, <u>bem</u> lisos, né, agora não dá pra notar muito, cabelo tá curto, né-
13 <b>Thais</b>	<b>Mais curto né? Mas dá pra ver que ele é</b>
14 <b>Eva</b>	Muito liso, é liso assim escorrido, né, e ééé teve uma época, né, eu nasci na década de 70, teve uma época que era moda aqueles cabelos mais, ééé, não era <u>cacheado</u> , mas assim, ajeitado, ondulado, as pessoas faziam o cabelo assim, o meu nunca ficou, e:: então eu acho que essas duas <u>coisas</u> , o tom de pele e o fato de o cabelo ser <u>muito</u> liso, né, e de, isso, na-na-na minha opinião, ser o que:: ééé não me deixava, não me fez passar por <u>muita</u> coisa que:: eu <u>via</u> pessoas que eu conheço, pessoas que são minhas amigas, né, eu tenho amigas de diferentes tons de pele, mas grandes amigas que são <u>retintas</u> , né, e que passam por coisas assim que, ééé, que são absurdas

Desse modo, com cabelo liso ao ponto de não enrolar nem com uso de artifício tecnológico, de tom de pele bem claro e ascendência europeia, natural e habitante de alguma região do país identificada por ser demasiadamente branca, faz-se uma mulher branca branquíssima, inequivocadamente branca (linha 6), que pode contar com o reconhecimento de todos e de si como branca, o que é performado relacionalmente a partir da construção que faz de pessoas negras.

Passear com a narradora por suas vivências de pessoa que, por conta de sua brancura, nunca passou por situações que ela pudesse associar com o racismo, com discriminação (linha 8), aprendemos que ela cresceu em uma época, em um lugar do bem branco do Brasil, em que era moda mexer nos cabelos para se ter

cachos artificiais (linha 15). Esses penteados são desenhados por ela como aqueles cabelos mais, ééé, não era cacheado, mas assim, ajeitado, ondulado, as pessoas faziam o cabelo assim, o que ela nunca conseguiu fazer no dela, por ser tão liso que o tal penteado nunca ficou (linhas 16-18). Para ela, esses traços, esse cabelo, essa cor de pele, a protegeram a vida inteira das mazelas do racismo. Saindo da narrativa para o momento da narração, seu ponto parece ter menos a ver com seu cabelo e mais com reiterar que a ausência de sofrimento com o racismo em sua vida faz com que ela se perceba branca. A ausência de sofrimento parece se dever, assim, aos traços branquíssimos e não à inexistência da opressão, já que as amigas retintas passam por coisas assim que são absurdas (linhas 25-26).

Esse reconhecimento da existência do racismo como atuante no Brasil era esperado entre todas as mulheres participantes desta pesquisa, com base na seleção feita antes, e se confirmou. Ainda assim, cabe mais um parêntese, agora sobre letramento racial crítico, para reafirmar que perceber que o racismo existe mesmo sem sofrê-lo é um passo importante na vida da pessoa branca. Entretanto, a experiência do racismo não se resume ao sofrimento da opressão, mas passa também pelo exercício do poder nessa dinâmica assimétrica das relações que compõem o dispositivo da branquitude. Então, a experiência branca com racismo é cotidiana e percebê-la é o próprio objetivo da crítica à branquitude. Ou seja, ao olhar para os absurdos pelos quais passam pessoas negras, devemos focar nos absurdos que fazem pessoas brancas. Os silêncios e apagamentos são típicos do processo de perpetuação da opressão e a incapacidade de enxergar o mundo branco como racializado e as ações racistas é fator de impulso para a continuação desse sistema. O que quero dizer é que pessoas brancas não passam por racismo, no sentido de que não sofrem seus efeitos violentos, mas têm passado pelo racismo, no sentido de passar ao largo dele, toda vez que o exercício de racializar os tempo-espacos de vivência falham, como ficará mais nítido ao longo dessas notas reflexivas.

Por ora, retomando a questão dos traços físicos, vale observar que, enquanto para pessoas negras o cabelo tem um valor nos status de sua negritude e nas práticas performativas e estéticas utilizadas na luta antirracista (Pereira; Lima, 2019), o cabelo para pessoas brancas serve igualmente para validação social de seu status de branquitude, porém na chave do padrão, do hegemônico e, portanto, de garantia de acessos. É útil pensar que, em termos de performance racial, mexer com os cabelos

é bastante significativo do ponto de vista da estética racial de cada grupo de pertença, cujos objetivos de asserção de si são similares, mas cujos efeitos são opostos em sua relação com o racismo. Pessoas negras se afirmando esteticamente é um ato de resistência, enquanto que pessoas brancas, ao se afirmarem nesse sentido, irão simplesmente perpetuar padrões estáticos que são racistas destarte, seja na exaltação de características ligadas à brancura como índices de branquitude, seja na mimetização de características ligadas à negritude em geral, que podem esbarrar, inclusive, em instâncias de apropriação cultural, como nos conta William (2019)<sup>66</sup>. Nesse contexto, essa narrativa ajuda a perceber nuances da performance racial branca orientada por questões estéticas, mas eticamente empenhada no valor de certos traços nessa hierarquização, o que alimenta os não-ditos do dispositivo da branquitude. Sobre essa questão, a oposição avaliativa entre cachos e ondas, quando ela diz que o cabelo da moda daquela época não era cacheado, mas assim, ajeitado, ondulado (linhas 16-17) aponta diretamente para essa hierarquia.

Ao avaliar positivamente o ondulado como ajeitado (linha 17) os cachos são implicados, por oposição, com aquilo que não tem jeito, como se em uma espécie de desarranjo nato. Isso aparece de forma mais presente em um outro momento, ainda na mesma troca, quando a participante faz uma descrição incidental de cabelos de pessoas negras, a seguir.

- **Eva PH3 – não era um cabelo cacheado, daque-daquelles que geralmente a gente associa**

Na próxima pequena história, abaixo, cujo ponto era mostrar a dificuldade de se classificar racialmente as pessoas, ela aponta como uma família racista discriminava uma pessoa por ser preta, quando para ela essa classificação racial sequer fazia sentido.

Eva PH3	não era um cabelo cacheado, daque-daquelles que geralmente a gente associa
01 Eva	então, eu tenho uma amiga de um estado, do Brasil
02	Demasiadamente Branco e ela:: tem uma amiga de muito
03	tempo, e aí o marido se referia, a essa amiga dela de

<sup>66</sup> Relembro que, em suma, “apropriação cultural é ação praticada por grupos dominantes e seus indivíduos”, que “consiste em se apoderar de elementos de outra cultura minoritária ou inferiorizada e utilizá-los sem as devidas referências e sem permissão, eliminando ou modificando seus significados e desconsiderando a opressão sistemática muitas vezes imposta por esse mesmo grupo dominante” (Williams, 2019, p.38).

04 "o::lha você sabe que ela é sua irmã preta, né?". você  
 05 sabe que ela é sua irmã preta. e eu, eh, a primeira vez  
 06 que eu escutei isso, eu falei assim, eu não sabia se  
 07 era sério, porque assim, eh, o tom de pele dela é::  
 08 meio:: assi::m, >como das pessoas de outras partes do  
 09 Brasil Majoritariamente Negro<, sabe? que é o tom de  
 10 pele do meu familiar, que é do, a família dele era de  
 11 um estado desses, era de lá... e:: o cabelo, um cabelo  
 12 cache-ondulado, não era::, né, >não era um cabelo  
 13 cacheado< é:: daque-é:: daqueles que geralmente a gente  
 14 associ-um cabelo ondulado, né, como m-muita gente tem,  
 15 né? e aquilo me espantou de um jeito, né, que aquele  
 16 tom de pele pra-na-na-na mentalidade daquela pessoa,  
 17 >eu-eu-eu costumo dizer assim< quando eu converso sobre  
 18 isso com os alunos que a gente tem uma escala de::  
 19 cores, né? como quando você vai comprar tinta numa loja,  
 20 né? e:: até onde a pessoa é branca e a partir de quando  
 21 a pessoa é preta, ou é indígena, ou misturada, né?

O ponto da narrativa acima é indicar a dificuldade classificatória no Brasil, que é tema recorrente nos debates raciais, por conta do subproduto do projeto de genocídio do povo preto e do povo indígena, que resultou em uma escala de cores para os tons de pele (linha 18). Assim, confusas, as pessoas se perguntam a todo tempo no Brasil, bem como na narrativa acima, até onde a pessoa é branca e a partir de quando a pessoa é preta, ou é indígena (linha 20-22). Para chegar a esse ponto, a narradora traz a história de uma pessoa negra de seu círculo de amizade, a partir de sua circulação em ambientes racistas no Sul do Brasil. Nesse trânsito, ela desenha as relações entre essa pessoa discriminada pela família racista como irmã preta (linhas 4-5) e leituras divergentes que pessoas brancas têm dela, incluindo aí sua própria leitura. Nesse momento, para justificar seu espanto com a qualificação da moça como preta, ela faz um movimento duplo de distanciamento geográfico e proximidade afetiva, trazendo seu familiar que ela não lê como preto. Sua questão não era especificamente relacionada à discriminação da moça em si, mas com o fato de a moça ter sido lida como preta.

Contudo, a questão que me chama atenção nem é essa dúvida, realmente recorrente no contexto brasileiro. O que me deixa reflexiva tem a ver com a interação em si, com a forma com que a abordagem da questão estética atrelada ao fenótipo negro esbarra na dificuldade branca de abordar o assunto com naturalidade, em especial ao falar dos cabelos de pessoas negras, que são tão importantes, como dito acima. Nesse sentido, não associar explicitamente pessoas negras a cabelos crespos, por exemplo, deixando a frase em aberto e apontando tais cabelos como um

cabelo cacheado, daquele-daquelles que geralmente a gente associa (linha 13), assim, sem concluir, nos dá pistas disso. Essa fala chama ainda mais atenção, levando-se em conta o paralelo opositivo feito com o que seria um cabelo ondulado, como muita gente tem (linha 14). Para mim, esse *muita gente* deve ser lido como *muita gente que não é preta*, gerando então a questão de que disse antes, que gira em torno da ideia de que cabelo ondulado é associado com muita gente e pode ser sinônimo de cabelo ajeitado, enquanto que cabelo cacheado é associado somente com pessoas pretas – ou seja, lê-se: cabelo crespo – e não é sinônimo de cabelo ajeitado.

Em uma visão performativa, o que ela faz aqui é hierarquizar as estéticas brancas e negras ao qualificá-las dessa forma e um dos efeitos dessa lógica, quando repetida *ad eternum*, é a associação entre cabelos de pessoas pretas com o desalinho, como acontece hegemonicamente, além do apagamento do crespo como índice de identidade negra, refletido em todos os eufemismos brancos de tipos de cabelo cacheado, ondulado, via de regra, em oposição ao que se considera ajeitado. Esse tipo de movimento pode ser lido como uma das estratégias brancas utilizadas para “tornar os componentes culturais negros ou indígenas palatáveis” (Williams, 2019, p.30), promovendo, no fim das contas, um processo de apagamento de sua identidade cultural em geral, que segue o curso do genocídio do negro brasileiro apontado por Abdias Nascimento (1978).

Independente do fato de isso corresponder ou não à intenção da narradora, ou se é possível outras interpretações, o que é importante aqui é os efeitos disso em termos performativos, já que atualiza o racismo nos termos dos não-ditos do dispositivo de poder da branquitude. No contexto brasileiro, usar eufemismos e deixar a cargo da pessoa branca interactante completar os sentidos dessa frase, em um movimento de compartilhamento interacional da responsabilidade avaliativa, é deixar a interação a cargo do racismo, que hierarquiza as estéticas negras e brancas a partir da segunda como padrão. Quando esse ato de completar os sentidos com a imagem mental do cabelo de pessoas negras, não nomeado crespo, significa pensar naquilo que é descrito em oposição ao que é ajeitado, isso fica gritante.

Além disso, no caso de uma interação entre pessoas brancas como essa, a tendência é que os juízos de valor circulem dentro do campo avaliativo do dispositivo de poder da branquitude. Balançando afetivamente nas dimensões ética

e estética, a imagem do cabelo crespo acionada na associação com aquilo que é típico de pessoas pretas, pode remeter ainda a outras questões. Para além de seu apagamento ou sua associação racista com o desalinho, a ausência desse signo na troca nos convida à reflexão. Afinal, falar do cabelo de pessoas pretas sem sequer tocar em sua forma mais sublime, que é o crespo, seja para criticar ou elogiar, não só aponta para o apagamento histórico da cultura e da estética negras, conforme traz Rodney Williams (2019), mas também para a dificuldade de pessoas brancas em lidar com a negrura em geral e sua relação com a negritude. Por negritude, relembro, me refiro a tudo que diz respeito à qualidade de *ser negro*, no sentido não essencialista do termo, mas no sentido “de pertença e [de] orgulho negro que o colonialismo destróçou”, construído emicamente pelo grupo racial negro “como voz regenerativa” e forma de “afirmação identitária” (Leite, 2020, p.13). Isso ocorre repetidas vezes nas interações de pesquisa e irá emergir na última narrativa da próxima seção, na voz de Alba.

Por ora, cabe pensar ainda em situações cotidianas em que é necessário descrever pessoas negras de forma corriqueira e pessoas brancas recorrem a descrições genéricas, muitas vezes centradas somente no tom de pele, como se isso fosse suficiente para distinguir uma pessoa de outras. Não é. Acredito que esses subterfúgios, de não dizer, não explicar, não detalhar, tem a ver com um medo de errar, de soar racista simplesmente mencionando traços fenotípicos peculiares ao grupo racial negro, que também tem a ver com os modos de operacionalização do racismo em si, com sua dinâmica de silêncios e apagamentos. Assim, pessoas brancas não articulam semioticamente em linguagem, nem no seu íntimo, o que é percebido serem traços de negrura, ajudando a perpetuar a dificuldade de percepção branca quanto à pluralidade negra. Esse apagamento típico do dispositivo da branquitude tem efeitos deletérios em todos os campos da vida, o principal deles na atualização do racismo.

Obviamente o que trago aqui não pode ser verificado, confirmado, evidenciado, no que disse a participante, e nem deveria ser essa uma ambição. Esses apontamentos dizem muito mais sobre o tempo-espço pulsante de instigações da própria pesquisa e sua relevância mora justamente no compartilhamento desse movimento reflexivo. Performativamente falando, havendo ou não havendo julgamento pessoal quanto à estética crespa nessa história específica, a hesitação paralinguística da narradora naquele momento se une a outras instâncias de

apagamento histórico racista e à recorrência do desconforto branco em lidar com questões relativas à estética negra, alimentando seu maquinário. Esse é o motivo pelo qual temos aqui um bom exemplo de performance afetiva branca configurada nessa dinâmica da branquitude como dispositivo de poder, que une apagamento da estética negra e dificuldade em descrever traços negros à facilidade notável em descrever o cabelo típico de mulheres brancas como *ajeitado*.

Essa pequena história, portanto, traz uma gama de questões que, pelo que digo aqui, não podem ser reduzidas aos contornos da descrição estética, restringindo-as à mera forma pela qual se apresentam pessoas brancas e negras. Deve-se atrelar sua materialidade discursiva à precipitação de questões éticas e afetivas, carregadas dos valores atrelados a performances raciais brancas que reiteram o racismo em práticas cotidianas, bem como às leituras brancas sobre cabelos e outros traços fenotípicos, e suas associações a um grupo racial ou outro, conforme levantado na narrativa anterior sobre a estética capilar branca e a sua relação com a branquitude e o racismo. Retomando, aqui, a conexão entre fenótipos, branquitude e o contexto brasileiro, essa inequívoca ligação entre ser branca e ter o tom de pele claro, os cabelos lisos e a ascendência europeia, parece se dar de maneira diferente nas próximas pequenas histórias, que tematizam a fluidez racial e a supremacia branca, ilustrando a efetividade do ideal do branqueamento e do projeto de miscigenação do Estado brasileiro, a partir de performances que se conectam a um passado não muito distante, em uma região majoritariamente negra do Brasil.

Nesse tempo-espço de vivência branca, a conjugação desses fatores se dá a partir da uma lógica de uma hierarquização das subjetividades, que nos leva ao próximo tópico interacional, em que as performances apontam construções raciais brancas com base em um dada fluidez racial atrelada a questões geográficas ou escorada em subterfúgios desracializantes, como classe ou gênero, como vemos a seguir.

#### **4.1.2.**

#### **Fluidez Racial e Subterfúgios desracializantes: ex-parda, ex-pobre, jamais negra, sempre mulher**

O tópico interacional que organiza as histórias abaixo é a fluidez racial e como ela se expressa por meio do racismo que constrói raça em leituras escorregadias, que se moldam pelo dispositivo de poder da branquitude, que consegue produzir

mulheres brancas cujas performances raciais e afetivas passeiam pelo dispositivo da branquitude.

Na primeira troca, que compartilho abaixo, cujas narrativas foram divididas nos dois excertos, PH4.1 e PH4.2, ser uma mulher branca parece passar também pelo momento de vida em que está a pessoa em termos de mobilidade social (PH4.1), a depender do lugar do Brasil em que se encontra, nesse caso, um lugar visto geopoliticamente como incompatível com a brancura (PH4.2), como veremos abaixo, a começar pela primeira parte.

- **Eva PH4.1 – eu me identificava como parda**

No excerto abaixo, a narrativa surge para trazer questões relativas a tom de pele, cabelo e origem familiar parecem sucumbir à ideia de supremacia branca, fazendo com que o ideal de branqueamento aloque em outras bandas a possibilidade de racialização da brancura.

Eva PH4.1	eu me identificava como parda
01 <b>Thais</b>	<b>perfeito e <u>todos</u> irmãos, então cada um com uma</b>
02	<b>característica fenotípica, por assim dizer</b>
03 Eva	exato, <u>fenotípica</u> , exatamente, entendeu, então a gente
04	tem... é uma <u>mistura</u> que tá aí
05 <b>Thais</b>	<b>é uma mistura, tá posta</b>
06 Eva	então eu me identificava como parda, porque eu achava
07	que pra ser branco... tinha que só ter <u>branco</u> , entendeu?
08 <b>Thais</b>	<b>tendi. perfeito.</b>
09 Eva	entendeu? se tem outro
10 <b>Thais</b>	<b>tinha que ser o branco branquíssimo muito branco <u>sulista</u></b>
11 Eva	se tem outro
12 <b>Thais</b>	<b>de descendência <u>alemã</u></b>
13 Eva	<u>isso!</u> então se tem outro, se tem outra <u>raça</u> , outra c-
14	<u>não é.</u> então eu me identificava <u>assim</u>
15 <b>Thais</b>	<b>perfeito. mas no dia a dia e no cotidiano &gt;você lembrando</b>
16	<b>agora dess&lt; trajetória você vê que tinha essa distinção,</b>
17	<b>na prática a distinção tava posta</b>
18 Eva	tinha, tava posta.
19 <b>Thais</b>	<b>talvez no entendimento não mas na prática tava ali</b>
20 Eva	sim, e é tanto que assim, <eu vou dizer exatamente o dia
21	que me inquietou me dizer <u>parda</u> >, eu sei porque foi
22	[praticamente, insinua pelo gesto e tom de voz] <u>ontem.</u>
23 <b>Thais</b>	<b>perfeito</b>
24 Eva	certo? lá na universidade; a gente, conversando com uma
25	pessoa que é do movimento, do movimento negro e tal, e
26	a gente sentou, eu ele e uma colega, e a gente sentou,
27	e a colega morta de dizer que era negra, e ele olhou pra
28	ela ela ela é uma (pensando) ela tem, não sei, enfim,
29	ele disse que ela não poderia nem ser dita como pret-
30	como negra da pele clara, ela era <u>branca</u> aí ela olhou e
31	disse "eu?! sou branca?!" e começou uma confusão com ele
32	lá, "eu, fulano?! eu?! branca?!é <u>claro</u> que eu não sou



33 branca↑, olha aqui!" e aí começou, aí ele disse <"negro  
 34 é quem sofre todas as sanções, os preconceitos, os  
 35 constrangimentos de quem tem a pele escura> você sofre  
 36 constrangimento em algum lugar pela cor da sua pele?",  
 37 ela disse não, "então você não é negra", aí eu parei e  
 38 falei valha-me deus!, então assim...  
 39 **Thais valha-me, deus! (imitando que está pensando) [risadas]**  
 40 Eva é, deixa eu perguntar, aí eu perguntei, então isso quer  
 41 dizer que eu não sou parda? que eu sou branca?  
 42 **Thais volta uma casa!**  
 43 Eva é, então eu disse, pera, peraí, então assim "eu digo que  
 44 eu sou parda, eu sou parda?" aí ele olhou assim pra mim  
 45 "não, você é branca." "sua pele!", aí eu olhei, mas tem  
 46 isso, isso e isso ele-"não, isso não identifica você  
 47 como parda". aí eu parei assim, juro por deus, foi sabe,  
 48 assim, foi uma... uma... metarreflexão::↑

Em uma história que gira em torno de uma performance racial branca moldada no construto de *ex-parda*, os processos de significação dessa mulher branca alimentam a hierarquização racista da branquitude que faz com que a leitura de que não há brancos *de verdade*, puros, assim descritos por só ter branco (linha 07) no sangue, o que ela diz que pensava até ontem (linha 23), praticamente. Nesse contexto, a narradora traz sua leitura tardia de si como branca em um molde diferente das histórias anteriores, em que fenotipicamente não havia dúvida, mas a invisibilização da questão racial fazia com que essa fosse uma leitura mecânica da conformação racial como dada. Dessa vez, esse processo retroativo vem em relação ao ideal do branqueamento, à sua família e ao que significa ser branca nos termos racistas do apagamento racial do outro. Mais uma vez, a raça é deslocada para o outro (Kilomba, 2019b), pois branco puro não tem raça. Ela, impura, tinha.

Mesmo de ascendência europeia, a participante mantém uma relação tensa com sua brancura e sua branquitude, que conforma performances raciais e afetivas a partir de um deslocamento tempo-espacial de seu apagamento racial. Inicialmente parda, por entender que sua família era *misturada* e que, portanto, ela não poderia ser branca, hoje ela se lê como *ex-parda*, a partir do que aprendeu com uma pessoa que é do movimento, do movimento negro e tal (linha 23). A participante conta, então, que isso aconteceu recentemente, a partir de uma *metarreflexão* (linha 50) feita acerca de sua leitura de si, após esse encontro. Apontando para a fluidez racial no contexto brasileiro, sua narrativa traz performances raciais e afetivas brancas que ilustra a incidência da brancura na conformação da pessoa enquanto membro ou não de seu grupo de pertença racial e possíveis reações à

exposição à régua racial que a própria branquitude mobiliza para hierarquizar corpos, em seu movimento constante de atualização do racismo.

Na esteira de uma ponderação sobre como a questão racial sempre esteve presente em sua família, por meio da *mistura de raças* que a conforma e por suas vivências em sua região de origem, ela nos leva a uma situação cotidiana em seu ambiente de trabalho, em que ela se encontra presencialmente com uma pessoa do corpo docente e outra do corpo discente, essa última uma pessoa do Movimento Negro. Nesse encontro, a professora aprende que não deve se considerar parda com base apenas nas marcas fenotípicas de sua família, que tem traços não europeus entre si, e que deve levar em conta questões sócio-históricas que vão além da relação da miscigenação, ponto de partida para a sua asserção.

Entre similaridades e diferenças, a pertença racial a um mesmo grupo comum às três pessoas envolvidas parece se desfazer no momento em que suas vivências são atreladas a relevos cronotópicos diferentes: o movimento negro e o aluno negro parecem orbitar em dimensões diferentes da ordem da brancura e da branquitude que compartilham as professoras. Ambas se espantaram com a colocação do rapaz, mas há nuances a serem pensadas. Mais indignada, a colega morta de dizer que era negra (linha 28) parecia não aceitar muito a colocação, que nossa companheira participante desta pesquisa aceitou com tranquilidade, apesar da surpresa, expressa no seu *valha-me, deus!* (linha 39) reflexivo, não revoltado.

A forma como a participante articula os significados na troca mostra como, de certo modo, ela não associava ser parda a ser negra, tanto pela falta de melanina e de outros traços fenotípicos, como pela ausência de relação cultural com a negritude ou qualquer envolvimento político com a questão racial, ao contrário do que é expresso na expertise do aluno do Movimento e na revolta da outra professora. Nossa narradora se descreve como parda muito em relação a sua origem e em contrapartida a características relativas à pureza da brancura, que ela julgava ser parte de uma escala de valores brancos, o que incluía certos tipos de ascendência e fenótipos em detrimento de outros. Como fica ainda mais evidente na próxima história, em breve, esses valores brancos são positivos e não neutros, e são eles que impedem ela de se dizer branca, ao entender a *outra raça* (linha 14) em sua composição a distancia da pureza almejada. De mesmo efeito supremacista, em uma inversão da patologia social do branco de Guerreiro Ramos (1954), típica daqueles que se enxergam brancos sem ser, sua performance racial denuncia essa hierarquia

racista não por esse ímpeto, mas, ao contrário, pela negação disso como um direito que não lhe atende. Em sua lógica, compartilhada antes da narrativa sobre como virou ex-parda, ela reitera que se identificava como parda porque achava que pra ser branco tinha que só ter branco (linhas 6-7); em seu sangue.

Ponto crucial no contexto do racismo institucional, esta narrativa nos faz ainda ler um cenário de subversão da assimetria de poder entre professoras e aluno, quando o aluno negro se apresenta como *expert*. Faca de dois gumes, apesar de proporcionar essa inversão subversiva, a elevação da pessoa negra como *expert* nesse quesito aponta um caminho para sua exaustão, já que essa dinâmica pedagógica tende a se espalhar por toda a vida de pessoas negras. Como referência de pessoa (cons)ciente das nuances das questões raciais, pessoas negras muitas vezes se veem obrigadas a ter que dar conta de si e dos outros, além de terem seu conhecimento, expertise e contribuição sempre engavetados na estante da raça, o que pode limitar seu potencial e sua liberdade de transitar por outros assuntos no contexto acadêmico. De todo modo, o que chama atenção é a aula dada pelo aluno, que mostra como mulheres brancas, ainda que antenadas a essa questão, apresentavam letramento racial condizente com o contexto racista brasileiro que, do ponto de vista político, borra a linha da cor pelo dispositivo da branquitude.

Nesse cenário, por mais que se apegue às superfícies dos corpos, o que conta é sua constituição material e simbólica a partir das relações sociais que a raça compõe efetiva e afetivamente, enquanto expoente do racismo e balizadora da branquitude. Assim, a performance afetiva brancas de surpresa da narradora, com seu *valha-me, deus!* (linha 39), se une ao relato de indignação de sua colega com os apontamentos feitos pelo rapaz negro, gerando efeitos múltiplos a partir da organização do racismo à brasileira. No momento da narração, comigo, ela encontra solidariedade branca com o processo no tom jocoso que dá à descoberta, ao mesmo tempo como se constrói um pouco mais letrada. A questão aqui, para mim, é que isso se dá na manutenção da ordem racista, que se atualiza na dinâmica do outro racializado que, por *default*, *dá conta* dessa dinâmica, mantendo o privilégio branco intacto, vivo no não-dito do dispositivo da branquitude que mantém a hierarquia racial da estrutura racista intacta.

Esse tipo de narrativa, que implica a presença de pessoas negras na universidade como fonte de criticidade no letramento racial de pessoas brancas apareceu em todas as trocas, de uma forma ou de outra. Ao falar de ações

afirmativas, todas as professoras frisaram a presença de pessoas negras e indígenas na universidade como uma benesse para si e para seu grupo de pertença racial. As performances narrativas dessa natureza têm por efeito, contudo, reforçar a hierarquia racial tal como posta, de caráter extrativista e objetificador, na medida em que contam histórias que seguem alocando nos sujeitos negros e indígenas a raça, enquanto os molda, mais uma vez como recurso para pessoas brancas, desenhadas na lógica incompreensível do *privilégio branco petrificante*. Em outras palavras, pessoas brancas com acesso à realidade racial brasileira e a todo tipo de recurso para letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), mas que ainda assim depositam a responsabilidade sobre o processo nas pessoas negras à sua volta. Isso aparece ainda em outras narrativas que compartilho nesta seção, adiante.

Pensando em termos de uma performance branca que parece desenhar a narradora como tranquila em relação a nova designação e em oposição à indignação de sua colega, o ponto é que essas construções brancas de aceitação de sua brancura são indiferentes diante do dispositivo de poder da branquitude. Primeiro porque brancura concede vantagem social e não ônus. Segundo, porque o efeito de ambos afetos é o mesmo, uma vez que não desestabilizam o sistema racista por não implicarem ação, mas, sim, quando muito, resignação. De todo modo, cabe reconhecer que lidar com uma classificação racial exógena, depois de se entender identitariamente a partir de leituras de si que conflitam com essa outra versão, é um desafio que precisa ser encarado no Brasil da miscigenação<sup>67</sup>.

Retomando a interação no mundo da narrativa, construído como paciente e assertivo, o aluno negro aparece como aferidor da raça para a narradora, explicando: “negro é quem sofre todas as sanções, os preconceitos, os constrangimentos de quem tem a pele escura, você sofre constrangimento em algum lugar pela cor da sua pele?”, concluindo a partir do *não* vindo como resposta que “então você não é negra” (linhas 35-38). Na história, até então o diálogo narrado acontecia entre a colega morta de dizer que era negra (linha 27), agora indignada com sua nova classificação de mulher branca, com o aluno, mas isso muda para trazer a avaliação dessa narrativa, ou seja, sua razão de ser: mostrar que a própria Eva iria ser alocada, em seguida, de parda para branca. O ponto de sua metarreflexão (linha 48), como ela enfatiza,

<sup>67</sup> Esse é um assunto, sobre a questão do pardo no Brasil, será tratado em estudo posterior.

foi exatamente perceber que seus fenótipos eram brancos e que suas vivências eram brancas, o que precisou ser apontado por uma pessoa negra, aos tantos anos de sua vida, indicando, mais uma vez, como funciona o dispositivo da branquitude.

Nesse sentido, percebe-se que o racismo se atualiza na medida em que mora no não-dito dessa noção de raça que, aparentemente, pode prescindir da compreensão das implicações do racismo para sua conformação. Na lógica do dispositivo da branquitude, parece ser possível que o letramento racial dito crítico de pessoas brancas aloque raça sem que ela seja balizadora de sanções sociais. Em um país que viveu quatrocentos anos de escravidão, a cor da pele, os fenótipos, bem como a modulação de recursos semióticos outros que atrelam sentido à raça, devem ser levados em conta tão somente em relação às questões sócio-históricas por ela precipitadas. Isso é ainda mais notório quando percebemos que a performance narrativa acima nos conta uma história que dá contornos factíveis à impossibilidade política de ser parda sem ser negra. No caso, a colega se li como negra e era branca. Ela mesma se lia como parda e era branca. Mas ela não converge sua leitura para um *nós-negras* surpresa com um *nós-brancas*<sup>68</sup>. Essa dificuldade com *ser parda* se repete em performances outras das participantes, que também se entendem hoje como brancas, mesmo tendo se dito pardas toda uma vida, o que atribuo ao dispositivo da branquitude, pois mobilizam sentidos dentro da noção de que ser branca exigiria uma *pureza racial* que elas não teriam<sup>69</sup>.

Seguindo a conversa, após o compartilhamento de como chegou ao novo status de mulher branca recém convertida, quis saber como ela havia se sentido diante da interpelação feita pelo aluno, o que ela aborda com outra pequena história, que é contada pela mesma pessoa e é tratada como uma segunda parte, a seguir.

#### • Eva PH4.2 – eu não tinha o direito de me dizer branca

Eva reforça a ideia de pureza racial branca, agora atrelada à impureza de sua região de origem, como ventilado antes, o que justificaria a leitura que ela fazia de si como parda, abaixo.

<sup>68</sup> Em sua tese, Schucman (2012) traz essa situação ao falar da classificação de pessoas vindas do Nordeste do país que são lidas como a parte do sistema racial na cidade de São Paulo, não sendo negras, nem brancas, mas, sim, nordestinas. Pode ser esse o caso, mas por ora não me aprofundo nisso e guardo esse assunto da questão do pardo no Brasil para estudos futuros.

<sup>69</sup> De novo, esse assunto deverá ser abordado com a profundidade que merece em estudos futuros

<b>Eva PH4.2</b>	<b>eu não tinha o direito de me dizer branca</b>
01 <b>Thais</b>	<b>sim, correto, perfeito. houve um impacto pra você, digo</b>
02	<b>na hora, você se sentiu (gesticula como que perdida)?</b>
03	sim, sim, eu me senti, eh, (pausa), na verdade eu me
04 <b>Eva</b>	senti <u>deslocada</u> , entendeu? e me senti... porque quando
05	eu dizia que eu era <u>parda</u> era porque eu também achava
06	que eu não tinha o <u>direito</u> de me dizer <u>branca</u> , por
07	que? porque cruzava todas as outras questões, a
08	questão econômica, a questão da região, hoje a minha
09	área tá em alta, hoje minha área é disputada,
10 <b>Thais</b>	<b>graças a Deus [risadas]</b>
11 <b>Eva</b>	não é? então assim, hoje a minha área, <u>briga-se</u> por ela,
12	mas na época minha área era o lugar dos pobres, como
13	ainda muita gente que é ignorante pensa que é, né, o
14	lugar dos <u>pobres</u> , dos <u>coitados</u> , dos <u>miseráveis</u> , e tal
15	tal tal, e os próprios moradores, <os que mandavam na
16	área, faziam com que isso fosse assim> né, então na
17	época eu nem me sentia <u>nesse</u> lugar porque era como se
18	eu não tivesse ocupando o lugar que era direito meu. tá
19	entendendo como é? porque assim esse entranhado de
20	coisas <ele não se separa> não dá pra gente fazer uma
21	análise discreta tal tal tal
22 <b>Thais</b>	<b>de jeito nenhum, eu fiquei pensando nisso, igual no</b>
23	<b>lance da ascensão, &lt;por isso que me ocorreu isso&gt; de</b>
24	<b>ascender e embranquecer porque você vai, né, galgando</b>
25	<b>acessando e se dando certos direitos, inclusive</b>
26 <b>Eva</b>	exatamente,
27 <b>Thais</b>	<b>o lugar do pobre, do abandono etc, este é o lugar do</b>
28	<b>negro, então se eu tô longe do abandono, se eu tô longe</b>
29	<b>da pobreza, aí eu posso ser <u>branco</u>, mas se você tá ainda</b>
30	<b>nesse momento de vivência desses traços socioeconômicos</b>
31	<b>e etc, você não se ve branco, né, é isso?</b>
32 <b>Eva</b>	isso, isso, é como se esse <u>lugar</u> só fosse de alguns,
33	entendeu? e como eu não tinha essa <u>ascendência</u> <u>branca</u> ,
34	né, completa, <u>ariana</u> ...

A participante constrói sua leitura de si como parda na ideia de que não tinha o que precisava para ser uma pessoa branca. O não-dito do racismo nos aponta avaliativamente o que está posto: ser branca é um atributo, uma conquista, uma posse e um direito de poucos. Relacionando isso não só com a ascendência, como trouxe antes, mas também porque cruzava todas as outras questões, a questão econômica, a questão da região, que era muito pobre, diferente de agora, já que hoje sua área tá em alta, ela é disputada, briga-se por ela (linhas 4-10). E assim, defende, com mais uma pequena história, a relação tempo-espacial da conformação racial brasileira com base na supremacia branca, atualizando o racismo a partir de sua nuance geopolítica, que também conforma o dispositivo da branquitude.

Narrando o que houve ao longo do tempo com a área onde sempre viveu, ela conta uma história de orgulho pela transformação de sua região, pelo que representa

hoje. Viajando conosco pelos caminhos da valorização e desvalorização de sua área identificada com a pobreza, ela desabafa, dizendo que no passado, o que influenciou até hoje o processo de se entender racialmente, aquela área era o lugar dos pobres, como ainda muita gente que é ignorante pensa que é, né, o lugar dos pobres, dos coitados, dos miseráveis, e tal tal tal, e os próprios moradores, os que mandavam na área, faziam com que isso fosse assim (linhas 13-16). Isso, aparentemente, a faz concluir que, sendo de uma área com esses contornos, aquele era um tempo-espço de vivência de pessoas que podiam ser qualquer coisa, menos brancas. Apontando que pensar isso hoje seria coisa de gente ignorante, aparentemente pensar essa região como lugar de pobreza àquela época parece fazer sentido em sua narrativa. É nesse contexto que ela constrói a brançura como um direito. Em sua performance narrativa, ela traz *ser branca* como um lugar só de alguns, nominalmente de quem tinha essa ascendência branca, né, completa, ariana (linhas 35-36). O uso da palavra ariana traz uma alta carga avaliativa, que conecta sua leitura ao branquíssimo, dentro dos parâmetros da branquitude, nos termos de Lia Schucman (2012).

Chama a atenção nessa performance racial branca é como a lógica da supremacista branca aparece de forma pervasiva, reforçando o racismo à brasileira e seu dispositivo de poder da branquitude, que hierarquiza raças, comparativamente internamente, nas nuances de brançura do grupo racial branco. Em nossa reflexão conjunta fica nítido que a dificuldade em se declarar branca, que persiste até outro dia, como ela compartilhou, se conecta diretamente com as construções desse dispositivo quanto ao *lugar do branco* e o *lugar do negro* organizado pelo racismo à brasileira (Gonzalez, 1984, p.232), que define “o lugar natural do grupo branco dominante” como sendo aquele de “moradias saudáveis”, enquanto que “o lugar natural do negro é o oposto”. Os efeitos de performances raciais e afetivas brancas que escamoteiam (no foco na pobreza ao invés da raça) e nutrem (na asserção da hierarquia) essa lógica são os piores possíveis, porque constroem os não-ditos racistas que alimentam a possibilidade de haver *pretos fora do lugar*, quando estão em posições de poder ou em espaços que seriam brancos *por direito*, como nos conta Sueli Carneiro (2010). Ou quando brancos aparecem em lugares tidos como “inadequados” para esse grupo racial, pela degradação incondizente com sua *pureza*, como nos conta Lia Schucman (2012, p.98). Retomando a narrativa, isso é reforçado em performances raciais e afetivas que nos conduzem para o

entendimento de que há uma sensação de inferioridade atrelada não só a esse traço supremacista da pureza ariana (linha 36), mas à sua origem geográfica, que, lugar da pobreza, não pode ser também o lugar do branco.

Em um processo de conarração, a performance racial branca é feita ainda na conexão entre *ascender* e *embranquecer* (linha 25), a que me refiro em relação a debate prévio, confirmando a leitura racista acima de que o lugar do pobre, do abandono etc, este é o lugar do negro, então se eu tô longe do abandono, se eu tô longe da pobreza, aí eu posso ser branco, mas se você tá ainda nesse momento de vivência desses traços socioeconômicos e etc, você não se vê branco (linhas 28-32). Nessa lógica, ser *branca ex-parda*, como outras participantes disseram, aparece como um sintoma do ideal do branqueamento e seus efeitos deletérios. Em um paralelo a isso, em seus estudos, Guerreiro Ramos ([1954] 1995) aponta para o efeito de inferiorização do branco brasileiro, ainda que com resultados opostos, já que se refere a como pessoas do Nordeste apontam a si como brancas, buscando performar como brancas, ao invés de sentirem impedidas de *usufruir* desse status.

De todo modo, é o dispositivo da branquitude que molda as duas performances, uma vez que hierarquiza a brancura com base na ideia de pureza, em ambos os casos galgada. Na narrativa, isso aparece na medida em que Eva traz um *entranhado de coisas, que, de fato, não se separa, não dá pra gente fazer uma análise discreta* (linhas 21-22), desenhando que ser branco, sulista, descendente de alemão seria um status superior, direito de poucos, que exige credenciais de várias ordens.

Nesse mesmo contexto, a pequena história, a seguir, traz uma performance racial branca em que a pobreza e dificuldades de ordem social são acionadas para desviar o aprofundamento da reflexão acerca da raça<sup>70</sup>.

- **Eva PH5 – como um ser social a gente é um conjunto de coisas**

Nesta narrativa, em meio ao excerto abaixo, ao ser perguntada sobre o que significa *ser branca ou não ser branca* (linhas 2-4), dentro da dualidade posta

<sup>70</sup> Essa recusa é notória em muitas interações e será melhor comentada no último capítulo, quando falo sobre o embate entre minha insistência por nos racializarmos e a digressão usada como recurso performativo de branquitude



pela classificação racial brasileira, a performance narrativa que segue sustenta uma recusa em se falar do aspecto racial, como se isso exigisse despir-se de outros.

<b>Eva PH5</b>	como um ser social a gente é um <u>conjunto</u> de coisas
01 <b>Thais</b>	<b>o quê que você acha que é ser branca, em geral, não</b>
02	<b>pensando só em academia, mas ser branca, e o quê que é</b>
03	<b>não ser branca, o quê que hoje é mais evidente pra você?</b>
04 Eva	é, fica mais <u>claro</u> , é-é-é sempre um lugar difícil, eh
05	esse lugar de onde eu falo quando eu vou falar
06	especificamente de-de-de <u>branquitude</u> porque como eu
07	disse lá, eu não consigo eh desassociar isso de <u>outras</u>
08	coisas, porque a gente como um ser social a gente é um
09	<u>conjunto</u> de coisas, então assim não dá pra eu dizer,
10	porque <obviamente> são coisas diferentes mas são coisas
11	que se <u>complementam</u> que convivem entre si o fato de <u>vir</u>
12	<u>de onde eu vim</u> , de ser <u>pobre</u> , porque eu nasci numa
13	<u>família muito pobre</u> , a gente era, não era, acho que na
14	nossa época não tinha os <u>miseráveis</u> , eu suponho, tinha
15	os <u>pobres</u> , e tinha os <u>mais pobres</u> , digamos que a gente
16	era pobre, e a gente tinha, a minha família era grande,
17	de <u>muitos filhos</u> , moravam na mesma casa os meus <u>avós</u>
18	<u>paternos</u> , minha bisavó paterna e de vez em quando minha
19	bisavó materna, materna não, eram sempre paternos ou do
20	lado da mãe do meu pai ou do pai do meu pai, a família
21	da mamãe não convivia dentro de casa, e a mamãe era,
22	assim, meio que a gata <u>borralheira</u> da <u>família</u> do meu
23	pai, né?, e dos filhos, muitos filhos, um atrás do outro
24	tal tal tal então, assim, eh eu não consigo desvincular
25	isso porque(.) experimentar de alguma forma a pobreza,
26	o ser mulher, isso, isso, isso é um conjunto de coisas
27	que a gente <u>não perde</u> , claro, nós seguimos caminhos,
28	todos por conta do <u>estudo</u> , né, nós já tínhamos passado
29	o tempo das heranças (rs), então nós seguimos o caminho
30	do trabalho, estudando, trabalhando e tal, né, mas eu
31	acho, eu acho que essa dificuldade assim, o-o-as
32	dificuldades passavam também por <u>isso</u> , obviamente,
33	depois que, depois que eu <agora eu vou falar de mim, e
34	não é da família mas assim> que eu mudei de classe
35	social, porque eu saí de pobre pra classe média né?
36 <b>Thais</b>	<b>quando você ascende, né?</b>
37 Eva	é, quando eu ascendo algumas coisas se modificam, pelo
38	menos na minha perspectiva, de enfrentar o mundo até de
39	ter <u>coragem</u> , eu não sei como é que eu tinha tanta coragem
40 <b>Thais</b>	<b>você acha, pergunta genuína porque eu tenho feito isso,</b>
41	<b>coisa meio pra gente pensar junta, você acha que há</b>
42	<b>nessa ascensão aí pensando na questão disso, você como</b>
43	<b>mulher dessa região, uma menina moça virando mulher e</b>
44	<b>crescendo, você acha que nesse processo há um processo</b>
45	<b>de você se tornar <u>mais branca</u>, quando você ascende, e</b>
46	<b>essa percepção tem a ver com isso?</b>
47 Eva	Sim tem a ver com isso <u>sim</u>

Antes de iniciar sua pequena história, Eva prepara o terreno, sinalizando que considera sempre um lugar difícil, essa coisa de falar especificamente de-de-de branquitude porque não dá para desassociar isso de outras coisas já que todo indivíduo é um ser social, um conjunto de coisas (linhas

5-10). Pensando em termos da articulação do dispositivo da branquitude com o racismo, cabe pensar em termos de privilégio branco (Schucman, 2012) aqui, já que nas entrelinhas fica explícito que se marcar racialmente é não só opcional, como dispensável, na medida em que uma mulher branca pode se reconhecer com indivíduo sob inúmeros ângulos, ou nos vários ‘eus’ autoconcedidos pelo grupo racial branco, como traz Sueli Carneiro, (2005). Pessoa; representante do universal, ela possui nuances, mas não raça. E o não-dito do racismo que vemos aqui é que quem tem raça, por oposição, não é ser social, ou um conjunto de coisas, mas, aí sim, antes de qualquer coisa, um ser racializado; o *negro* que vem antes, ainda nas palavras de Sueli. Nessa linha, temos uma performance branca moldada na ideia de que não dá para falar nesses termos porque obviamente são coisas diferentes, ainda que sejam coisas que se complementam, que convivem entre si (linhas 10-12). Desse modo, em recusa, performa-se a não racialização de si com parte do que é *ser branca*.

Essa performance racial branca de mulher pobre, atrelada à geopolítica e suas vivência como *pobre* (linhas 12-13), nos carrega para longe da raça, nos conduzindo à uma narrativa que busca justificar essa dificuldade de racializar-se branca como resultado de uma vida não marcada racialmente, quando, na lógica da operacionalização da branquitude, essa não marcação não é causa, mas efeito de performances raciais feitas em consonância com o racismo à brasileira.

Ao trazer sua pequena história, a participante nos situa no seio de sua família muito pobre, que vivia em meio a outras pessoas pobres, que não eram miseráveis, ela supõe, meio sem saber, deduzindo que tinha os pobres, e tinha os mais pobres, e que sua família, então, era pobre (linhas 13-17). Ao ouvir a palavra pobre e similares tantas vezes, sua carga avaliativa como pessoa irremediavelmente pobre deixa a sensação de que classe social é a questão central e que ser da base da pirâmide social é o que molda suas experiências, que passam ao largo de sua brancura e da branquitude. Raça aqui não existe. E não conjugar ser uma pessoa branca com raça é das maiores características do racismo, que segue se atualizando na dinâmica da recusa à racialização, que implica a raça como aquilo que está no outro. Isso fica ainda mais perceptível quando observa-se sua descrição de família, que mobiliza sentidos que nos fazem crer que, ao contrário do que ela

parece querer desenhar, no fim das contas, nem caberia a pobreza como subterfúgio, já que, afinal, tinha os mais pobres (linhas 15-16), abaixo dela na pirâmide social.

Seguindo com esse cenário de pobreza em mente, conhecemos sua família, que era grande, de muitos filhos, que moravam na mesma casa, junto com os avós paternos, a bisavó paterna e de vez em quando estavam juntos ainda outros familiares por parte de pai, para quem sua mãe trabalhava sempre, pois era meio que a gata borralheira da família (linhas 17-24). Aqui, gênero é acionado na carga avaliativa impressa no termo gata borralheira, o que me parece ser o ponto dessa narrativa. Ao trazer especificamente a questão da mulher, Eva mostra como ser mulher é preponderante na dinâmica que ela relata, pois mais perversamente implicada nas penúrias da pobreza. De fato, mulheres são as maiores vítimas da pobreza<sup>71</sup>, mas é preciso lembrar que a pobreza tem cor, como dito antes.

Por isso, o que chama atenção é que esse retrato de casa cheia e falta de recursos, comum nas famílias brasileiras, ao invés de servir de insumo para se pensar a questão racial do seu ponto de vista branco, parece ser mobilizado como forma de desracializar gênero. Se nos propusermos a racializar esse cenário, veremos que essa família, mesmo que organizada na lógica cisheteropatriarcal, é constituída no formato de uma família tradicional que também tem cor. A mesma que aparece nos comerciais de margarina, como diríamos antigamente, é branca a conformação que conta com um chefe de família homem-pai-provedor, enquanto a mulher-mãe-esposa cuida da casa e dos filhos. Sonho de muitas mulheres, ainda que não seja o ideal, estar em casa com sua própria família fazendo tarefas de casa para os seus e não para patroas-patrões me parece configurar opressão somente de um ponto de vista demasiadamente branco. Sabidamente branca, a visão do “lar como lugar de repressão” para mulheres não condiz com a visão das mulheres negras, que tem aí um “lugar de resistência”, como relembra Benítez (2019, p.266), por serem, muitas vezes, um respiro do Cubo-Branco (Kilomba, 2019b), como também já trouxe bell hooks (1990). O que quero dizer é que, se levarmos em consideração o que o racismo faz com as famílias negras ao tirar-lhes os homens, os encarcerando (Borges, 2019) ou matando (IBGE e Ipea)<sup>72</sup> e subjugar suas

<sup>71</sup> Jornal digital de dados estatísticos NEXO <https://4ooc.short.gy/NEXO-PerfilPobrezaCrise2021>

<sup>72</sup> Com base no Informativo do IBGE sobre Desigualdade de Raça e Classe n Brasil de 2019 <https://4ooc.short.gy/DesigSocCorRaçaBrasil-IBGE>, no Retrato das Desigualdades Gênero/Raça IPEA <https://4ooc.short.gy/IndicadoresTrabDomRem-IPEA>

mulheres ao trabalho informal ou doméstico em casas alheias (DIEESE<sup>73</sup>, IBGE, Ipea, Porfírio, 2021, Teixeira, 2021), essa ênfase se torna fundamentalmente uma marcação racial de mulher branca apagada pelo dispositivo da branquitude.

Por isso, quando esse traço de pobreza é evidenciado para justificar sua impossibilidade de pensar-se branca, essa performance racial potencializa a o racismo no sentido de manter a hierarquização entre famílias brancas e negras, e entre os papéis sociais de mulheres brancas e negras intocados, silenciados na opressão cisheteropatriarcal de mulheres propositadamente desracializadas. Além disso, ao descolar racialmente a pobreza, o ser mulher e um conjunto de coisas (linhas 27-28), sua performance se liga à ideia anterior de que branquitude e pobreza não andam juntos e que, para abordar a questão da racialidade branca, portanto, seria preciso, de uma certa maneira, também esquecer as agruras da pobreza. Acontece que, como aponta Cida Bento (2002, 2022), pessoas pobres brancas também usufruem de vantagens sociais ao estarem vinculados ao seu grupo de pertença racial, o que inclui mulheres. E, aqui, vemos a construção da branquitude feita no silêncio que permite e defende a invisibilização da raça por meio da mudança de tópico, de tema, de foco (Melo; Silva Junior; Marques, 2020).

Ademais, levando em conta o embranquecimento associado à ascensão social, no movimento de *tornar-se branca*, é como se, paradoxalmente, desaparecesse com a raça, na mesma medida em que se substancia a relevância de gênero e de classe, como coisas que a gente não perde (linha 28). Pensando em como isso se articula com o dispositivo da branquitude e o racismo, fica nítido que esse borramento serve à manutenção do privilégio branco, na medida em que escamoteia a relação entre *ser branca* e se obter vantagens sociais (como a estrutura familiar acima, por exemplo). Isso é ainda mais peculiar porque não faz nenhum sentido que raça seja obliterada em qualquer leitura que implique na conjugação de opressões.

Em sua performance racial branca recorrente, Eva pressupõe o medo da centralização da raça como um deslocamento de todo o resto, ou especificamente, gênero e classe, e sua reação parece reforçar a ideia de que mulheres brancas pobres não são beneficiadas pela branquitude. Assim, para explicar sua vivência branca atual, ela parece se apoiar na ideia de que seu afastamento da pobreza se deu por mérito próprio e não devido ao privilégio branco. Em sua performance narrativa, a

<sup>73</sup> Trabalho doméstico (DIEESE) <https://4ooc.short.gy/TrabDomBrasil-DIEESE-2021>

participante acaba cumprindo o seu papel no pacto narcísico da branquitude (Bento, 2002, 2022a, 2022b), ao mobilizar sentidos que alimentam o apagamento da questão racial em sua trajetória, trabalhando ativamente na manutenção da ordem de privilégios da branquitude, que é basicamente justificado pelo discurso do mérito. Desse modo, tal qual previsto nos estudos sobre pessoas brancas em geral, enquanto mulher branca, ela age em conformidade com seu grupo de pertença racial. Ainda que ao longo de nossa conversa tenha ficado evidente que ela entende que, sim, há um privilégio atrelado a ser branca e que ela vem buscando meios de compreender isso, é crucial pensar como o racismo se molda na trama ideológica da branquitude como dispositivo de poder que articula performances brancas.

Conforme o dispositivo, é por trás da suposta não influência do tempo das heranças (linha 20) que ela faz precipitar em sua performance narrativa a herança histórica a que Cida Bento (2022a) se refere como o legado da escravidão, que aparece na lógica da provisão que guia seus passos e de sua família, na medida em que seguem caminhos, todos por conta do estudo, enfatizado na repetição da linha meritocrática do caminho do trabalho, que foi trilhado estudando, trabalhando (linhas 28-30), que estrutura e beneficia vivências brancas até os dias de hoje. Rindo, em uma performance que parece insinuar que não teve jeito, *acabou a moleza*, ela dá embalo à sua narrativa enfatizando que seguiram em frente mesmo assim, supostamente sem herança. Desse modo, sua narrativa nos conduz também pela ideia de que ela e os irmãos ascenderam, com dificuldade, que foi amenizada quando ela finalmente ascende à outra classe social (linha 36). Saindo de pobre pra classe média (linha 37), aí sim algumas coisas se modificam e muda sua perspectiva, não sendo preciso mais enfrentar o mundo, ou ter coragem (linhas 39-42), uma coragem que ela nem sabe de onde tirava antes.

Nesse pondo, cabe ressaltar o apagamento da herança histórica (Bento, 2022a) que consegue segurar a coerência de sua trajetória de ascensão social como vinculada à ausência de ajuda e à abundância de dedicação pessoal / familiar, ocultando o privilégio branco que apontaria o racismo como entrecortando seus passos. É assim, no foco exclusivo em nas ações que envolveram muito trabalho e estudo, geram como efeito uma construção em cima do mérito e do afeto da coragem, que aparece como pertinente ao processo. Além disso, a ascensão em si aparece como forma de justificar uma mudança de atitude perante a vida, que então

pode, talvez, ser lida como mais compatível com a branquitude - mais acessos, menos coragem necessária. De toda maneira, o mais relevante aqui é como essa narrativa corrobora com a outra, no sentido de conformar performances brancas que validam a ideia de que há um lugar social destinado às pessoas brancas, como esse lugar é positivado e como isso implica que lugares negativados pela pobreza e o abandono são incompatíveis com a branquitude e a brancura, como também observado por Schucman (2012). E é exatamente o dispositivo da branquitude em seu trabalho de atualização do racismo que torna essas histórias reportáveis.

Enfim, as imbricações de raça e de gênero configuram situações *sui generis* para mulheres a partir de suas particularidades e merecem atenção<sup>74</sup>. Nesse sentido, pensar mulheres brancas em contextos de pobreza, ou em leituras de pobreza, significa pensar em performances brancas cujas relações sociais se dão na organização cisheteropatriarcal racista capitalista e colonial dessas relações. Além de mostrar como a branquitude é operacionalizada, as performances afetivas de mulheres brancas que visam ocultar esse imbricamento servem para ajudar a entender a complexidade do racismo, atualizado pela branquitude.

Desse modo, a história acima faz sentido na colcha de retalhos de pequenas histórias que se materializa nesta tese, na medida em que performances raciais e afetivas brancas são costuradas centralizando a questão racial. Essa tendência a escapular quando o assunto é branquitude, exatamente por sentir que há questões mais relevantes que nos moldam mulheres brancas identitária e cotidianamente é um caminho perigoso e menos que ideal. Entender as especificidades de mulheres brancas passa pelo entendimento da relação entre gênero, raça e classe na manutenção da ordem moderna-colonial-capitalista (Curiel, 2017), de moralidade cristã (Souza, 2021) e exige levar em conta todos esses contornos, em uma leitura complexa e relacional.

Assim, com as questões acima como relativas a processos de letramento racial crítico das participantes e seu condicionamento pelo racismo e pela branquitude, chegamos ao nosso próximo tópico interacional, abaixo.

---

<sup>74</sup> Isso jamais deve significar relevar ou secundarizar uma ou outra questão, ou mesmo fazermos *recortes* com essa ou aquela lente, já que a própria premissa da interseccionalidade (Collins, 2019), é a inseparabilidade dos sistemas na conformação relacional e complexa das situações sociais, em meio à assimetria de poder observável de forma situada, que não se dão em somatório, mas de forma constitutiva, como nos lembram Luiza Bairros (1995) e Avtar Brah (2006).

### 4.1.3.

### Letramentos Raciais Críticos e a Manutenção do Racismo

No contexto dos processos de letramento antirracista, a próxima história, abaixo, anima a possibilidade de performances raciais e afetivas brancas moldadas no solo semovente dos processos de letramento racial crítico, ainda que em meio à operacionalização do dispositivo da branquitude na manutenção do racismo.

#### • Eva PH6 – e eu continuo branca, né?

Ao ser perguntada sobre a inevitabilidade de sua identidade racial de mulher branca, Eva traz duas histórias, no excerto abaixo, que indicam uma visão do racismo como problemática branca, como diz Kilomba (2016), ainda que a atuação em seu combate esbarre nos limites do dispositivo de poder da branquitude.

Eva PH6	e eu continuo branca, né?
01 <b>Thais</b>	<b>mas então, aí você se identifica como branca, sem dúvida, né? eu queria saber primeiro o quê que isso quer dizer pra você, o que quer dizer se identificar como uma pessoa branca?</b>
02 03 04 05 06 <b>Eva</b> 07 08 09 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35	<p>05 é, é, é, inclusive até na <u>conversa</u> lá no grupo, né, foi</p> <p>06 até uma coisa que a gente conversou, como é que esse</p> <p>07 <u>reconhecimento</u>, como uma pessoa branca, no meu caso</p> <p>08 <u>veio</u> de uma maneira tardia, <u>hoje</u> eu me reconheço como</p> <p>09 <u>branca</u> &lt;mas houve um período grande da minha vida que</p> <p>10 <u>isso não era um tema</u>&gt; não era sequer uma questão, por</p> <p>11 mais que eu conseguisse de alguma maneira perceber que</p> <p>12 a questão racial tava ali::, que o racismo existia, que</p> <p>13 havia um preconceito racial, qualquer que seja a</p> <p>14 denominação que se <u>dava</u>, né, não era uma questão, eu</p> <p>15 não me via ali, como <u>a branca</u>, como uma pessoa <u>branca</u>,</p> <p>16 nesse <u>contexto</u>, né, o que é uma coisa muito, muito</p> <p>17 problemática, né, você reconhecer que há o <u>racismo</u>, que</p> <p>18 existem, existe todo um sofrimento vivenciado por</p> <p>19 pessoas negras na <u>sociedade</u>, mas enfim, você n-de alguma</p> <p>20 maneira, você não se vê <u>parte</u> desse processo, né, e</p> <p>21 essa:: <u>tomada</u>, &lt;que não sei se é uma tomada de</p> <p>22 consciência&gt; mas essa percepção, acho que de no contexto</p> <p>23 em que eu vivo, eu sou branca, né, veio de uma maneira</p> <p>24 tardia, e acho que veio também muito em função da</p> <p>25 interlocução com pessoas do <u>contexto acadêmico</u>, acho</p> <p>26 que no próprio programa, onde:: o programa de pós</p> <p>27 graduação, foi importante pra eu, né, reconhecer esse</p> <p>28 meu lugar, né, reconhecer também o campo de tensões que</p> <p>29 existe ali, né, a gente tava falando um pouco dessa</p> <p>30 característica do nosso corpo discente, que tensiona</p> <p>31 muito, que quer cada vez mais <u>reivindica mesmo</u> que o</p> <p>32 quadro docente seja um quadro docente de professores</p> <p>33 negros, né, se pergunta <u>mesmo</u> “cadê os professores</p> <p>34 negros? como é que se abre um programa de pós-graduação</p> <p>35 dessa área e os professores são <u>brancos</u>?” então, a todo</p>

36 momento existe esse convite pra eu pensar ali no meu  
 37 lugar, né, o quê que significa ser branca nessa  
 38 estrutura, nessa instituição majoritariamente masculina  
 39 e também machista, estruturalmente machista, né, e no  
 40 meio, também uma instituição muito branca e a gente ali  
 41 desbravando uma série de questões, um campo de  
 42 conhecimento, mudando um pouco ali o próprio trânsito  
 43 de pessoas na instituição, e eu continuo branca né?  
 44 porque, né, enfim <é o tipo de coisa que não tem como  
 45 tirar de mim> mas a questão é pensar: que lugar é esse  
 46 que eu ocupo? e como que esse lugar pode servir em prol  
 47 da luta antirracista?, assim, não é deixar de ser  
 48 branca, mas como branca, qual é o lugar que eu ocupo  
 49 nas pesquisas sobre questões raciais, e aí no meu caso  
 50 também vindo de uma área específica de estudos  
 51 específicos, né, então acho que é um pouco isso, acho  
 52 que é um processo contínuo, né, contínuo e que tira um  
 53 pouco do sossego, porque quando você começa a se dar  
 54 conta disso, aparece toda hora essa questão, né, acho  
 55 que esse letramento racial é muito cotidiano, é muito  
 56 constante, você perceber, né, que você não mais, não  
 57 existe mais por exemplo, o que acontecia comigo antes,  
 58 de não me ver como absolutamente nada, né, que eu me  
 59 percebia mais ali com a questão do gênero e da classe  
 60 social, era mais proeminente e que não era um traço  
 61 marcante falar da minha, do meu próprio pertencimento  
 62 racial, uma vez você despertando pra isso, acho que é  
 63 um caminho sem volta, né, um caminho sem volta...

A narrativa sobre o que é ser branca para Eva, acima, se molda em várias narrativas que ela conta para responder a pergunta sobre o que significa se ver como branca, sem dúvida (linha 1), conforme ela havia trazido na roda de conversa. A partir daí, ela desenha sua caminhada em uma linha do tempo não linear, apesar da sensação de progresso que temos, na medida em que ela dá sentido ao seu aprendizado de si. Nos levando pelos caminhos por ela percorridos, a narradora coordena situações, pessoas, momentos de sua vida e lugares, de forma a nos participar, ao longo de sua história, dos detalhes que marcam a trajetória de seu reconhecimento, como uma pessoa branca, que também no seu caso veio de uma maneira tardia (linha 9). O estágio em que ela se encontra hoje, de maior percepção quanto à sua pertença racial, seria fruto de sucessivas situações e diferentes encontros, que proporcionaram a ela a possibilidade de desenhar seus contornos brancos diante das mazelas da vida.

Para entendermos como esse processo se desenrola, a primeira menção que a narradora faz é a um tempo-espço de ignorância quanto a questão racial, no sentido de que ela percebia que a questão racial tava ali, que o racismo existia, que havia um preconceito racial, qualquer que seja a denominação



que se dava, mas que, para ela, isso não era uma questão, já que ela mesma não se via ali, envolvida, como a branca, como uma pessoa branca, nesse contexto (linhas 10-17). Esse primeiro momento se refere a uma postura bastante comum, condizente com a estruturação do racismo, de acordo com a qual pessoas brancas se colocam como coadjuvantes em processos com os quais o envolvimento é negado pelo dispositivo de poder da branquitude, que desvincula pessoas brancas de questões relativas à raça – até porque as molda como default contra o qual raça é moldada, mas que é em si, desracializado aos olhos das próprias pessoas brancas. Dessa forma, pessoas brancas, como Eva relata ter sido antes de iniciar seu processo de letramento, seguem cientes de que há o racismo, que existem, existe todo um sofrimento vivenciado por pessoas negras na sociedade, mas enfim, você n-de alguma maneira, você não se vê parte desse processo, (linhas 19-22).

Percorrendo sua narrativa, ela conta um momento descrito não como uma tomada de consciência, mas uma dada percepção da questão racial de forma a incluí-la em suas leituras de mundo (linha 23). Gosto dessa contraposição que ela faz entre *tomada de consciência* e *aguçamento de percepção*, por vários motivos, ainda que não resolvam especificamente a questão do racismo, que deve seguir sendo o alvo maior de intervenções não só no nível interpessoal, mas estrutural e institucional, como dito antes. De todo modo, o primeiro motivo que me chama a atenção essa escolha pela percepção é pelo caráter individual que pode pressupor o ato de tomada de consciência como um produto final que apaga processos de conscientização, vistos sob lentes freirianas como horizontalizados (Freire, 1995). Essa individualização é falha, para mim, quando pensamos em processos de letramento racial crítico exatamente porque precisam se dar coletivamente, como um caminho percorrido com várias pessoas, em várias esferas da vida. O segundo é que a ideia de se tomar consciência me parece uma performance afetiva que evoca um *despertar*, que se visto coletivamente como defendo, seria uma espécie de internalização do antirracismo, que está distante de acontecer, pensando em termos de uma possível *consciência branca antirracista*. Já a melhoria de nossa percepção me parece algo mais processual, que se relaciona com *perceber*, mais possível e honesto de se trabalhar, quando lidamos coletiva e pedagogicamente com a branquitude. Além disso, pensando que devemos tentar perceber, sob uma perspectiva individual, como pessoas brancas são implicadas coletivamente no

racismo, falar em consciência pode abrir caminho para o terreno pantanoso da moralidade, que, pode vir trazer o peso da culpa “desresponsabilizante” de que fala Tatiana Nascimento (2019), mesmo que até dado modo produtor, se viva como fase a ser superada, como traz Grada Kilomba (2019b).

Voltando à narrativa, Eva traz uma performance racial branca que parece abraçar o letramento racial crítico por meio da interlocução com pessoas do contexto acadêmico para aprender a reconhecer esse seu lugar e ao mesmo tempo reconhecer também o campo de tensões que existe ali (linhas 25-30). Esse *ali* diz respeito especificamente ao seu ambiente de trabalho acadêmico, que vamos conhecer um pouco melhor quando ela nos conta sobre as peculiaridades do corpo discente, que tensiona muito, que quer cada vez mais, reivindica mesmo que o quadro docente seja um quadro docente de professores negros (linhas 31-34). Novamente, temos a construção de pessoas negras como catalizadoras de letramento racial para pessoas brancas, como recorrente em outras narrativas.

Para reforçar essa presença incisiva do corpo discente, a participante traz uma carga avaliativa para as vozes de estudantes, imitando suas perguntas como contundentes de fato, ao dizer: “cadê os professores negros? Como é que se abre um programa de pós-graduação dessa área e os professores são brancos?” (linhas 35-36). Assim, experienciamos um pouco do que ela vive, no seu cotidiano, tendo a exata dimensão da urgência de ela se pensar enquanto mulher branca, ao mesmo tempo contrastando com a demora para que isso acontecesse, o que ajuda a compreender a inescapabilidade dos vários (des)encontros necessários ao processo, inclusive esses de maior pressão. Com essa imagem da cobrança cotidiana, aparece uma outra dimensão para a noção de *ser branca*, que ela traduz na urgência de pensar ainda em sua posição social, seu lugar de poder como mulher branca nessa estrutura, nessa instituição, majoritariamente masculina e também machista, estruturalmente machista, né, e no meio, também uma instituição muito branca (linhas 38-42).

Mais uma vez, contudo, emerge em sua performance uma mudança de tema que, apesar de melhor articulada, dilui a questão racial ali, no meio, também (linhas 39-40) de todo o resto. Esse tipo de performance acaba tirando a força da questão racial porque deixa o tópico difuso com o machismo, sem levar em consideração que no cisheteropatriarcado a mulher branca segue na linha de frente de seu grupo

de pertença racial ao lado dos homens no exército da branquitude, protegida por seu manto branco. Por isso, a busca por uma percepção que envolve a dimensão racial de forma indissociável das questões de gênero e de classe, em resposta às dinâmicas de poder institucional, faz sentido quando conformamos performances brancas cujos sentidos moldam afetiva e efetivamente corpos que se movem em função, e não em detrimento, da questão racial, como aparentemente surge na performance acima. O ponto é que isso só prevalece quando não serve de escudo e quando, de fato, trabalhamos em seu pressuposto de articulação das opressões, indo além da constatação acima, que apenas reforça o privilégio branco no não-dito da dinâmica racial secundarizada.

Apesar da digressão com o acionamento de outros sistemas sem evidente articulação com o racismo, é isso que a narradora parece sugerir, ao apontar a constância do ato de seguir ali desbravando uma série de questões, um campo de conhecimento, mudando um pouco ali o próprio trânsito de pessoas na instituição (linhas 43-45), por meio do que ela consegue fazer em seu posto de poder branco, ciente de que isso se dá a partir de sua relação com seu grupo pertença racial, o que fica nítido quando conclui: e eu continuo branca, né? Afetivamente falando, ela parece deslocar a resignação com a impossibilidade de mudança que podem ser operadas por quem está em posição de poder e a perspectiva de se ver como algoz para poder dar continuidade ao trabalho constante de desconstrução do quadro como está posto. Nesse caso, cabe pensar ainda onde entrariam, nesse cenário, as ações concretas na participação na luta contra os desmandos de seu próprio grupo de pertença racial e do privilégio branco (Schucman, 2012) que organiza seu tempo-espacos de vivência. Assim, reconhecer sua brancura e que isso garante poder é somente um pequeno primeiro passo de uma caminhada que precisa seguir avançando.

Atenta a isso, Eva parece fazer um movimento para além do reconhecimento de toda essa relação, uma espécie de deslocamento rumo a maiores reflexão e ação que visa o deslocamento da premissa branca de querer acertar ou ser reconhecida como antirracista, ou menos racista, ou, ao fim e ao cabo, menos branca. Superada essa aspiração inconsequente, com todas as inquietações que isso provoca em pessoas brancas, que podem ser ilustradas na pressão do questionamento do corpo discente, se conclui que a questão é pensar: que lugar é esse ocupado por mulheres brancas, e como que esse lugar pode servir em prol da luta

antirracista? (linhas 47-49). Realmente, não é objetivo e nem teria como tentar performar de forma a deixar de ser branca (linha 49), visto que é impossível, mas como branca (linha 50) buscar se dar conta de que é um processo contínuo (linha 54). E que, como um processo nada simples e perene, esse processo tira um pouco do sossego, porque quando você começa a se dar conta disso, aparece toda hora essa questão (linhas 55-56).

Esse desassossego como uma performance afetiva branca que é bem-vinda, pois, se bem direcionado, pode ajudar no nível interpessoal, na medida que podem compartilhar o fardo de apontar o racismo, que pessoas negras carregam sozinhas sempre que seu letramento racial faz com que vejam racismo *em tudo*. Situação muito comum, isso se dá porque, infelizmente, o racismo está em tudo e o dispositivo da branquitude desonera pessoas brancas de sua responsabilidade sobre ele. Assim, a branquitude é um dos motivos pelos quais o olhar negro é muitas vezes mais afiado na observação atenta do branco e de suas mazelas, como trazem Lorde (1984), Patricia Hill Collins (1986), Elisa Lucinda (2017a). Como dizem, respectivamente, seja por sobrevivência, por hábito epistemológico ao fazer sentido de si no mundo e com o mundo ou porque o branco está em todo lugar, se expondo ao máximo sem se dar conta de si, pessoas racializadas são obrigadas a observar *pessoas brancas* performando racismos e curtindo seu privilégio de se isentar de agir a seu respeito, mesmo sendo essa uma problemática branca (Kilomba, 2016).

Obviamente, é preciso notar que há a grande diferença entre o desassossego branco e o negro, nessa seara, é que, evidentemente, para pessoas negras ele é um assombro. Outra, é que a percepção branca sobre o racismo que mantém e atualizam em suas práticas cotidianamente, desde pequenas, no silêncio diante do que veem acontecendo com pessoas negras, costuma se dar tardiamente, quando acontece, exatamente por causa do racismo que lhes favorece. Nesse contexto, elas constroem sua branquitude em cima do massacre de pessoas negras, cujas crianças, ao contrário, são expostas ao terror branco (Fanon, 1952, 1961). Por fim, vale salientar que para a compreensão de toda e qualquer opressão é preciso uma combinação de experiência e estudo, no sentido amplo da palavra, para combater a alienação perante a interpelação de questões do mundo. E essa rota é turbulenta, não-linear e nada tranquila, exigindo de todas as pessoas envolvidas, disposição para a semovência da desaprendizagem (Fabrício, 2006), tanto quanto para a aprendizagem. Afinal, a luta é política, mas também é teórica, como nos lembra

Boaventura Sousa Santos (2019), pois não nos movemos na direção mais justa se não há reflexão. E isso nos traz a uma diferença importantíssima de se anotar: estar mais ou menos atenta a essas questões relativas à opressão racial não torna a pessoa negra menos humana, mas a inobservância da pessoa branca ao terror que causa, sim, pelos efeitos que tem essa performance afetiva branca da indiferença e do atropelo do outro.

Nesse sentido, o desassossego mencionado acima me parece um ponto interessante de inflexão de todas as performances raciais brancas compartilhadas até aqui, do ponto de vista afetivo, no sentido de que estamos nos mexendo, ainda que umas com menos mobilidade do que outras, mesmo em meio a tanto privilégio branco. Essas performances afetivas indicam que há um caminho longo ainda, que passa pela admissão da vinculação de mulheres brancas com o terror branco (Fanon, 1952, 1961, Kilomba, 2019b) e a certeza de que o privilégio branco (Schucman, 2012) é real e modificar esse cenário exige destruí-lo. O processo de descobrir-se *branca* no Brasil me parece atrelar-se ao processo de descobrir-se inexoravelmente racista, com tudo que isso representa em termos de uma ancestralidade branca presunçosa. Violenta e dissimulada, seu legado não é o passaporte vermelho ou o pastel de nata ou os olhos azuis, mas a herança não-dita da escravidão no pacto da branquitude que embala nossa ascensão social (Bento, 2022) e a Síndrome de Sinhá (Berth, 2019) que molda performances hierarquizantes, a partir do dispositivo da branquitude, que segue atualizando o racismo.

Esperanço em pensar que o processo de letramento racial crítico de pode ser produtivo, quando desenhado como aquilo que tira um pouco do sossego (linha 55) por não permitir que se ignore a questão racial que aparece toda hora (linha 56), mas sigo atenta em minhas reflexões por saber o quão problemático pode ser quando visto como algo a ser driblado, gerando performances brancas que visam silenciar, apagar ou ignorar a questão simplesmente para poder curtir o sossego que somente o privilégio permite.

No caso de Eva, acima, moldando seu incômodo como um afeto eticamente orientado para a mudança, ela sinaliza o fim de sua pequena história, mas não de seu processo de letramento, reforçando a ideia de que há um aprendizado cotidiano (linha 57), que se dá de forma constante (linha 58), em um caminho sem volta (linha 65). Em uma postura que parece sinalizar a interrupção da continuidade de suas performances raciais brancas acríticas para dar lugar a

performances mais atentas, que alimentem o embate da branquitude e o combate ao racismo, ela afirma que agora não acontece mais de ela se ver como absolutamente nada nas relações raciais, como se fosse neutra, pois branca, o que a fazia se ater somente com a questão do gênero e da classe social (linhas 60-62). De novo, o binômio gênero-classe aparece como mais proeminente, no sentido de que não era um traço marcante falar da minha, do meu próprio pertencimento racial (linhas 62-64). Assim, reconhecendo hoje a impossibilidade de excluir a questão racial do combo uma vez você despertando pra isso (linha 64), ela nos passa a impressão de que esse olhar racializado atravessa as questões todas e não as substitui.

Seguindo no contexto do processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), trago mais uma pequena história, que ilustra essa caminhada para refletirmos sobre performances afetivas brancas que pressupõem a validação da rota de aprendizado proposta acima, ainda dentro do enquadre do privilégio branco (Schucman, 2012) que permite a escolha de fazê-lo tardiamente. Nesse processo, emergem situações que moldam seu processo de letramento racial crítico, ao mesmo tempo em que ficam salientes expressões do dispositivo da branquitude, que segue atualizando o racismo de performances raciais hierarquizantes, evidentes em performances afetivas.

Na primeira parte (PH7.1), abaixo, peculiaridades das interpelações relatadas pela narradora passam por reivindicações articuladas politicamente por meios oficiais ou desabafos e casos contados em retrospecto, após relaxamento dos relacionamentos.

- **Eva PH7.1 – “precisamos empretecer o corpo docente”**

Possivelmente guiadas pela assimetria de poder, as pessoas estudantes evitam o confronto direto com a pessoa professora/ orientadora, fazendo comentários positivos e lançando a questão da insatisfação com o fato de ela ser branca de forma retroativa, reforçando que é um problema do passado, sobre o que refletirei extensivamente agora.

<b>Eva PH7.1</b>	<b>“precisamos empretecer o corpo docente”</b>
------------------	--

01 Eva É,é >engraçado, Thais< porque eu nunca fui assim  
 02 questionada diretamente, sabe, assim, do tipo, "você,  
 03 professora branca, quê que tá fazendo aqui?" Nunca  
 04 aconteceu isso comigo, nunca tive esse tipo de  
 05 questionamento, agora já vi:: né, e inclusive eu sou  
 06 coordenadora, né, essas reivindicações chegam, né, no  
 07 sentido muito mais geral, político mesmo! "precisamos  
 08 empretecer o corpo docente"! né, até porque em relação  
 09 ao corpo discente já tá mais do que empretecido, a gente  
 10 tem um percentual muito elevado de estudantes negros,  
 11 especialmente mulheres jovens negras, né, isso é um  
 12 pouco do quadro que vem se mantendo nos últimos  
 13 processos seletivos! né, então eu nunca tive esse  
 14 questionamento!

Nessa narrativa, respondendo a uma pergunta sobre se ela já passou por alguma experiência com seus alunos que queriam um corpo docente empretecido e qual seu sentimento quanto a isso, a participante explica que nunca foi confrontada diretamente, com algo do tipo, "você, professora branca, quê que tá fazendo aqui?" (linhas 2-3), o que é mais um sintoma do privilégio branco (Schucman, 2012) que permite acesso livre a mulheres brancas em instâncias institucionais, mas interdita regularmente corpos negros, como trazem bell hooks (2003) e minha dissertação de mestrado (Borges, 2017), mencionando professoras negras. Mencionando suas funções acadêmicas, na coordenação, ela conta que já recebeu vários pedidos no sentido muito mais geral, político mesmo, "precisamos empretecer o corpo docente" (linhas 7-8). Ela explica que isso acontece sem menção ao empretecimento do alunato devido ao quadro que vem se mantendo nos últimos processos seletivos em sua instituição, cujo corpo discente já tá mais do que empretecido (linhas 9-10).

Pensando nas complexas relações que conformam a experiência relatada, há um deslocamento em sua construção institucional do espaço acadêmico, uma vez que, nesse caso, o Cubo-Branco (Kilomba, 2019a) vem sendo pintado de preto pela inclusão de estudantes negros. Contudo, as ações afirmativas não vêm sendo implementadas a contento, o que fica evidente na insatisfação com o que ocorre em relação ao corpo docente.

Com isso em mente, depois de transitar conosco pela instituição, na narrativa anterior sobre a cobrança do corpo discente sobre a instituição, Eva agora nos leva para dentro de sua sala de aula, na segunda parte da narrativa (PH7.2), para ilustrar sua trajetória de convívio com a ânsia dos estudantes por trabalhar com um corpo docente que não seja branco, na prática, a seguir.

- **Eva PH7.2 – ao longo do tempo, eu fui aprendendo a ouvir**

Abrindo sua fala, Eva contextualiza sua narrativa antecipando que irá ilustrar um dos questionamentos pessoais que acontecem em situações do tipo uma confissão (linhas 14-15), que, segundo ela, se dão depois que se cria uma certa afinidade, aí, né, o estudante ou a estudante, se sente mais à vontade pra expressar diretamente seu desconforto (linhas 16-18), abaixo.

Eva PH7.2	ao longo do tempo, eu fui aprendendo a ouvir
14 Eva 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29	assim, mas eu já tive assim, já passei por umas situações do tipo uma <u>confissão</u> , depois que a pessoa ali me conhece, assiste às aulas e tudo mais, aí cria uma certa afinidade, aí né, o estudante ou a estudante, se sente mais à vontade pra falar, assim, “olha, Eva, vou ser sincera pra você, agora que já te conheço, já passou, agora já posso dizer... né, quais eram as minhas preocupações”, e aí, em geral as pessoas abrem o <u>coração</u> e dizem ali de um receio, de uma <u>preocupação</u> , de ter uma orientadora branca, estudando questões raciais, ou de ter uma professora branca ali e aí eu acho que acaba havendo um <u>aprendizado mútuo</u> , né, eu não fico... >até porque eu também< eh, ao longo do tempo, eu fui aprendendo a ouvir, aí eu não fico com <u>raiva</u> , né, eu não dou <u>piti</u> isso era mais difícil no começo... <b>Thais</b> <b>cê acha? Entender isso, se situar nessa..</b>

Em performances afetivas relacionadas à passagem de tempo, a narradora traz a voz de sua estudante, ex-orientanda, para marcar o desabafo que fazem diante do fato de terem aceitado trabalhar com uma professora branca, exemplificando com um “olha Eva, vou ser sincera pra você, agora que já te conheço, já passou, agora já posso dizer, né, quais eram as minhas preocupações (linhas 19-21). Assim, ela cria sentidos que apontam para a conexão tempo-afeto como fator de promoção de alívio (não há mais preocupações) e confiança (já te conheço) para o corpo discente, mas também mostra que essa troca parece se dar em retrospecto, o que pode ser sintomático dos lugares que ocupam as pessoas nessa interação em termos da relação de poder vinculadas não só a raça, mas à posições institucionais, que são também organizadas pelo dispositivo da branquitude. Nesse contexto, ela nos conta que estudantes fazem desabafos de um receio, de uma preocupação, de ter uma orientadora branca, estudando questões raciais, ou de ter uma professora branca ali (linhas 22-25) nesses desabafos que surgem depois de uma certa intimidade.



É curioso pensar que nessas situações, desenhadas como aquelas em que as pessoas [negras] abrem o coração (linha 22) sobre um incômodo racializado, a performance da professora indique que são esperadas demonstrações de fragilidade branca (DiAngelo, 2020) como performances afetivas brancas típicas nesse tipo de situação. É na própria negação da raiva e do *piti* como recurso seu nesses casos que podemos perceber aquilo que nossa participante entende como o esperado ali. A solução para não cair na cilada da fragilidade branca (DiAngelo, 2020), no seu caso, parece estar embutida no tempo-espço de seu próprio letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), como ela parece insinuar ao dizer que *era mais difícil no começo, mas ao longo do tempo aprendeu a ouvir* (linhas 27- 29).

Essa performance afetiva branca pressupõe um compromisso com o processo que é condizente com o trabalho de aumento de percepção de que falamos anteriormente, incluindo aí a possibilidade de ouvir o outro, mas também de “se ouvir escutando”, como traz Lynn Mário Menezes de Souza (2011, p.138), com base nos processos de conscientização da pedagogia da tolerância de Paulo Freire (1995). Fundamental para o fomento do dever de sensibilidade que chamo de “sentir crítico” (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), que nos convoca a atentar não só para a diferença, mas para nossas impossibilidades diante da diferença (Benítez, 2018), essa percepção certamente agrega aos processos (auto)críticos e (auto)reflexivos de (multi)letramentos críticos, em que a performatividade afetiva é aliada central em questões de justiça social. Nesse contexto, cabe lembrar que o “sentir crítico” (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021) deve ser entendido de fato como um dever e que ele se molda somente nesse horizonte de justiça social, de forma que não pode ser *ensinado* como uma espécie de *tecnologia de subversão subjetiva*.

Esses processos se dão em meio às nossas reflexões crítico-afetivas que atravessam e são atravessadas por nossos modos de ser, estar, agir e sentir no/ com o mundo (Borges, 2017a), performances que dizem respeito, respectivamente, às práticas identitárias, interações, ações políticas e afetos, que trazemos conosco e que mobilizamos nos (des)encontros da vida. Assim, essas performances afetivas tem por efeito a conformação de modos de subjetivação que nos permitem conviver melhor com as contradições que atravessam o processo paradoxal de expressão da nossa agentividade contingenciada, quando visamos subversão, mas nos deparamos com impossibilidades no/ com o mundo, conforme mencionado antes.

Pensando sob esse ângulo, as performances afetivas que fecham a terceira parte da narrativa (PH7.3) nos trazem apontamentos sobre como o racismo organiza as relações e como o dispositivo de poder da branquitude trabalha por sua manutenção não-ditos da narrativa.

- **Eva PH7.3 – “não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca”**

Retomando os caminhos multilineares da narrativa que apontam para a linearidade das vivências da narradora, com ela nos levando de volta ao começo, quando tudo era mais difícil, abaixo.

Eva PH7.3	“não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca”
30 Eva 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55	nã-é::-assim, no começo↓ assim eu nunca passei por essa coisa do tipo, “meu deus↑ que absurdo↑ como assim↑ por que↑ que isso tá acontecendo?”, mas eu ia <u>tateando</u> de alguma maneira, assim, pra tentar compreender o que tá <u>em jogo</u> nessa reivindicação, né? e aí hoje, por exemplo, quando alguém fala “precisamos enegrecer o corpo docente”, tá↓ é isso↓ precisamos enegrecer o corpo docente. hoje pra mim tá mais <u>naturalizado</u> digamos assim, mas também nunca foi uma coisa que me-me-me ofendesse, e mesmo quando acontece >por exemplo< tenho uma ex-orientanda >até encontrei com ela na semana passada< né, ela <u>depois</u> que a gente tinha começado o trabalho de orientação, a gente já tava lá trabalhando no texto e tudo mais, ela um dia numa reunião falou pra mim que foi ao meu <u>lattes</u> , né, quando ela viu lá o quadro de vagas, quantos professores estão oferecendo vagas, quantas vagas tem pra fulano/ fulana, ela viu lá meu nome, foi ao meu <u>lattes</u> e aí quando ela abriu o <u>lattes</u> , ela viu lá minha foto, “ihhh, é branca”, mas aí depo::is quê que ela viu, aí ela começou a olhar um pouco mais pro <u>lattes</u> , aí ela descobriu, “ahhh ela é de um lugar do Brasil Majoritariamente Negro”, né, e essa minha orientanda, ela é dessa região, ela fez uma pesquisa, essa região, então ela buscou ali alguma- algum item de <u>intersecção</u> , entendeu? é branca, mas é dessa região.
56	<b>Thais tendi, branca, mas não é branquíssima.</b>
57	Eva branca, mas é não branquíssima, é!
58	<b>Thais pegando o termo da Schucman, é branca mas não é branquíssima.</b>
59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69	exatamente! é como se tivesse ali uma gradação, né? quer dizer, tem uma outra <u>história</u> ali, e eu achei super <u>curioso</u> , assim, né, como é que o <u>lattes</u> , essa pesquisa do <u>lattes</u> , foi decisiva ali pra <u>ela</u> , né, “não, tudo bem”, é como se fosse uma concessão, né, <u>ela</u> abriu uma concessão “não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca”, e depois disso acabou não sendo uma questão, <u>nunca</u> foi uma questão, né, pelo menos, assim, <u>publicamente</u> , né, imagino que tenha sido pra <u>ela</u> , como eu imagino que aconteça pra maioria dos <u>estudantes</u>

70        negros que estudam questões raciais, essa preocupação,  
 71        acho que existe aí um desejo de serem orientados por  
 72        pesquisadores negros, até porque tem um pouco essa  
 73        questão de se verem ali, de ser um espelho, de admirar  
 74        o professor negro que conseguiu chegar ao meio acadêmico  
 75        e que também tá engajado na militância, se tiver então  
 76        um histórico na militância, em geral, é melhor em todos  
 77        os sentidos, mas também tem esse convívio, e ali o  
 78        cotidiano acaba fazendo todo mundo perceber um pouco  
 79        essas gradações, do quê que é o ser branco nesse  
 80        contexto, né?

Acompanhando seu processo, entendemos que no começo ela ficava menos à vontade, ia tateando de alguma maneira, assim, pra tentar compreender o que tá em jogo nessa reivindicação por empretecer o corpo docente (linhas 30-34). Entretanto, hoje, por exemplo, quando alguém fala precisamos enegrecer o corpo docente, não há mais questão porque ela entende que tá, é isso, precisamos enegrecer o corpo docente (linhas 35-37). Reforçando que hoje em dia tá mais naturalizado, ainda que nunca tivesse conformado ofensa para ela (linhas 37-39), seu ponto, no fim das contas, é que o convívio e o cotidiano acabam fazendo todo mundo perceber um pouco essas gradações, do quê que é o ser branco no contexto de uma instituição marcada pela presença de um corpo discente empretecido (linhas 78-80).

Essa performance afetiva branca de tranquilidade diante do processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), que prevê o embate de mundos e o respeito às cobranças vindas de pessoas negras como naturais, a meu ver, tem por efeito o esperar na transformação dos tempo-espacos de vivência interracialis como menos hostis para pessoas negras, sem brecha para ingenuidade. Além disso, corrobora com outras performances que dão sentido ao importante papel das ações afirmativas na (re)configuração do tempo-espaço racial das salas de aula e das pesquisas nas universidades, que deveriam ser amplamente aplicadas ao corpo docente. A demora para que isso aconteça nos dá a certeza da vocação acadêmica para o Cubo Branco (Kilomba, 2019a), que resiste covardemente aos ventos das mudanças sociais, que entram pelas frestas da instituição, mas não consegue balançar a estrutura colonial da torre-de-marfim, fazendo uma alusão à crítica atemporal de Rajagopalan (2006). Nesse contexto, a incidência na micropolítica cotidiana se torna ainda mais relevante, no sentido de melhorar a qualidade de vida

das pessoas negras e indígenas que ali estão, enquanto simultaneamente lutamos por mudanças estruturais.

Voltando à nossa jornada junto à participante, mais uma vez nos deparamos com uma pequena história sobre uma situação que viveu com uma ex-orientanda (linha 40), que a torna relevante para nossas reflexões acerca de performances raciais brancas no contexto acadêmico. Segundo ela, confirmando o caráter retroativo das interpelações de estudantes, depois que já tinha começado o trabalho de orientação, quando ela e sua orientanda já estavam lá trabalhando no texto e tudo mais, um dia numa reunião, ela falou para nossa participante que checou seu lattes (linhas 41-44) para se decidir se queria ou não ser orientada por ela. Para ilustrar essa interpelação, que ela desenha como tendo um peso mais interpessoal do que as outras, oficialmente colocadas à coordenação, ela nos conduz por uma série de situações interrelacionadas em que as relações pessoais e as situações se sobrepõem para formar uma rede de sentidos em que, no fim das contas, temos passado e presente de orientadora e orientandas comprimidos em uma história de exposição de privilégio branco.

Primeiro, a orientanda (hoje, ex), quando ela viu lá o quadro de vagas, quantos professores estão oferecendo vagas, quantas vagas tem pra fulano/fulana (linhas 45-46) ela decidiu buscar o nome da participante no lattes e aí quando ela abriu o lattes, sua reação à foto foi de “ihhh, é branca” (linhas 48-49). Essa expressão prolongada parece querer reforçar a decepção da estudante, por meio de uma alta carga avaliativa que dá ênfase, condizente com o grau do que sentiu a jovem na constatação de que ela era uma mulher branca. Depois disso, ela nos conta que a aluna começou a olhar um pouco mais pro Lattes, aí ela descobriu, “ahhh ela é de um lugar do Brasil Majoritariamente Negro” (linhas 50-52). Mais uma vez marcando esse ahhh prolongado, agora a narradora insinua o alívio da aluna com a constatação de que ela buscara ali alguma-algum item de intersecção (linhas 54-55). Desse modo, ser branca, mas do lugar menos branco do qual ela é, parece ter sido o suficiente para acalmar os ânimos da aluna, que seguiu com seus contatos e tornou-se sua orientanda, fazendo o curso sem maiores questões. Ou pelo menos, assim, publicamente, como diz a narradora, pois é de se imaginar, de fato, que tenha sido pra ela, como é provável que aconteça pra maioria dos estudantes negros que estudam questões raciais, como a própria narradora nos conta (linhas 67-70).

A banalização do desconforto do corpo discente negro é algo que observo nessa performance, não como algo que traz essa participante, mas como algo que precipita em seu discurso e que nos remete aos efeitos nocivos das políticas brancas de delimitação do tempo-espço acadêmico pela branquitude como dispositivo de poder que o hierarquiza.

Nesse sentido, pensando no tom da narrativa acima, me vem a impressão de que a naturalização de pessoas brancas em lugar de poder e decisão, corolário da banalização do desconforto de pessoas negras, no caso, permite performances de surpresa e curiosidade quando algo balança essa dinâmica, podendo gerar a equivocada percepção de que há uma espécie inversão de papéis. Acredito ser preciso tomar muito cuidado com essas performances que implicam essa inversão porque, no fim das contas, o que elas sinalizam é que há papéis específicos e que eles estão sendo desrespeitados. O efeito disso é a reificação do lugar de branco vs. lugar de negro (Gonzalez, 1984, Carneiro, 2001, 2005, 2012), que mantém a lógica racista de distribuição desigual de poder entre os grupos raciais. Nesse caso, haveria então tempo-espços racializados que configuram experiências que são mais ou menos adequadas para pessoas brancas ou negras.

Essa conformação de lugares de preto em oposição a lugares de branco traz consigo a ideia de que há *pretos fora do lugar* (Carneiro, 2001), como disse antes, quando estão exercendo algum tipo de poder, mesmo que de escolha. Isso se dá porque “o controle da mobilidade social como forma de interdição dos racialmente subalternizados” faz com que pessoas negras que ascenderam sejam lidas como intrusas que “escaparam dos mecanismos de vigilância e adentraram a esferas privativas da branquitude”, gerando “ressentimento” e “margem a novas formas de constrangimentos raciais por meio das demonstrações de inadequação daqueles que romperam com as barreiras” (Carneiro, 2005, p.133).

Nesse contexto, quando pessoas brancas insistem (in)conscientemente em associar pessoas negras a escolhas feitas mediante a um leque de limitações em oposição a um leque de possibilidades<sup>75</sup>, suas performances geram por efeito a validação de uma equação que subtrai posições de poder do grupo racial negro.

---

<sup>75</sup> Conforme explico adiante ao discutir questões de mérito, essas expressões dizem respeito a quanto de liberdade de escolha temos; se pouco espaço para exercê-la, há um leque de limitações, se muito espaço para exercê-la, há um leque de possibilidades. Uso essa expressão com base em comunicação oral de Maria Elvira Diaz Benítez (2016), em que ela aborda (im)possibilidades agentivas em situações extremas no contexto da pornografia de humilhação, o que desloca para falar de escolhas.

Desse modo, a autonomia e a escolha negras parecem *fora do lugar*, fazendo com que cause estranhamento às pessoas brancas o fato de uma pessoa negra estar em posição social mais alta, em condição de ser servida ou em posto de autoridade de saber, por exemplo, conforme trazem especificamente Sueli Carneiro (2001, 2005, 2012), Elisa Lucinda (2017a) e bell hooks (2003), respectivamente.

O que marca nessa narrativa, portanto, não é a pesquisa do Lattes feita pela aluna, considerada inusitada, ou o jogo afetivo de decepção e alívio narrado como marcante em sua busca, mas, do ponto de vista da performance racial branca, chama a atenção a surpresa da narradora com o que ela parece sentir como uma inversão de papéis, já que é a aluna que está fazendo concessões - *vê se pode?!*, como sinto parecer dizer. Mais ainda, uma concessão (linha 65) com base no amálgama raça-classe, usado tão recorrentemente por pessoas brancas para elas mesmas discriminarem, por preconceito ou interesse (Bento, 2002), pessoas negras e indígenas. Moldando como inusitada a possibilidade de gradação de brancos, ao dizer é como se tivesse ali uma gradação (linha 60), quando de fato há uma gradação de brancos, como aponta Schucman (2012), sua performance tem por efeito a asserção de que brancos como intipificáveis racialmente. Isso tudo molda sua performance afetiva branca em torno de um estranhamento, ainda que como uma curiosidade e não um incômodo, quanto ao escrutínio da aluna de seu currículo.

Assim, temos conformada uma sensação nova para pessoas brancas, que é a de ter seu valor colocado em xeque pela questão racial. Especialmente no contexto acadêmico, em que ser branco é o *default* e, assim, invisibilizado como preferência, observar o amálgama raça-classe da intelectualidade acadêmica parece significar atentar para detalhes irrelevantes. Sua avaliação desse ato como *super curioso* (linha 46) me leva a pensar que saber em retrospecto que estava sendo avaliada, para finalmente ser digna de um “*não, tudo bem*” (linha 48), lhe causa estranheza não sob o aspecto estético, da forma como foi feito, até porque o currículo Lattes é uma ferramenta amplamente usada para seleção na academia, mas pelas questões éticas envolvidas na subversão das relações de poder. Isso me parece ainda mais nítido na ênfase avaliativa que ela dá ao se referir à aluna, em *ela abriu uma concessão*, implicando um: *e não eu, como pode?* que traz consigo essa sensação de inversão de valores, resumida na forma bem humorada com que ela trouxe a frase “*não, tudo bem, vou ter uma orientadora branca*” (linhas 49-50).

Ainda que performando certa tranquilidade com a interpelação, ao desenhá-las como parte de seu processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), cabe aqui uma reflexão sobre o efeito dessa performance como uma sensação de que há uma inversão de papéis, que a coloca a trabalho da atualização do racismo, por meio de sua articulação como expressão do dispositivo de poder da branquitude, uma vez que essa sensação emerge não só pela relação aluna-professora, mas pelo tipo de avaliação a que ela foi sujeita. Nesse caso, o que aparenta ter lhe parecido anormal foi receber uma concessão (linha 65), sendo ela quem é e onde está, o que é indissociável de ser uma pessoa branca em uma posição de poder. Nessa situação, ao que parece, os empecilhos razoáveis para que fosse ou não escolhida deveriam passar por alguma incompatibilidade outra, e não por sua aparência física. Afinal, essa é uma das versões do privilégio branco, poder ser indivíduo que não tem raça, cujos traços fenotípicos presentes em uma foto anexada a um documento não são relevantes, ainda que saibamos que raça é relevante, tanto quando pessoas negras ou indígenas procuram orientação (como ela mesma diz), no contexto acadêmico, quanto em qualquer outra situação em que andam por aí de forma racializada. Raça, gênero e classe são relevantes. Ponto. O que torna essa articulação irrelevante para brancos é o racismo, na forma da branquitude.

Ainda sobre isso, vale lembrar que compartilhar esse olhar atento ao currículo de alguém explicitamente em busca de índices de raça e classe só parece inusitado a pessoas brancas do ponto de vista da estética do questionamento, no sentido de que o deixa aparente, porque eticamente isso já é feito corriqueiramente, como sabemos. Por meio do pacto da branquitude (Bento, 2022a), a academia branca invisibiliza a relevância dada à raça, silenciando essa dinâmica exatamente pela desracialização de si e dos atos de discriminação embutidos nos processos, como exemplifico adiante ao falar de ações afirmativas e o privilégio branco escamoteado nos concursos públicos, por exemplo. Isso fica mais nítido quando fazemos um paralelo com o trabalho de acadêmicas brancas que são capazes de pontuar essa questão da escolha por trabalhar com mulheres sem estranhamento. O que quero dizer é que, na academia, acionar gênero, sem racializar, não assusta. O que assusta é a ausência do silêncio sobre raça, na forma com que pessoas negras e indígenas proclamam abertamente sua relevância nas relações, que pessoas brancas trabalham para apagar, conforme apontam estudos críticos da branquitude (Carone; Bento et al., 2002; Bento; Schucman; Cardoso et al. 2014; Muller; Cardoso et al., 2017).

Além disso, se compreendemos bem os motivos pelos quais pessoas negras – e brancas – estudam a questão racial querem estar diante da orientação da intelectualidade negra, o estranhamento da escolha faz ainda menos sentido, senão pelo que ele conta sobre mulheres brancas, não sobre a busca da aluna. Afinal, como a própria narradora parece crer, especialmente em pessoas negras pesquisadoras iniciantes, há essa preocupação com quem vai orientar uma pesquisa sobre questões raciais, até por conta da questão de se verem ali, de ser um espelho, de admirar o professor negro que conseguiu chegar ao meio acadêmico e que também tá engajado na militância (linhas 71-75). Ao que ela mesma complementa que se tiver então um histórico na militância, em geral, é melhor em todos os sentidos (linhas 76-77), parecendo sinalizar que compreende, de fato, o quanto a potência do estudo é aumentada.

Por isso, essa me parece ser uma performance afetiva branca típica, no sentido da hierarquia que pressupõe tanto para as relações acadêmicas quanto raciais, o que aponta para as contradições e não para a ausência de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022). Isso é importante em uma visão performativa, pois mesmo em processos crítico-reflexivos frutíferos, em que sujeitos entendem as questões e agem politicamente de forma ativamente consciente, as performances se dão balizadas pelos contingenciamentos que normatizam as ações em linguagem que são, no caso, de base inexoravelmente racista. Assim, a branquitude, insidiosa, está mais presente do que ausente e dismantelar esse dispositivo se mostra tarefa difícil, que independe de meros posicionamentos, pois recruta ações. Por isso mesmo, esse dismantelamento só é possível na atuação na estrutura, em ações políticas amplas que visem mudar o sistema moderno-colonial-capitalista neoliberal que molda as hierarquias em uma lógica extrativista (Moten, 2021). Contudo, defendo que a incidência macro não prescinde da micropolítica, onde o sistema é operacionalizado material e simbolicamente. Desse modo, reforço a urgência máxima das ações afirmativas, de que falo abaixo, e da melhoria do sistema público de saúde e educação, por exemplo, enquanto simultaneamente atentamos para as performances raciais e afetivas de pessoas brancas que atuam nas instituições.

Abrindo um parêntese, as ações afirmativas são um assunto recorrente nas conversas com as professoras brancas e aparecem na mesma nuance dada anteriormente sobre a importância de pessoas negras para o letramento de pessoas brancas, condizente com o dispositivo da branquitude. Falando do corpo discente,



foi mencionado não só o tensionamento quanto ao racismo institucional na universidade, como também, do ponto de vista interpessoal e epistemológico, foram alvo de comentário a melhora perceptível da qualidade das reflexões propostas e das trocas que acontecem nas salas de aula. Sobre a entrada de estudantes pelas ações afirmativas, em geral, foi dito que: i) a grande maioria entra com nota que supera o corte da ampla concorrência também; ii) a visão geral de que políticas de cotas são privilégio não se sustenta, porque de fato entram pessoas de escola pública e com teto de renda familiar; iii) a mudança do corpo discente tem potencial para fazer com que o corpo docente mude de postura, pois tendem a ser menos conformados com o sistema; e, por fim, iv) as pessoas negras e indígenas estudantes trouxeram potência para a universidade, porque sua entrada exige que a instituição responda para acomodar novos conteúdos em diálogo com suas demandas específicas e os caminhos que querem acessar. Desse modo, foram unânimes em concordar que um dos papéis específicos da universidade em relação às pessoas que entram por ações afirmativas é de dar o que for preciso para que elas possam seguir e não as impedir de crescer por meio de vetos ou interditos na esfera institucional.

Apesar de relevante para questões relativas ao pacto da branquitude (Bento, 2002, 2022a, 2022b) e a manutenção de seus privilégios materiais e simbólicos (Schucman, 2012), neste momento, o corpo discente não é foco de interesse tanto quanto questões relativas ao corpo docente. Como dito anteriormente, a Lei no. 12.990/2014 preconiza a reserva de 20% das vagas de concursos públicos federais para pessoas negras, mas nas carreiras docentes as ofertas de vagas ficaram abaixo de 3% nas Universidades e não chegaram a 4.5% nos Instituto Federais, entre 2014 e 2018, como aponta a pesquisa de Melo e Resende (2018). Como fica evidente, falta vontade política para quebrar o pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022a, 2022b), afinal, os concursos e editais são feitos por pessoas brancas, as vagas são, via de regra, abertas por pessoas brancas e para pessoas brancas, com pessoas brancas avaliando o mérito de quem entra, ainda que não explicitamente registrado.

Como Cida Bento (2022a) nos explica, não é que essas pessoas brancas com poder de decisão se encontram às cinco horas da manhã para combinar de não permitir a entrada de pessoas negras, mas a formulação dos requisitos, dos prazos, do tempo-espço de atuação para entrada e aprovação nos concursos são, evidentemente, elaboradas de forma a pactuar o impedimento dessa entrada. As instituições, em geral, como constata a pesquisadora, exigem competências e

habilidades que são especificamente direcionadas àquilo que o segmento racial objetivado possui, em detrimento da qualidade do trabalho ou do histórico de formação holística e técnica da pessoa. Sobre as instituições acadêmicas, especificamente, podemos pensar nas bolsas, nos editais, nas publicações, nas participações em eventos, nas exigências, nos processos, nas dinâmicas que configuram essa carreira. E, nesse mesmo cenário, o Currículo Lattes, mencionado na história acima, aparece para compor o atestado de mérito da pessoa acadêmica, por ser entendido como um registro material das realizações que essa pessoa *conquistou* ao longo de sua vida profissional. Assim, é utilizado em seleções de emprego, sem que se leve em consideração que os acontecimentos ali registrados omitem quanto custa financeira, física e emocionalmente preenchê-lo a contento.

Retomando a narrativa, cabe reiterar o incômodo de estudantes que entram por ações afirmativas nesse contexto do Cubo-Branco e dos pactos narcísicos (Bento, 2022a), validando e respeitando como motivação para interpelações mais ou menos contundentes. Desse modo, as reflexões que trago aqui são moduladas pela relação racial entre corpo docente e corpo discente, que nos ajuda a perceber as sutilezas das relações de poder do meio acadêmico, bem como as tensões raciais postas pelos relacionamentos cotidianos no ambiente de educação e pesquisa.

Vale ressaltar que, evidentemente, em uma troca entre pessoa orientadora e pessoa orientada, aquilo que é dito por uma ou outra parte terá peso diferente, pois suas performances estão condicionadas ao poder que a primeira exerce sobre a segunda. Isso significa que, mesmo com toda a intimidade do mundo, o risco de retaliação que uma indisposição ou um descontentamento pode ocasionar pode ser o suficiente para que pessoas negras e indígenas por vezes não se manifestem durante o processo, mas somente em retrospecto. Trago essa reflexão com base nos processos de silenciamento que são configurados pelo dispositivo de poder da branquitude, que faz com que seja dispensada a exigência de silêncio, pois esse é requisitado exatamente pela naturalização do racismo posto. Nesse sentido, o silêncio de pessoas em desvantagem na assimetria de poder pode surgir, inclusive, preventivamente para não comprometer sua caminhada face ao descontentamento de quem pode efetivamente gerar prejuízos materiais e simbólicos a essas pessoas.

Na medida em que se sabe que o silenciamento é mecanismo de efetivação do epistemicídio enquanto dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), reitero que nas relações assimétricas de poder que se dão no eixo da raça no meio acadêmico,

há que se levar em conta os riscos ainda maiores que correm pessoas negras e indígenas no cotidiano das relações interpessoais em contrariar ou desagradar a pessoa que decide seus caminhos. É esse tipo de situação que exige que levemos em conta atravessamentos subjetivos regidos pelo dispositivo da branquitude, concomitantemente com a ação institucional com incidência na macroestrutura.

Com essa reflexão, caminhamos para o encerramento desta seção com o último tópico interacional que compila as últimas pequenas histórias sobre ser branca no contexto brasileiro.

#### 4.1.4. Privilégio Branco e Racismo Institucional

As três últimas pequenas histórias que se organizam em torno de narrativas que versam mais abertamente sobre o privilégio branco, como vemos a seguir em uma pequena história que ilustra um ponto sobre pacto narcísico e meritocracia (Bento, 2022a, 2022b), no âmbito acadêmico, a partir de concursos públicos.

##### • Eva PH8 – concurso público, coisa de marcar x, não tem como

As próximas narrativas surgem no exercício feito com as participantes de tentar perceber onde ser branca entraria em suas trajetórias, diante de perguntas diretamente atreladas às suas percepções quanto ao privilégio branco, que todas descreveram como cientes de sua existência. Assim, ao ser indagadas sobre onde, em sua trajetória, entraria a questão racial, ou, nas palavras usadas nessa troca, *onde que ser branca entra nessa história?*

Em sua narrativa, admitindo que houve privilégio, com certeza, ao longo de sua vida, mas sem sucesso em pontuá-lo, na busca por essas instâncias, Eva parece querer isentar concursos públicos como tempo-espacos passíveis de sua incidência, como vemos abaixo.

Eva PH8	concurso público, coisa de marcar x e tal, não tem como
01 Eva	E pensando naquela época não tinha essas discussões tão
02	fervorosas quanto hoje em dia, então era algo que nem
03	se passava pela nossa cabeça, então assim, eu não tenho
04	como te dizer agora... (olhando pra cima, pensando) >tô
05	tentando pensar< em algo que eu tenha sido, tido, algum
06	privilégio por ser branca especificamente (aperta os
	olhos) alguma situação, né, mas provavelmente ocorreu

07 (levanta os ombros), porque se eu não tinha outros  
 08 colegas, digamos ali:: tsc tentando uma mesma vaga que  
 09 eu, seja pro que for, não é? claro que quando a gente  
 10 pensa num concurso público, talvez isso, isso não é  
 11 evidente porque você tá ali fazendo a prova, coisa de  
 12 marcar x e tal, não tem como (risos) eu entendo né  
 13 (levanta as sobrancelhas) como ter um privilégio nesse  
 14 sentido pela pessoa ver, né, você, enquanto negra ou  
 15 branca, mas muitas vezes numa seleção, em que há uma  
 16 entrevista, a coisa muda de, pode mudar de figura.  
 17

Essa narrativa é marcada por performances afetivas de dúvida e hesitação, o que é enfatizado por seus trejeitos e expressões faciais para respeitar sua falta de assertividade nessas colocações sobre o concurso público, coerente com o processo crítico-reflexivo que ela faz nesse momento especificamente. Eva se mostra confortável durante todo o tempo, mas aparenta uma certa incerteza quanto ao apontamento de seus privilégios em momentos e lugares específicos de sua trajetória, o que foi um exercício difícil para todas as participantes, como veremos na próxima seção deste mesmo capítulo. Essa dificuldade vem de anos de treinamento com o racismo, pelo dispositivo da branquitude, em dissimulação do privilégio branco em silêncio e em mérito pessoal (Bento, 2022, Schucman, 2012,), ou sorte, ou coincidências da vida, da astrologia, de qualquer outro sistema de coerência que garante a pessoas brancas, mulheres inclusive, a noção de que não se movem pelo mundo atreladas a seu grupo de pertença racial.

Levemente incisiva quando traz a expressão claro para criar nos concursos públicos uma espécie de exceção, a partir daí Eva segue mostrando sinais de incerteza quando prossegue para explicar que quando a gente pensa num concurso público, talvez isso, isso não é evidente porque você tá ali fazendo a prova, coisa de marcar x e tal (linhas 11-13). Titubeando um pouco para afirmar que nesse contexto não tem como ter um privilégio (linhas 13-15), ela faz a ressalva de que isso é sua opinião apenas. Sua insegurança quanto a essa manifestação transparece nos risos, na ponderação que se dá quando (levanta as sobrancelhas) e se confirma com a frase: eu entendo né (linha 14), como que indicando ser isso mesmo, somente sua impressão. Por fim, ela explica que está entendendo a impossibilidade de ter um privilégio aí em relação ao fato de não haver uma pessoa diante da outra para fazer a discriminação, ao ver, né, você, enquanto negra ou branca (linha 16). Aí ela nos dá uma

situação em que isso poderia ocorrer, como numa seleção, em que há uma entrevista, quando a coisa muda de, pode mudar de figura (linha 17).

Chama a atenção a dificuldade de pensar em situações que apontem o privilégio e a multilinearidade de sua narrativa, que parece tentar articular tempo-espacos diversos, em que a questão racial não é apreendida, a direcionando para a ilusão de objetividade dos concursos como lugar de (não) marcá-la. Nesse sentido, desracializando o concurso público, ela parece construí-lo como neutro por não haver contato físico entre pessoas para que a discriminação ocorra, mas isso não leva em consideração que o pacto da branquitude (Bento, 2002, 2022a, 2022b) não precisa desse contato visual. Essa seria uma característica muito mais marcante da “discriminação por preconceito” (Bento, 2002, p.30), proibida por lei, porque senão, não duvido que veríamos abertamente em concursos e editais. Contudo, o que move o pacto é a “discriminação por interesse” (Bento, 2002, p.30), que faz com que pareça que não há discriminação em prática. Como as decisões são tomadas antes, durante e após o processo, superando o pedaço de papel da prova, a prova em si se torna um mero detalhe.

Basta lembrar que são instituições brancas que decidem se tem ou não seleção, quando e para quem, com quais requisitos. São instituições brancas também que selecionam quem monta as provas, que tipo de assunto entra ou não, como será cobrado, que tipo de expertise validar, etc. E mesmo que não haja entrevista, muitas vezes, a depender da concorrência ou do objetivo, há ainda prova-aula ou algo similar, com as bancas igualmente brancas e narcísicas, que agem sob seu interesse de grupo, consciente ou inconscientemente. Em outras palavras, são pessoas brancas, salvo raras exceções, que agem em todo o circuito que envolve concursos públicos ou editais. Além disso, as pessoas que estão aptas para essa concorrência não são todas livres, já que depende de uma série de provisões invisibilizadas que precedem a seleção em si, incluindo aí aquilo que leva a pessoa a estar preparada, com requisitos específicos, desde alimentação até o conhecimento necessário, passando por equipamentos, material e tempo, além da solidariedade presumida de quem tem o poder de avaliar e contratar.

E tudo isso faz parte do dispositivo da branquitude, que segue atualizando o racismo, inclusive em performances que replicam a suposta justeza de uma de suas expressões hierarquizantes, ao ocultar o privilégio material e simbólico que geram. O ponto é que, pressupondo livre concorrência em concursos e editais, o racismo se

atualiza no silêncio que esconde seus processos regidos por instituições brancas. Por isso, é urgente pensar em formas de mexer institucionalmente no processo, mas também é preciso agir crítico-afetivamente na micropolítica da coisa, se quisermos empretecer também o corpo docente, conforme falado acima. Tornar o corpo docente mais plural deve ser um objetivo não só por ser justo que a intelectualidade negra que queira seguir carreira acadêmica esteja nesses espaços, mas também porque é benéfico à própria academia, que cresce seu potencial epistemológico. Isso atenderia à necessidade de pintarmos esse Cubo Branco (Kilomba, 2019a), para que ele passe a ser um lugar que faz sentido para além da ordem colonial supremacista branca, possibilitando, por tabela, um tempo-espço de experiências menos brancas para o corpo discente, vindo de ações afirmativas ou não. Para quem chega por ações afirmativas, além de engrandecedor academicamente, isso seria uma forma de mitigar traumas e inspirar sonhos.

Nesse sentido, focando ainda no contexto acadêmico, a próxima pequena história traz performances raciais brancas de uma participante que não menciona questões relativas à brancura, mas se diz atenta para a estreita relação entre ser branca e usufruir de privilégios, a seguir.

- **Eva PH9 – eu posso receber privilégios, né, não sei**

Com atenção ao contexto da pergunta, que restringe o escopo da resposta à academia, Eva situa sua reflexão nos tempo-espços que conformam tal instituição, trazendo mais uma narrativa não linear, abaixo, Eva conclui que ser uma mulher branca pressupõe um lugar de poder, em linha com o que apontam os estudos críticos da branquitude (Carone; Bento et al., 2002, Bento; Silveira; Nogueira et al. 2014, Schucman; Cardoso et al, 2014, Muller; Cardoso et al., 2017).

Eva PH9	eu posso receber privilégios, né, não sei
01 <b>Thais</b>	<b>cê se identifica como branca, como mulher branca na academia, se lê como branca, o quê que isso quer dizer pra você? Você fala "eu sou branca..."</b>
02 03 04 <b>Eva</b>	04 sim. é... bom, parte da pergunta que você fez, né? 05 e:: é claro que muitas vezes a gente não tem essa::, 06 essa <u>consciência</u> ; se isso significa <u>algo</u> ou <u>não</u> dentro 07 desse contexto, e é algo que durante muitos anos eu 08 não me, eu não me <u>questionava</u> >vamos dizer assim< né, 09 trabalhava com essas questões, até quando eu comecei 10 a trabalhar com questões identitárias, né, não me 11 fazi-não é o que eu me perguntava, né <o que significa 12 ser branca> não. mas aí com o tempo, com leituras,

13 escutando, né, colegas negros e negras dentro da  
 14 academia, e fora também, né, eeh falando sobre essas  
 15 questões, a gente começa a pensar o que isso  
 16 significa. então quando você me faz essa pergunta, tá  
 17 fazendo pra alguém que já tem <todo mundo acredito  
 18 que você convidou> já tem uma reflexão em cima disso,  
 19 é diferente de perguntar pra alguém que nunca ouviu  
 20 falar, então eu entendo que ser branco na academia  
 21 significa sim, em determinados momentos, assumir  
 22 também ou não assumir! >se a pessoa não tem a  
 23 consciência< determinados privilégios e entender  
 24 também o que você pode fazer com isso; se for  
 25 possível, se você tiver como fazer algo e modificar a  
 26 partir do seu entendimento do que é ser branco na  
 27 academia >ou seja< eu sou uma mulher branca, ocupo  
 28 uma determinada posição dentro da academia, eu posso  
 29 fazer algo? para mudar a posição de quem não é uma  
 30 mulher branca na academia? Então eu entendo que seja  
 31 isso, entender o que significa essa minha posição,  
 32 que eu posso receber privilégios, né, não sei, a  
 33 partir da mesma pergunta que você fez da outra vez.  
 34 **Thais** **tá. entendi, entendi.**

De imediato, sem trazer outros relevos contextuais, a narradora diz: “eu sou uma mulher branca, ocupo uma determinada posição dentro da academia, eu posso fazer algo? para mudar a posição de quem não é uma mulher branca na academia? então eu entendo que seja isso, entender o que significa essa minha posição, que eu posso receber privilégios” (linhas 28-33). Essa performance racial branca que a conecta com a posição de poder que corpos brancos ocupam e os privilégios que usufruem, se dá em consonância com as definições dos estudos críticos da branquitude (Carone; Bento et al., 2002, Bento; Silveira; Nogueira et al. 2014, Schucman; Cardoso et al, 2014, Muller; Cardoso et al., 2017), o que é recorrente em todas as trocas, apesar da dificuldade percebida nas mulheres em apontar onde mora seu privilégio branco (Schucman, 2012).

Essa resposta, sinalizando um dado nível de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022) acerca do que é ser uma pessoa branca, foi uma resposta comum entre as mulheres participantes, ainda que somente alguns trechos aqui selecionados tenham servido para ilustrar um ou outro aspecto com mais ênfase. Bem como as outras participantes, a narradora se constrói como criticamente letrada quanto à questão racial, o que antecede sua conclusão sobre o que significa ser uma mulher branca. O que interessa na narrativa acima é que ela explicita a caminhada dessa mulher branca da classe média crítica como dependente de impulso para que a questão racial comece a saltar a seus olhos e aponta para a ligação cronotópica

entre letramento racial crítico constante e a possibilidade de saber-se branca. Essa articulação entre a verbalização de um dado letramento com o não-dito do privilégio branco que vai se desenhando pelo dispositivo da branquitude é o que molda atualização do racismo nessa performance racial branca.

Em sua pequena história, a narradora leva pelos caminhos de seu letramento racial crítico, que inclui espaços pedagógicos que transcendem as salas de aula ou os muros da academia, mas passam por terras já exploradas há tempos pelas pessoas negras. Em seu caso, o tempo-espaço de questionamento racial não acompanha sua orientação de pesquisa com questões identitárias (linha 10), fazendo crer que mesmo quando trabalhava com essas questões (linha 9), ao se deparar com a questão racial ela não relacionava aquilo com sua própria racialidade. Ainda assim, em meio a essa dinâmica, a professora nos conta que em um dado momento de sua vida, ela começa a pensar sobre isso, o que se dá com o tempo, com leituras, escutando, né, colegas negros e negras dentro da academia, e fora também, né, eeh falando sobre essas questões (linha 12-16).

Mais uma vez, vemos essa performance racial branca da formação de olhar crítico de si a partir da troca com pessoas negras no próprio meio acadêmico. Como no caso da colega ex-parda, mencionado anteriormente, cabe a ressalva que fiz, que por mais necessária que seja, essa baliza negra deve ser galgada com cuidado, com respeito e amorosidade (Freire, 1996), jamais sendo imposta ou exigida. Afinal, essa construção da experiência pedagógica de racialização de pessoas brancas a partir de pessoas negras e indígenas representa uma carga extra para as pessoas desse grupo racial, que ficam responsáveis por sua sobrevivência, seus próprios letramentos de resistência e reexistência, como traz Ana Lúcia Silva Sousa (2012), além da orientação do grupo que oprime seu próprio grupo de pertença racial.

Vale salientar a importância de o letramento racial crítico acontecer em todos os tempo-espaços de vivência racial, o que significa fazê-lo no trabalho, em casa, na rua, na vida, que inclui a academia (Ferreira, 2014, 2022). Por isso, faz sentido que a performance racial branca de mulher em processo de letramento crítico no tema da raça traga a importância do processo se dar com leituras, escutando colegas negros e negras dentro da academia, e fora também (linhas 13-16). Isso reforça outros contextos de atuação, além do diálogo, quando propõe que faz parte seguir falando sobre essas questões para pensar o que isso [de ser uma mulher branca] significa (linhas 15-16).



Desse modo, por meio dessa pequena história, a narradora prepara o terreno para avaliar a pergunta que fiz sobre os significados de ser branca a partir da obviedade das respostas esperadas, já que direcionada para uma parcela do grupo racial branco que já tem <todo mundo acredito que você convidou> já tem uma reflexão em cima disso (linhas 16-19). Para ela, perguntar o que é ser branca para quem já está encaminhada na reflexão é diferente de perguntar pra alguém que nunca ouviu falar no tema (linhas 19-20). Assim, ciente de seu privilégio, o mesmo que o meu e de todas as outras mulheres envolvidas, conclui que o que interessa sobre ser branca é essa consciência e as consequências de se saber privilegiada. Nesse sentido, nos conta que ser branco na academia significa sim, em determinados momentos, assumir também, ou não assumir, se a pessoa não tem a consciência, determinados privilégios e entender também o que você pode fazer com isso; se for possível, se você tiver como fazer algo e modificar a partir do seu entendimento do que é ser branco na academia (linhas 21-27).

Em uma performance que destarte se alinha comigo e com as outras mulheres brancas em um seletivo grupo de pessoas brancas com uma visão crítica sobre ser branca, ao contrário de outras pessoas que não têm essa caminhada, ela traz a dualidade entre o branco-indivíduo e o branco-grupo, que me parece vir em meio uma performance afetiva que aponta uma certa hesitação quanto ao compromisso de pessoas brancas com a questão racial, reforçando talvez essa ideia de que há *brancos* e *brancos*. Isso acaba focando sua atenção nas pessoas brancas e não mais no que seria o privilégio branco (Schucman, 2012), que até então estava servindo de baliza para o que significa ser, enfim, uma pessoa branca. Talvez por associar ser branca à consciência da existência de um privilégio que ela mesma não define o que é ou que formas materiais e simbólicas ele toma em nosso cotidiano, sua reflexão sobre ser uma pessoa branca acaba caindo em uma hesitante lógica circular em que se conclui que ser uma pessoa branca é ter privilégios que pessoas brancas têm. Pouco informativa, essa definição compõe uma performance racial branca recorrente entre pessoas brancas ditas críticas, que apesar da aparência de consciência dos meandros da branquitude, indica muito mais uma intimidade com a discussão sobre branquitude do que propriamente com a forma como ela é operacionalizada. Isso também pode ser considerado uma artimanha do dispositivo

de poder da branquitude que organiza e articula as performances de forma a manter o racismo atualizado nas dinâmicas raciais.

Retomando a narrativa para fechar esse ponto, podemos focar na ideia que a narradora traz sobre o combate ao *status quo* que privilegia pessoas brancas, que se daria, segundo ela, em determinados momentos, a depender do indivíduo, que pode não assumir seu lugar nesse processo, se a pessoa não tem a consciência, e que, mesmo conscientes, as ações serão feitas se for possível, se você tiver como, e ainda assim, a partir do seu próprio entendimento do que é ser branco na academia (linhas 22-28). Ainda que de acordo com suas colocações sobre as possibilidades e impossibilidades de ação individual, em sua narrativa ela vai deixando cada vez mais distante a ideia de uma luta coletiva. Ao que parece, a performance racial da pessoa branca letrada e consciente propõe que se sabe que há algo que não se sabe o que é ou como funciona, mas que compele pessoas brancas a agir individualmente sobre essa complexa dinâmica, a seu bel prazer, reiterando suas impossibilidades de ação como um grupo racial, coerente com a ideia de que não se veem com um (Schucman, 2020).

Assim, por mais consciência que se tenha de que há privilégio, subentendido pela solidariedade de mulheres críticas letradas, pensando em termos de performances raciais e afetivas, nessa performance branca, no fim das contas, corrobora-se com a ideia de que a questão racial branca não é pauta do racismo, mas, sim, uma questão de consciência e letramento individuais, com movimentos que ficam a cargo de cada um. E, do ponto de vista afetivo, é interessante observar essa pequena história em suas bases relacionais, no sentido de que ela valida outras pessoas brancas que, com orgulho, fazem parte de um seleto grupo mais consciente. No fim das contas, contudo, a diferença entre pessoas brancas que conseguem responder essa pergunta sobre ser branca dentro de uma lógica de contato com o tema e as outras pessoas brancas que não conseguem, é nenhuma. O racismo segue sendo produzido enquanto o dispositivo da branquitude age de forma conformar tudo de acordo com o *status quo* hierarquizado. Enquanto saber que *ser branco* equivale a *ter privilégio* não significar saber o que são esses privilégios ou onde eles estão em nossa caminhada, os efeitos dessa asserção será o mesmo.

Assim, independente da performance narrativa em si, mas pensando nos efeitos de performances brancas em geral que separam pessoas brancas em grupos mais ou menos letrados de antemão, considero importante refletir sobre como

moldamos afetivamente essas performances. Entendendo que estar mais preparada para a interpelação sobre o que é ser uma pessoa branca não necessariamente faz pessoas brancas mais preparadas para lidar com a questão em si, as performances afetivas brancas de satisfação ou orgulho podem vir na esteira dessa separação. Autoindulgentes e, por isso, contraproducentes, esses afetos devem ser vistos como ciladas no processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022), fazendo com que tratemos a intimidade com essas questões como um primeiro passo somente em uma longa jornada. Trago essa reflexão pois acredito que o perigo de relaxar quanto a isso é que o efeito de performances brancas de pessoa racialmente letrada que sabe onde está pisando é a precipitação a conta-gotas de discursos que operacionalizam a branquitude, podendo ao fim e ao cabo lançar pessoas brancas a *experts* daquilo do que são ignorantes e que pessoas negras e indígenas já sabem há anos e não são validadas por isso.

Nesse contexto, a próxima pequena história, abaixo, nos ajuda a pensar sobre essas questões relativas à pseudo consciência de pessoas brancas sobre o racismo e o esvaziamento de sua criticidade no quesito racial pela branquitude.

- **Eva PH10 – quando ocorre o racismo é aquela coisa velada**

Nessa última narrativa, que aparece de forma multilinear no excerto abaixo, Eva nos traz práticas cotidianas atreladas ao que seria uma certa consciência sobre a questão racial, insuficiente perante o racismo e a branquitude.

Eva PH10	quando ocorre o racismo é aquela coisa velada
01 <b>Thais</b>	é, eu fico pensando, eu tô falando como aluna, claro.
02	porque também eu tenho uma-uma possibilidade de ação
03	menor, por isso que eu to entrevistando mais as
04	acadêmicas de fa::to, que já tão, aí eu fico pensando
05	onde que tá esse espaço... se há esse espaço, você acha
06	que há?
07 Eva	espaço para essa pauta?
08 <b>Thais</b>	é, de trazer, dos acadêmicos...
09 Eva	trazer da gente.
10 <b>Thais</b>	é
11 Eva	acho que sim. depende-de-de de como vo-como cada uma,
12	cada acadêmica, acadêmico, enfim, tá pensando ali,
13	porque não é <u>só</u> na pesquisa, eu acho, é <u>no dia a dia</u> ,
14	então eu tô na sala de aula, ministrando aula ali, sei
15	lá de quê, não <u>necessariamente</u> eu, nã-aliás, eu não
16	estou ali, de quando eu entro dentro da sala de aula
17	>claro que não dá pra tirar a roupa da pesquisadora né<
18	mas vamo dizer eu não tô ali pensando nos meus alunos
19	como <u>objeto</u> . não são, eles não são <u>objeto</u> nem nada que

20 eu vou pe-coletar dados, gerar dados, para uma pesquisa  
 21 e sim a gente tá ali pra aprender junto, aprender a  
 22 disciplina juntos, né, pensando que eu não sou superior  
 23 nem inferior, só tô uma caminhada um pouco à frente  
 24 deles, mas eles chegarão lá também, né, então tão  
 25 construindo ali o conteúdo, né, um pouquinho, então eu  
 26 não tenho, não tô ali com a roupa de pesquisadora, mas  
 27 não tem como separar, então se acontecer alguma coisa,  
 28 que nem tem a ver com minha pesquisa específica, nem  
 29 nada, uma situação dentro de sala de aula, que possa  
 30 ser entendida enquanto uma situação racista; professor  
 31 atuar, né, de alguma maneira, agora não consigo ver  
 32 nenhum exemplo na minha cabeça, né, mas vem muito de  
 33 quando eu era aluna-tsc, professora do ensino básico,  
 34 acho que acontece muito mais, acontece, se brincar todos  
 35 os dias, na sala de aula, não sei se na universidade é  
 36 porque as pessoas estão, digamos, eeehh m-m-mais  
 37 (hesitante), tem mais filtro, né, do que a  
 38 criança, (risos), tem mais filtro ou se realmente elas  
 39 não... estão melhorando em relação ao racismo  
 40 individual, ou se porque elas tem o filtro e não vão  
 41 falar tanto, e quando ocorre o racismo é aquela coisa  
 42 velada, que você muitas vezes não percebe, percebe quem  
 43 sofre, né? então na escola isso era muito, todos os  
 44 dias, acontecia, um caso de racismo, um caso de  
 45 misoginia, é um aluno xingando o outro de macaco,  
 46 falando do cabelo da menina, falando... o tempo todo isso  
 47 acontecia, então o professor, o quê que ele vai fazer  
 48 ali naquela situação, ficar quietinho "ai vou fingir  
 49 que nem ouvi porque isso não me diz respeito" ou ele  
 50 vai atuar? acho que (suspiro) precisa ter uma  
 51 consciência >às vezes a pessoa nem< passou pelo banco  
 52 do mestrado, do doutorado, mas ela tem uma:: uma questão  
 53 que é a vida dela, que a vida dela fez com que ela, ou  
 54 por ser uma pessoa negra e passasse por isso e como  
 55 professor acaba tendo alguma atitude ou porque é uma  
 56 pessoa mais crítica, mais sensível a esses problemas  
 57 então não precisa também passar pelo banco do mestrado  
 58 e doutorado para qu-nãããã "só quem vai atuar numa  
 59 situação em que ele viu o racismo, é porque ele tem um  
 60 diploma de doutorado" não, vai de CADA pessoa, de cada  
 61 pessoa

Na conversa que precede essa narrativa, a participante coloca a importância do silêncio em uma versão de escuta solidária como parte do comportamento adequado para quem tem privilégio racial, no cotidiano as práticas acadêmicas e pedagógicas. A partir daí, indagada sobre a possibilidade de pessoas brancas na academia Cubo-Branco responderem ao chamado à responsabilidade perante a pauta do racismo como uma problemática branca (Kilomba, 2016), a resposta da professora é, felizmente e sem surpresas, positiva. Há espaço para atuação, parece. Porém, ela segue na possibilidade de ação individual e o exemplo dado vem na forma de uma narrativa que dá conta de eventos de racismo igualmente pontuais,

que ela mesma chama de racismo individual (linha 40) para concluir que, no fim das contas, vai de CADA pessoa, de cada pessoa (linha 61), ou cada acadêmica, acadêmico (linha 11) se posicionar para combatê-lo.

A questão aqui não é julgar sua ideia sobre como devemos lidar com o racismo ostensivo que acontece na sala de aula, virulento ou não, ou se devemos fazê-lo, porque concordo que sim e que não há receita. O ponto é que pensar nessa responsabilidade do ponto de vista episódico e individual molda performances brancas que tendem a desenhar o racismo dessa forma, como uma série de situações desconexas, que acontecem aleatoriamente a depender do contexto situado imediato, e geram responsabilidades que são somente reativas e, não, ativas. Nessa linha, na narrativa compartilhada, podemos notar que os significados acerca da responsabilidade sobre o racismo no contexto acadêmico, do ponto de vista de quem supostamente sabe de seu privilégio branco (Schucman, 2012), passa por relações complexas entre profissionais que se envolvem simultaneamente com a educação e com a pesquisa, estudantes diferenciados entre si e os tempo-espacos de ensino-aprendizado.

Nesse sentido, é no dia a dia, em que se está na sala de aula, ministrando aula ali, sem tirar a roupa da pesquisadora e sem enxergar alunos como objeto (linhas 12-19), que se constrói dinâmicas em que a pauta do racismo como problemática branca pode ser pensada. Descrevendo a sala de aula como um lugar em que se está ali pra aprender junto, aprender a disciplina juntos, em uma relação horizontal em que ninguém é superior nem inferior (linhas 21-23), a racialização desse tempo-espaco não aparece em momento algum. O que há é uma busca por uma situação dentro de sala de aula, que possa ser entendida enquanto uma situação racista, sobre a qual é esperado o professor atuar, né, de alguma maneira, isso se acontecer alguma coisa (linhas 27-32). O que essa performance racial branca faz é colocar racismo como sinônimo de episódios racistas, em que pessoas em posição de algum poder atuam individualmente, no caso a caso.

Consonante com performances raciais e afetivas recorrentes entre todas as participantes ao pensar racismo, ainda que criticamente suas facetas sejam descritas como sendo tanto estrutural, quanto institucional e interpessoal, além de ideológica, como traz Silvio Almeida (2018), a narradora se esforça para lembrar de episódios

pontuais de racismo no contexto da reflexão sobre branquitude e privilégio. É comum o relato de episódios de injúria racial<sup>76</sup> e não de racismo especificamente, usando a diferenciação do direito para fins ilustrativos, quando pessoas brancas refletem sobre a questão racial. Nessa pequena história, performada dentro dessa lógica da injúria racial, a narradora traz exemplos da educação básica, em que acontece muito mais, acontece, se brincar todos os dias, na sala de aula, arriscando uma leitura de que o motivo pelo qual isso se dá menos seja por conta de o público universitário, mais adulto, ter mais filtro ou talvez até estejam melhorando em relação ao racismo individual (linhas 34-40). A hesitação da narradora ao trazer a especulação quanto à diferença entre pessoas no Ensino Superior e na Educação Básica sinaliza um desconforto, compartilhado por mim, em afirmar que pode ser que haja uma melhoria na questão do racismo quando lidamos com as primeiras. Entendendo que à medida em que se segue na carreira acadêmica passa-se a conviver com um público cada vez mais branco, se comparado com os anos iniciais<sup>77</sup>, essa não me parece ser uma proposição acertada. Contudo, o ponto não é esse.

Definitivamente a questão não é se as pessoas estão melhorando, ou se de fato um dos efeitos colaterais do aumento do debate racial possa ser um filtro mais denso para algumas pessoas. O que essa pequena história, entrecortada por dúvidas e especulação, nos conta é que essa performance racial de pessoa branca letrada se configura por uma leitura sobre a atuação contra o racismo que se pauta pela noção de que ele se dá em episódios esparsos que pessoas brancas precisamos nos esforçar para lembrar. Acompanhando essa visão, vem a confirmação de que o racismo institucional é ainda encarado como aquela coisa velada, que a pessoa branca muitas vezes não percebe, que só percebe quem sofre (linha 34). Dessa forma, repete-se *ad eternum* a mesma lógica do senso comum que joga mais uma vez com a ideia de que só é possível que pessoas brancas intervenham em caso de racismo dito *explícito*, sem levar em consideração que só é possível enxergar aquilo que há preparo para se ver. E, pior, que o grau de explicitude está diretamente

<sup>76</sup> Segundo o Código Penal, “o crime de injúria [artigo 140, parágrafo 3º] está associado ao uso de palavras depreciativas referentes à raça ou cor com a intenção de ofender a honra da vítima” e “o crime de racismo, previsto na Lei nº 7.716/1989, implica em conduta discriminatória dirigida a um determinado grupo ou coletividade e, geralmente, refere-se a crimes mais amplos”. Fonte: <https://cnj.jusbrasil.com.br/noticias/195819339/conheca-a-diferenca-entre-racismo-e-injuria-racial>

<sup>77</sup> Notícia Folha de São Paulo (72% abandono de escola) <https://4ooc.short.gy/FSP-NegAbanEscola>

relacionado ao grau de obscenidade, mas não de sordidez, o que alimenta instâncias de silêncio performativo de racismo (Bento, 2002), como um reflexo da incapacidade branca de perceber a organização do racismo que se organiza e se perpetua em dinâmicas cruéis deveriam ser combatidas por todas as pessoas.

E aí temos mais uma questão relativa à performance racial branca conformada nessa narrativa, que passa pela desconexão entre consciência e ação, e pela incapacidade de se conformar leituras brancas sobre o racismo que englobem seu sentido mais amplo. Desse modo, a performance afetiva branca de sensibilização para nuances nada sutis do racismo não se estende para nada além de ofensas verbais ou gestuais, ainda que sejamos pessoas críticas. Pensando em termos de impressões (Ahmed, 2004), o que temos nessa pequena história compartilhada por uma participante, mas similar a tantas outras, é que as impressões que compelem pessoas brancas a agir ainda são pautadas em uma noção hierarquizada supremacista que prevê empatia como reação e não como pressuposto. Assim, como mostra a performance narrativa acima, ter uma consciência não significa agir, ainda que pontual, ainda que diante de uma situação ostensiva de racismo, até porque a pessoa branca pode sempre lançar um “ai vou fingir que nem ouvi porque isso não me diz respeito” (linhas 49-50).

Muitas vezes invalidadas pelo “consenso branco” (Kilomba, 2019b, p.128), situações mais complexas de racismo são invisibilizadas em performances raciais e afetivas brancas que reiteram seu combate como algo individualizado. A ação combativa parece ser esperada como normal somente quando à mercê de uma experiência com o racismo que só pode ser reconhecida do ponto de vista de quem sofre – uma pessoa negra (linha 54). Ou, no caso de indivíduos brancos, estranhamente inexperientes com o sistema que perpetuam todos os dias, esse combate irá depender de suas características pessoais, acontecendo porque é uma pessoa mais crítica, mais sensível a esses problemas (linhas 56-57), reiterando a lógica de que não é certo afirmar que só quem vai atuar numa situação em que ele viu o racismo, é porque ele tem um diploma de doutorado (linhas 59-61), mas que ainda assim a luta contra ao racismo se dá em abordagens individuais, como ilustrado acima.

No fim das contas, esse tipo de performance racial branca, que viabiliza o racismo institucional e, conseqüentemente, o privilégio que ele permite, é muito frequente e alimenta as instâncias de manutenção da ordem colonial racista pela

operacionalização da branquitude. Pelo dispositivo da branquitude, os tempo-espacos de vivência brancos são desracializados e pessoas brancas seguem em busca do racismo a combater no cotidiano com uma lupa nas mãos, como se isso fosse necessário. Rejeitar essa lógica episódica da injúria e abraçar um olhar sobre a racialização dos contextos pode servir para evitar desenhar qualquer encontro sem se levar em conta a complexidade das relações raciais que o (re)produzem e que são ali (re)produzidas. Ainda mais, ou talvez principalmente, quando há predominância ou exclusividade de corpos brancos. Nesse sentido, observar e perceber as relações ao nosso redor implica fazer uma leitura performativa do lugar racial ocupado por pessoas brancas e (re)configurá-los socialmente.

Fazendo um paralelo com o direito, pegando a separação de injúria racial como um ato individual que pressupõe o uso das palavras e o racismo como expressão da discriminação do grupo racial como um todo, cabe pensar nas performances raciais como implicadas tanto no ato de ofender alguém com palavras ou gestos (individual), quanto nas situações que precipitam a ordem racista que subjuga pessoas negras e indígenas (contextual). Observável discursivamente na oposição entre narrar atos racistas e narrar situações de racismo, configuradas por relações pessoais e tempo-espaciais organizadas pelo racismo, a performance racial branca de banalização da estrutura racista porque *dada* faz com que o racismo institucional seja invisibilizado performativamente pela contação de episódios de racismo virulento como sendo a leitura de racismo em geral.

A importância de refletir sobre isso e abandonar essa priorização da narração do racismo como pontual, para mim, está na possibilidade de entendimento de performances raciais e afetivas brancas que apontam onde mora o privilégio branco (Schucman, 2012), em que pesem as noções de consciência e percepção racial sobre o que significa ser branco em tempo-espacos estruturados pelo racismo. Assim, é possível vislumbrar deixar de performar branquitude por meio do silêncio invisibilizador e desracializante, e começar a entender o corolário do tratamento do racismo pontual como menos relevante: ações pontuais, por mais necessárias que sejam, têm pouco ou nenhum efeito performativo de subversão, quando acionada por tropos nada subversivos como o *branco-indivíduo-antirracista* e/ou *racismo-velado*. Desse modo, é preciso que pessoas brancas se ocupem em narrar o racismo como uma problemática do grupo racial branco e o racismo imperceptível a olhos



brancos como ainda assim explícito, mesmo que não vociferado ou apontado abertamente pelas pessoas que o sofrem, como é a maior parte dos casos.

Com isso em mente e levando em consideração o papel específico das mulheres do grupo racial branco nesse processo, abordo a seguir sua relação com o privilégio branco no contexto brasileiro a partir do exercício de revisitação das trajetórias proposto nos encontros, para refletir crítico-afetivamente sobre questões relativas à branquitude como dispositivo de poder.

#### 4.2.

#### **Privilégio Branco e atualização do racismo em narrativas de mulheres brancas da classe média crítica**

Após compartilhadas minhas reflexões acerca das performances raciais e afetivas brancas das participantes com base no que compartilharam sobre o que significa ser branca no Brasil, foco agora mais especificamente nas narrativas que emergiram quando trabalhamos o privilégio branco no exercício reflexivo crítico-afetivo de tentar localizar momentos específicos em que ser branca influencia ou aparece em suas trajetórias de vida.

Os caminhos narrativos percorridos por cada participante nos levam a uma profusão de momentos, lugares, pessoas e relações multiformes, que se conectam de maneira multilinear em meio à trama do racismo, pensado a partir do dispositivo de poder da branquitude. É essa trama que urde as racialidades de mulheres brancas da classe média crítica (Souza, 2017) que compartilho nesta seção. Narradas individualmente por cada uma delas, suas pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015) são novamente tratadas como parte da conformação de discursos circulantes por/ no seu grupo de pertença racial, atrelados às dinâmicas relativas aos diferentes status de brancura e branquitude; o encardido, o branco e o branquíssimo (Schucman, 2020a). Desse modo, reitero que as narrativas foram compiladas nas vozes de Áurea, Nívea e Alba, em menção respectiva aos subgrupos supracitados. Ratifico ainda que essas escolhas foram feitas para que estas notas reflexivas não sirvam de base para julgamento moral ou apontamento de situações como se fossem peculiares a essa ou àquela mulher, mas como parte do que significa ser mulher branca no Brasil. Afinal, esta tese se propõe também como um convite para a ampliação de leituras sobre os vários papéis sociais desempenhados por mulheres brancas, dentre eles, o de reprodutoras da lógica de inferiorização que confina

mulheres [adjetivadas, em uma visão viciada brancocêntrica] ao lugar do cuidado, do doméstico, do desvalor, do menos humano, do objeto, ao mesmo tempo em que navegam dentro da lógica supremacista branca que as desenha como meritosas, virtuosas, excepcionais. Nesse sentido, pensar a branquitude como dispositivo de poder que atualiza o racismo nos serve exatamente para compreender o papel das mulheres do grupo racial branco, em um exercício de enxergá-las como expoente de seu grupo de pertença e não como indivíduos, como recorrente no Cubo-Branco.

Antes de seguir, lembro que as narrativas surgiram no momento em que estávamos tentando fazer sentido racial das trajetórias contadas em resposta à pergunta inicial, da roda de conversa, *Como você chegou até aqui, reconhecida na sua área?*, que nos encontros particulares foi resgatada na reformulação de: *Onde ser branca entra nessa trajetória?* Nessas narrativas, performances raciais e afetivas brancas naturalizam a organização tempo-espacial da vida branca em meio aos privilégios raciais de seu grupo de pertença (Schucman, 2012), as participantes atualizam o racismo mesmo em processo de aprendizado e de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022). Assim, conectando passado, presente e futuro em performances raciais e afetivas brancas, esse processo contínuo de atualização é materializado em tempo real, casualmente acionado nas conversas balizadas pela branquitude e pelo racismo à brasileira (Gonzalez, 1984, Munanga, 2010).

Entendidas como pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015, nos moldes explicados anteriormente, as narrativas apontam para o convívio tranquilo com a noção de que mulheres brancas merecem e terão um futuro melhor, tangível pela lógica da provisão, o que explico com base na primeira história, na voz de Áurea. Em seguida, com a ideia de que o trabalho doméstico braçal não as concerne, mas, sim, às mulheres negras, enquanto reclamam seu legado da escravidão, como aparece na segunda história, em que lido com o as bases da Síndrome de Sinhá, na voz de Nívea. Muitas vezes, demasiadamente brancas, essas performances raciais e afetivas, cujos efeitos indifere de intenções, trazem consigo o mérito branco e a objetificação do corpo negro, em especial aquele lido como feminino, como observado em quase todas as conversas, mas mais óbvio na segunda e na última, que nos traz as últimas pequenas histórias na voz de Alba.

Cientes do exposto acima, começo, abaixo, com Áurea e a lógica da provisão, que conversa com o apagamento da herança histórica da escravidão (Bento, 2022a).

#### 4.2.1

##### A lógica da provisão

Com foco na provisão, no sacrifício e no mérito, as narrativas compartilho abaixo, se dão a partir da menção prévia do incentivo familiar como ajuda importante para a entrada de Áurea na faculdade, apesar de seu passado pobre, que havia aparecido na resposta da participante à pergunta: *como você chegou até aqui, reconhecida na sua área?*

Os pontos sobre mérito que aparecem abaixo se fizeram mais ou menos presentes em todas as trajetórias compartilhadas pelas mulheres desta pesquisa e, refletindo sobre isso, nesta primeira pequena história, chegamos a ideia de que há uma certa lógica branca da provisão (linhas 25-26), que pode se atrelar a uma lógica do sacrifício<sup>78</sup> (linhas 45-46) ou não, moldando a leitura de vivências brancas em performances raciais de mulheres brancas meritosas, que são articuladas pelo dispositivo do poder da branquitude, atualizando o racismo na medida em que ocultam a materialização do privilégio branco em suas vidas. Nesse contexto, essa narrativa indica caminhos para se repensar tal lógica e tais leituras, no processo de “fazer falar o silêncio” (Bento, 2022a, p.24) que apaga o privilégio branco (Schucman, 2012) que traz mulheres brancas até o aqui-agora de suas trajetórias de sucesso. As questões postas nessa reflexão perpassam questões relativas à herança histórica da escravidão e o pacto narcísico, de que fala Cida Bento (2022a), que aqui são entendidos como meios de provisão.

Discursivamente, interessa aqui como a racionalização afetiva dessas questões se organiza em lógicas brancas desracializantes, que sustentam discursos de ordem meritocrática reproduzidos ideologicamente nessas performances. A interação, abaixo, começa com um questionamento meu acerca do quão produtivo seria o incentivo familiar em casos em que não há meios materiais para se alcançar o objetivo de formação educacional e desenvolvimento de uma carreira acadêmica. Esse movimento que faço, como conarradora da pequena história (Georgakopoulou, 2015) que trabalhamos a seguir, já é indicativo de que as performances raciais brancas de mérito individual / familiar serão desestabilizadas, já que confrontadas com as possibilidades materiais das conquistas presentes em suas trajetórias de

---

<sup>78</sup> Acredito que isso tem a ver com a estampagem neoliberal em nossas subjetividades, no caso da lógica sacrificial que conduz sujeitos como empreendedores de si, nos moldes que traz Wendy Brown (2015), mas que não me atenho nesta pesquisa, ainda que tangencie.

sucesso. Essa era a intenção, na medida em que já vínhamos refletindo juntas sobre o que vinha chamando de *lógica da provisão*, que ganha robustez neste momento.

Associada pela participante com uma dada *lógica do sacrifício*, igualmente branca devido ao seu viés neoliberal por princípio, a *lógica da provisão* segue absolutamente consistente com a episteme colonial da tríade indissociável da modernidade-colonialismo-capitalismo (Curiel, 2017), como ficará nítido na articulação das pequenas histórias (Georgakopoulou, 2015) contada por Áurea, abaixo (parte 1), com a minha (parte 2), em seguida.

Para nos situarmos melhor, já que só compartilharei a primeira parte da narrativa mais abaixo, após explicar o que quero dizer com essa lógica da provisão, explico que as narrativas deste excerto surgem no contexto de referência ao que havia sido mencionado em relação ao incentivo familiar que pessoas brancas pobres tem para galgarem seus objetivos de vida e como em suas performances opera uma lógica alimentada e alimentando o dispositivo de poder da branquitude no processo infundável de atualização do racismo. Na conversa, faço uma provocação a esse respeito, no sentido de que todas as pessoas estão galgando seu lugar ao sol, na luta, se sacrificando e se mobilizando para galgar sucesso e que colocar na conta desse trabalho o mérito de seu alcance sem levar em consideração a herança branca acaba por apagar o racismo nesse processo, em outras palavras, por meio de uma narrativa minha, que compartilho abaixo, quando apresento a troca.

O ponto que levantei nesse momento com a provocação tem a ver com questões relativas às performances afetivas brancas que atravessaram todas trocas com as participantes, e minhas próprias reflexões, sobre como são apontados (ou não) os privilégios em trajetórias brancas de conquistas, levando em consideração os tempo-espacos raciais que perfazem esses caminhos, pavimentados pelo racismo e guiados pela branquitude. Em nossas trocas, mostramos ter o privilégio de poder encarar, naturalmente, que o caminho branco é o do progresso, da ascensão social, do sucesso, sem que isso nos implicasse racialmente no processo. Além disso, como veremos nesta seção, mesmo sendo mulheres em um contexto de famílias organizadas dentro da lógica patriarcal, no fim das contas, trouxemos performances que mostram como somos tanto prejudicadas pelas jornadas duplas ou triplas, quanto poupadas, em outras situações, exatamente por sermos meninas, como veremos com Nívea e Alba.

Nos encontros desta pesquisa, performances raciais brancas que trazem escolhas feitas quanto à faculdade ou à língua estrangeira que iríamos cursar (todas são das Letras, todas falamos línguas estrangeiras), seja quando crianças em cursos livres, seja por querer visitar países europeus, seja antes ou depois de saber ser necessário para a nossa profissão, todas, de famílias pobres ou não, trazem um caráter antecipatório de passos a serem dados rumo a um objetivo final, futuro, intangível ainda, mas paradoxalmente ali. Essas performances se traduzem em momentos de regozijo, porém absolutamente naturalizados como parte de uma caminhada normal, indicando como nos conformamos como quem tem o poder de se mover em meio a um leque de possibilidades, ao invés de um leque de limitações, mesmo em meio à pobreza, como relatado.

Essa metáfora dos leques, trazida pela pesquisadora Maria Elvira Diaz Benítez em uma comunicação oral sobre as (im)possibilidades agentivas de mulheres em situações difíceis, no contexto da pornografia de humilhação, em 2016, está sendo por mim deslocada da noção de agência, para ajudar a refletir sobre algo correlato: a liberdade e a possibilidade de escolha. Pensando em contextos mais amplos, essa me parece uma chave interpretativa tão mais honesta quanto mais justa. Nesse sentido, cabe pensar que se temos em mãos um leque de possibilidades de escolha, pobres ou não, significa que temos vantagens no percurso de ascensão social, enquanto que se o que nos resta é um leque de limitações daquilo que podemos escolher, temos aí questões impeditivas. Isso é escancarado privilégio branco (Schucman, 2012). Entender isso nos permite compreender como a mobilidade social é em si mesma direcionada a partir da distribuição das possibilidades de ascensão, como constatou Hasenbalg (1982) sobre o “processo de transmissão de status”, há 40 anos atrás. Obviamente, algumas coisas mudaram, mas continua sendo observável que o grupo racial negro “enfrenta uma estrutura de oportunidades sociais diferente e mais desfavorável que a do [grupo racial] branco” (Hasenbalg, [1982] 2022, p.120), basta observar os dados da Síntese do IBGE<sup>79</sup>, como dito anteriormente.

Assim, ainda na metáfora do leque, se levarmos em consideração todas essas outras influências, pode-se pensar também em seu tamanho, modulando nossa percepção acerca das possibilidades; se poucas, muitas ou todas, e quais, e também

---

<sup>79</sup> Síntese dos Indicadores Sociais - IBGE <https://4ooc.short.gy/Síntese-IBGE>

das limitações; se poucas, muitas ou todas, e quais. Por isso, considero essa uma chave interessante para avaliar situações supostamente meritocráticas, pois pode-se perceber gradações de aprovisionamentos e acessos, ajudando a pensar a articulação entre provisão, sacrifício e mérito, utilizada como justificativa para a mobilidade social e o alcance de status sociais mais altos.

Para alinhar alguns sentidos, explico que a provisão aqui diz respeito ao conjunto formado pela noção de estoque (o que temos) e de suprimento (o que entra), relativo àquilo que precisamos para a caminhada rumo ao que queremos alcançar. Já o sacrifício tem a ver com as privações ao longo desse caminho, e o mérito apresenta tanto nuances afetivas de merecimento, quanto o aspecto material do produto final que comprova o êxito da caminhada, após dedicação a ela. Esse estoque, que nutre a *lógica da provisão*, abarca a herança escravocrata ocultada por pessoas brancas (Bento, 2022a), mas não se resume a ela, porque entram aí também todos os outros mecanismos de impulsionamento do grupo racial branco. O suprimento deve ser entendido como um conjunto de *acessos*, no caso, por ser aquilo que provê a entrada do que se precisa para a manutenção ou ampliação do estoque. A *lógica da provisão* seria o meio pelo qual nos movemos ideologicamente pela racionalização afetiva que comprime estoque em suprimento, desaparecendo com o *estoque* completamente nas nossas performances raciais brancas de sacrifício e mérito e, operando junto com processos de desracialização, tratam os *acessos* como indiferentes à raça. Tudo isso, por óbvio, compondo o dispositivo de poder da branquitude, ajudando na atualização do racismo nos mais variados contextos em que o mérito é acionado como justificativa para o privilégio branco.

Isso quer dizer que tudo aquilo que pressupõe racialidade branca e que compõe o estoque, como a herança escravocrata branca (Bento, 2022a), como disse antes, mas também o pacto narcísico (Bento, 2022a), o epistemicídio como dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), as imagens de controle que limitam os outros grupos (Collins, 1990, 1996), a exaltação da estética branca na cultura popular (Sovik, 2009) e na publicidade (Hasenbalg, [1982] 2022), hoje em dia especialmente nas mídias sociais com o racismo algorítmico (Silva, 2019), o leque de possibilidades, ou mesmo o leque de limitações qualitativamente menores, etc., tudo isso não desaparece, mas é ocultado. Como resultado, ficam aparentes somente os acessos, livres para pessoas brancas, vetados total ou parcialmente para pessoas negras e indígenas, como nota-se no escrutínio do próprio *estoque*. Sem esse

estoque racial, seguimos desenhando performances de *livre acesso*, em geral, desracializados. E esses acessos desracializados se tornam o fio condutor da trajetória que oblitera o ponto de partida para focar no ponto de chegada, em uma viagem leve, sem bagagem, patrocinada por ninguém mais além de si e sua família branca, ponto crucial na articulação da meritocracia no dispositivo da branquitude.

As performances raciais e afetivas brancas movidas pela *lógica da provisão*, parecem trazer uma dada racionalização afetiva de consciência desse livre acesso, independente da consciência de sua racialização. As trajetórias brancas narradas parecem apontar para essa consciência, no sentido de que as narradoras moldam performances em que indicam certo planejamento ou orientação familiar que se sustentam na noção de que os caminhos estariam abertos para que chegassem *lá*. Isso perpassou todas as conversas desta pesquisa sobre trajetórias de vida das mulheres brancas e sua mobilidade social, em vários momentos narrados, aparecendo, muitas vezes, no entendimento de que há sempre um futuro a ser galgado porque as barreiras, ainda que não inexistentes, seriam transponíveis. Mesmo quando há menção do sacrifício, por exemplo, nota-se aí a questão do leque de possibilidades em oposição ao leque de limitações. Em outras palavras, fica subentendido que essas histórias de sacrifício contêm em si histórias outras da relação *estoque-acesso* bem mais preponderantes, ainda que silenciadas.

Com isso em mente, retomemos o excerto que contém as narrativas que aqui interessam, em que retomo uma questão que surgira anteriormente sobre a relevância do apoio familiar para a ascensão social das participantes de origem pobre. Também mencionado por Áurea, me refiro a isso e sigo para uma provocação de que incentivar é diferente de conseguir materialmente acessos pra que essa pessoa consiga se dedica::r ao estudo (linhas 4-5), conforme abaixo.

Áurea.1	uma lógica branca nisso tudo mesmo, essa lógica da provisão
01	Thais
02	Fiquei pensando quando você falou essa coisa do
03	incenti::vo, assim, u-uma família que incentiva >porque
04	uma coisa é incentivar< outra coisa é <u>conseguir</u>
05	materialmente acessos pra que essa pessoa, consiga se
06	dedica::r ao estudo, então, assim, tem os casos >eu fi-
07	eu-eu fico pensando assim, como pessoa branca< assim,
08	a-a-a-essa vislum-essa antecipação dos passos do
09	futuro, eu acho que é uma coisa muito, não sei, você me
10	ajuda a pensar, eu considero isso uma coisa <u>já</u> muito
	branca. então, tipo, a sua família já põe você numa

11 escola de inglês na quarta série, pra já antecipar a  
 12 quinta série, já põe na escola particular pra antecipar,  
 13 já tem a programação de que vai entrar na graduação,  
 14 porque já (gesto de conexão dos eventos com a mão) e,  
 15 essa:: de ir calçando o caminho, pra mim já é uma coisa  
 16 de acesso das portas, você vai se antecipando e cê sabe  
 17 que vai dar conta, né, que assim, você sabe que vai  
 18 chegar, que vai passar um aperto aqui, se você for mais  
 19 pobre, puxa daqui, puxa dali, não sei, o que você acha?  
 20 Áurea É uma lógica da-da-da-é de fato(assentindo) assim, tem  
 21 uma lógica branca nisso tudo mesmo, essa lógica da  
 22 provisão, da caderneta de poupança, né, que é isso, que  
 23 não é, não é a riqueza, mas é a caderneta de poupança.  
 24 né, então vamos botar num cursinho de inglês, porque o  
 25 inglês é uma língua que vai ser importante pro futuro  
 26 dela, vamo botar numa escola particular porque essa  
 27 coisa de escola pública, né, não dá muito certo. Hoje  
 28 eu sou defensora da escola pública, assim, ferrenha,  
 29 por outro lado eu ouvi, eu cresci >meu pai, por exemplo<  
 30 meu pai já faleceu. hoje eu tenho certeza que ele seria  
 31 um bolsonarista, >porque pela fala dele< pelo o que eu  
 32 sempre ouvi. >porque, por exemplo, ele falava mal das  
 33 escolas públicas de tempo integral, odiava seus  
 34 idealizadores< e eu cresci com esse, com essa fala dele,  
 35 "ah porque essa escola não serve pra nada", não vale  
 36 nada, essas crianças dessa escola não têm futuro. aí  
 37 depois quando eu entendi o que que era o projeto das  
 38 escolas públicas em tempo integral, né, falei gente,  
 39 como assim isso não tem futuro, né? esse projeto foi  
 40 sabotado, né? mas-mas eu concordo com você, eu acho que  
 41 é isso mesmo, é bom perceber, obrigada inclusive pela  
 42 oportunidade de pensar sobre isso, né, porque de fato  
 43 tem uma lógica aí da-da provisão, né, disse "não, vamo"  
 44 (gesticula como quem pega algo) e do sacrifício também,  
 45 né, porque era isso, né, era ali a minha mãe, o meu pai  
 46 se sacrificando, acordando cedo, deixando tudo  
 47 tranquilo, pra que ago::ra tem aí também o orgulho dos  
 48 filhos né

Como observado acima, convido Áurea à reflexão conjunta sobre aspectos de nossas vidas que apontam para essa possibilidade de ir calçando o caminho (linha 15) rumo ao que queremos alcançar, ainda que ele seja trilhado com o bônus de se ter uma família que incentiva (linha 2) ou mesmo com o ônus de se ter que fazer muito sacrifício também (linhas 46-47), ao que me refiro mais adiante.

Nesse contexto, falamos dos pressupostos de acesso das portas, que faz com que o futuro branco vá se moldando, se antecipando, na medida em que as famílias se movem sabendo que a pessoa vai dar conta, que vai chegar (linhas 16-18), mesmo com dificuldade. O meu ponto é que, ainda que a família saiba que vai passar um aperto aqui, se você for mais pobre, como no caso da Áurea, por exemplo, o sacrifício do puxa daqui, puxa dali vem na certeza



daquilo que é dado como destino (linhas 19-20). Como complementa a minha conarradora, não é a riqueza, mas é a caderneta de poupança, a ideia de botar num cursinho de inglês, porque o inglês é uma língua que vai ser importante pro futuro dela, a possibilidade de botar numa escola particular (linhas 24-28) por temer pela escola pública, enfim, uma série de movimentos que consolidam essa perspectiva de antecipação de um novo status de vida, cujo acesso está livre, fruto direto do racismo como organizador dessas possibilidades.

Pensando na questão da banalização da prospecção de futuro como uma performance racial branca da lógica da provisão, Áurea nos traz uma outra pequena história cujo ponto parece ser ilustrar como o futuro dela era moldado relacionalmente contra o futuro dos meninos da região pobre de onde ela viera, que estudavam em escolas públicas de tempo integral. Entendo essa narrativa incidental como uma tentativa de ponderar se talvez sua caminhada não tenha sido menos fruto dessa lógica de provisão, envolvendo possibilidades de futuro, e mais fruto do preconceito de seu pai, *bolsonarista*<sup>80</sup> (linha 32) com a escola pública e os corpos que ali circulavam, crianças sem futuro, via de regra, negras e pobres. De todo modo, o que chama atenção aqui é o racismo que se atualiza no não-dito desse preconceito, que deve ser traduzido como racismo, uma vez que é interconectado com a opção evidente pela segregação.

Em sua pequena história, a narradora nos conta que seu pai falava mal das escolas públicas de tempo integral, odiava seus idealizadores (linha 34-35) e a escola particular aconteceu em sua vida como resultado da frase repetida por ele inúmeras vezes: “ah porque essa escola não serve pra nada” (linha 36-37). Mais uma vez acionando a questão das relações criadas pelo dispositivo de poder da branquitude entre lugar de branco e lugar de negro (Gonzalez, 1981, 1984, Carneiro, 2005, 2010), fica nítido como o racismo é atualizado nessa performance, no sentido de que ele não aparece como chave interpretativa para as escolhas feitas à época. No caso, ela vem em linha com a articulação que conjuga *futuro* com *escola particular*, e *ausência de futuro* com *escola pública*, recorrente no senso comum brasileiro, é uma asserção feita de forma desracializada também nessa narrativa,

<sup>80</sup> Designação dada a pessoas que apoiam o atual presidente da república e/ou acrílicas. Em geral, suas posturas são condizentes com ideias terra planistas, cristãs fundamentalistas, racistas, misóginas, LGBTQIA+fóbicas, classistas, violentas, desumanizadoras e, em suma, equivocadas.

ocultando os sujeitos implicados nesses tempo-espacos, gerando efeitos materiais na configuração das relações desses mesmos sujeitos, tanto mais racialmente segregados quanto possível.

Nesse sentido, vejo nesse ponto uma performance racial branca de livre acesso desracializado, no sentido de que é a *lógica da provisão* ainda que organiza tempo-espacialmente a racialidade branca, designando os lugares adequados para pessoas brancas pobres que galgam subir na vida, sem apontar que essa divisão é marcada pela raça. Em um movimento típico no Brasil do mito da democracia racial, ainda que nossa narradora não seja adepta a essa ideia, ela dialoga diretamente com essa ideia, não à toa descrita como “a mais formidável arma ideológica contra o negro” por Hasenbalg ([1982] 2022, p.105). Para mim, o orgulho dos filhos (linha 50), incidentalmente mencionado como aquilo que fecha a construção dessa caminhada calcada na segregação racializada de corpos, ajuda a manter a ênfase na ordem do trabalho e do sacrifício, e não na ordem do racismo em si, o que é um recurso pernicioso do dispositivo de poder da branquitude, que segue hierarquizando os corpos em seus não-ditos.

Do meu ponto de vista, há uma validação de um suposto mérito exatamente nessa impressão (Ahmed, 2004) vivenciada como performance afetiva de orgulho. No caso de performances afetivas brancas de validação do mérito em geral, os efeitos são a invisibilização de todo o processo moldado pelo racismo que a lógica de provisão ajuda a manter, na possibilidade de dar a pessoas brancas escolhas mais amplas de vida do que as outras racialidades, sem associar isso à raça. E aí chegamos de volta à questão do leque de possibilidades vs. leque de limitações e à herança passada entre famílias brancas (Bento, 2022a), que podem prover aos seus, ainda que não se vejam como herdeiras de fato, no caso de famílias pobres brancas ou das classes médias, majoritariamente brancas ainda (Maia, 2017, Souza, 2017, Síntese de Indicadores Sociais anual do IBGE<sup>81</sup> 2019, 2020, 2021).

Em linha com o que trago acima, a narradora agrega à lógica da provisão uma lógica do sacrifício, condizente com suas experiências de vida, o que ela traz em mais uma pequena história incidental. Dessa vez, suas relações familiares aparecem na imagem do sacrifício contínuo de seus pais, expresso no gerúndio de suas ações. Acordando cedo, deixando tudo tranquilo (linhas 48-49), como mencionado

<sup>81</sup> Síntese dos Indicadores Sociais - IBGE <https://4ooc.short.gy/Síntese-IBGE>

acima, seus pais têm a ascensão de sua prole como o coroamento do processo. Essa é uma performance racial que tem por efeito o entendimento de que, no fim das contas, valeu à pena, porque deu certo, já que *agora tem aí também o orgulho dos filhos* (linha 49-50), para compensar. Ou seja, em termos mais amplos, como muitas pessoas brancas pensam: vale à pena segregar, se o objetivo de ascensão social está sendo galgado. E aí, por seu caráter capitalista colonial, é o dispositivo de poder da branquitude, expresso na lógica da provisão, aquilo que sustenta esse orgulho tingido de branco.

Ainda sobre o orgulho, quando atrelado ao que se faz, especialmente àquilo que dá suposto trabalho, temos performances ligadas ao afeto do merecimento, exatamente porque pressupõe uma superação de adversidades, embutida na ideia de sacrifício, como dito acima. Isso compõe a nuance afetiva do mérito como sensação de competência individual, que apareceu em outras trocas ao longo desta pesquisa. Como constata Cida Bento (2022a) em seu trabalho no âmbito institucional, o mérito aparece camuflando o pacto da branquitude, que se dá movido pela “discriminação por interesse” (Bento, 2002, p.30), mas não somente, ainda que em grande parte. O que mais marca o pacto é que ele se dá de forma tácita, silenciosamente organizando as relações pessoais e institucionais conforme o racismo, em meio à branquitude e conferindo lugares de poder a pessoas brancas.

O que parece que vemos nessas performances afetivas brancas de orgulho é exatamente a mobilização em torno do que pode ser entendido como mérito, cujo efeito direto é a manutenção do racismo nesses tempo-espacos de vivência e atuação brancos em detrimento de pessoas negras. Ao fim e ao cabo, todas elas contam histórias que justificam uma academia branca, ainda que elas mesmas não sejam defensoras da manutenção desse status. Afinal, são histórias que, se não envolvem alguma dificuldade ou sacrifício, giram em torno da dedicação, do talento, da competência individuais ou de processos objetivos que retiram a possibilidade de viés racial, ainda que aceitem que a ausência de meios para ampliar o acesso de pessoas negras e indígenas, como as ações afirmativas, por exemplo, possa ter influenciado em alguma medida. Na maioria das vezes, é na ocultação da racialização dos tempo-espacos de vivências brancas que performances afetivas brancas conseguem fazer vingar afetos de orgulho, mesmo diante de movimentações que configuram instâncias do pacto da branquitude (Bento, 2022a).

De uma maneira geral, o que importa nessas reflexões é perceber como o racismo desenha os acessos brancos de modo a invisibilizar, intencionalmente ou não, que eles permitem espaço de mobilidade social de forma racialmente configurada. Assim, cabe reforçar que a leitura acima não pode ser distorcida na ideia de que performances de sacrifício são intrínsecas às performances de mérito branco. Ao contrário, ainda que sem luta, o mérito ainda vem na esteira da dedicação, do talento e da competência pessoais, como disse acima e como veremos na narrativa de Alba, na última subseção seção. Nesse sentido, também não cabe inferir que prospecção de futuro é, em si, uma performance racial branca. Isso seria sobretudo injusto. Afinal, ainda que o racismo persista, fazer as coisas tá todo mundo fazendo (linha 83), está todo mundo correndo atrás desse futuro prometido, como falamos abaixo.

Áurea.2	e fazer as coisas tá todo mundo fazendo, né? vamo combinar também?
51 Thais 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75	mas essa ideia do futuro distante, fico pensando isso. porque essa coisa do onde é que mora o futuro, se a sua capacidade de provisão, até material mesmo, permitida por isso é de <u>amanhã</u> , é dessa <u>semana</u> , não tem como antecipar, você antecipar isso pra um filho, não tem como eu antecipar, uma <u>faculdade</u> , até, ela vai acontecer, claro, aí é uma história de muito mais suor, fico pensando em termos, não em termos de-em termos de mérito mesmo, e não em termos de o que é que a gente faz, eu digo, era evidente pra mim que eu teria uma <u>faculdade</u> , desde que eu me entendo por gente, porque meu pai era médico e minha mãe era funcionária do banco do brasil, brancos, não havia, nem cogitava não fazer uma faculdade. e eu ainda tenho uma geração anterior já com faculdade, tanto minha mãe, meu pai, já com faculdade, então já é um <u>indício</u> , assim, de ter, se eu tivesse filho agora, meus netos seriam <u>netos</u> de pessoas graduadas, que é um <u>indício</u> geracional desse privilégio, mas aí envolve isso, eu fico pensando nisso talvez, em termos dessa:: (gesticula como ondas com a mão) e aí obviamente sem menosprezar a sua capacidade de passar na prova e tudo mais >até porque tá concorrendo com outros brancos< né, não é tipo:: (risos) não é esse medo que a gente tem de falar sobre isso e ficar "pô, então, então eu não fiz nada"(risos), né
76 Áurea 77 78 79 80 81	é, pois é, a questão é essa, né, claro que a gente <u>fez</u> um monte de coisa, tem uma história de <u>luta</u> , né, tem muita coisa envolvida, mas aí, mas-é isso, é a linha tênue entre a história de <u>luta</u> , dos <u>sacrifícios</u> e o mérito do empreendedor, individual, dono de si, né, <u>ignorando</u> totalmente as questões do entorno, né
82 Thais 83	e fazer as coisas tá todo mundo fazendo, né? vamo combinar também? (risos)
84 Áurea	é (risos), pois é, <u>exatamente</u> .

Querendo focar na noção de mérito, para aprofundar essa discussão, resgato novamente a questão do futuro distante (linha 51), tentando desvincular a lógica da provisão da necessidade de sacrifício, ao mobilizar sentidos por meio de da minha pequena história de prospecção de futuro no contexto educacional de minha vida, atrelado à minha família, beneficiária do dispositivo de poder da branquitude, no processo de atualização do racismo.

Para corroborar com a ideia de que a lógica da provisão e as performances brancas não têm necessariamente a ver com superação ou dedicação específica, mas, sim, com o racismo, e, portanto, dispensam leituras de mérito e orgulho, lembro que a capacidade de provisão, aqui entendida em sua forma material mesmo, mais do que potencial, tem um peso enorme, pois é ela que vai ditar se você pode prospectar para amanhã, ou pra essa semana, o que deixa pouco espaço para antecipação, já que não tem como eu antecipar certas coisas se não temos os meios para chegar até elas (linhas 53-56). Nesse cenário, cabem novamente os dados do Síntese de Indicadores Sociais do IBGE<sup>82</sup>, para que possamos racializar esses meios, que aqui estão sendo pensados em termos de tudo aquilo que conforma vidas brancas de forma diferente das vidas negras em termos de estrutura mesmo, nas dimensões da economia, da educação, da habitação e da saúde, em que o grupo racial branco tem maiores vantagens sociais, mesmo quando pobres ou mulheres.

Pensando sobre essa situação, o racismo deixa, por exemplo, o objetivo de se fazer uma faculdade cada vez mais distante, diante do amálgama raça/classe/gênero. Entendendo os casos em que essa dificuldade acontece, podemos pensar em termos do leque de limitações de que falamos antes, quando a capacidade de provisão é parca. Nesses casos, as decisões precisam ser tomadas de forma muito mais sacrificantes, sim, e aí temos a chance de ver o que eu classificaria como uma história de muito mais suor, que, por sua vez, pode ser lida e contada em termos de mérito mesmo, quando há sucesso, em contraponto a histórias que são lidas como mérito, mas que no fundo não tem muito a ver com mérito, já que se dão em termos de o que é que a gente faz (linhas 57-60) normalmente. Olhando para essa minha fala em retrospecto, pareço apontar a necessidade de vincular esforço/ dificuldade ao mérito, mas levando em consideração a provisão, o que

<sup>82</sup> Síntese dos Indicadores Sociais - IBGE <https://4ooc.short.gy/Sintese-IBGE>

segue fazendo sentido para mim ainda agora. Extrapolando isso para questões raciais, uma vez que o dispositivo de poder da branquitude opera de forma a prover o leque de possibilidades a que me refiro, além de se colocar como fator ampliador de alcance do leque de limitações, pessoas brancas dificilmente poderiam contar histórias de mérito, no sentido que trago acima, sem abandonar sua racionalização afetiva do livre acesso desracializado, a não ser sob o viés neoliberal de empreendedorismo da vida (Brown, 2015), desracializado e racista destarte. O racismo como forma de organização das relações informa também essas performances, se mostrando pervasivo em todas as instâncias, a discursiva, inclusive, por óbvio.

Retomando o diálogo, após preparar o terreno para a minha história branca de não-superação, conto que era evidente pra mim que eu teria uma faculdade, desde que eu me entendo por gente, porque meu pai era médico e minha mãe era funcionária do banco do brasil, brancos, não havia, nem cogitava não fazer uma faculdade (linhas 60-64). Ou seja, trago uma pequena história que molda uma performance racial branca dentro da lógica da provisão. Performando zero surpresa, zero orgulho, zero estudo, zero dedicação, zero mérito pessoal nessa narrativa, ao racializar meus pais como brancos e apontar que venho de mãe e pai já com faculdade (linha 66), mobilizo sentidos que associam nascer em uma família já configurada pela branquitude à minha jornada de sucesso até à faculdade. A lógica da provisão aparece quando marco que já começo encaminhada, no sentido de que o caminho está dado exatamente pelo dispositivo de poder da branquitude. Sendo meus pais evidência de uma geração anterior (linha 65) que já tinha acesso à faculdade, ainda que não racialize esse acesso, ele pode ser lido como um indício geracional do privilégio (linhas 68-69) que me garante, dentro da lógica da provisão, um tempo-espaco de vivência branca que se estende pela linha do tempo<sup>83</sup>.

A palavra geracional aqui é importante por seu sentido de continuidade, insinuando como as heranças moldam os caminhos percorridos para que pessoas brancas cheguem onde chegam, como nos conta Cida Bento (2022a). Para salientar

---

<sup>83</sup> Sobre isso, cabe observar que somente uma das mulheres é a primeira geração de sua família a cursar uma faculdade, o que se dá antes das ações afirmativas e não por causa delas, o que aponta para um caminho precocemente organizado pelo leque de possibilidades decisórias a priori de ações reparatórias. Nenhuma outra é da primeira geração de duas famílias e algumas fazem parte da 3a geração, já que seus avós e avôs exerciam profissões que exigiam formação.

isso, reforço quanto o processo é marcado por relações brancas e pela impossibilidade de mérito individual, preocupada com a interação, ao frisar que isso não deve significar menosprezar nossa capacidade de passar na prova de vestibular ou de concurso, por exemplo (linhas 71-72).

Seguindo essa reflexão, visto chamar a atenção para o fato de, nesse caso, estarmos, de todo jeito, fazendo o mínimo, já que concorrendo com outros brancos, (linha 73) a partir do veto pessoas negras e indígenas, que são impedidas de sequer concorrer ou, quando concorrem, não estão em igualdade de condições. Como nos alerta Cida Bento (2022a, p.18), em “uma competição entre segmentos que se consideram ‘iguais’”, a concorrência não pressupõe a desigualdade racial como vantagem, o que faz com que se torne irrelevante a discussão sobre mérito racial nesse contexto. Afinal, a questão é que não pode haver mérito individual de pessoas brancas quando inserimos a questão racial exatamente por conta da desigualdade de condições do grupo racial branco em relação aos outros grupos. Se uma pessoa branca alega que chegou lá porque derrubou a concorrência, e essa concorrência é composta de pessoas brancas, negras e indígenas, obviamente ela não está sozinha derrubando ninguém, porque o sistema já se encarregou de segurar todo um segmento social antes mesmo da linha de partida. O racismo, por meio do dispositivo de poder da branquitude, dá conta de manter essa dinâmica.

Como mostra Carlos Hasenbalg ([1982] 2022, p.119) em sua pesquisa com dados do Brasil de 1976 que ainda mantém similaridades quanto à disparidade dos grupos raciais (Síntese de Indicadores Sociais do IBGE de 2019, 2020, 2021<sup>84</sup>) sobre “as fases do processo de transmissão de status”, ou seja, de mobilidade social, é possível dizer que: i) pessoas não brancas “obtem consistentemente menos educação” que pessoas brancas “da mesma origem social”; ii) entre “pessoas com o mesmo nível educacional”, pessoas não brancas “tendem a concentrar-se em níveis ocupacionais mais baixos” do que pessoas brancas; iii) “considerando também pessoas com a mesma educação”, pessoas do grupo racial não branco “obtem consistentemente uma remuneração menor que os brancos”; e, finalmente, iv) “os retornos à educação, em termos tanto de ocupação como de renda, mostram um acentuado diferencial em favor do grupo branco”.

---

<sup>84</sup> Síntese dos Indicadores Sociais - IBGE <https://4ooc.short.gy/Síntese-IBGE>

Cientes disso, reconhecer a ausência do mérito especificamente branco não deveria ser motivo para constrangimento, mas costuma ser, ainda mais em uma sociedade neoliberal (Brown, 2015). Sensível em minha performance afetiva, o privilégio branco se pronuncia na media em que trago uma espécie de medo que a gente tem de falar sobre isso e ficar “pô, então, então eu não fiz nada” (linhas 74-76). O reconhecimento disso, que deveria servir para o grupo racial branco que se orienta criticamente contra o racismo se mover politicamente em apoio a medidas reparatórias mais eficazes e atitudes mais contundentes que visem sua implementação, seja no âmbito institucional ou interpessoal e não rumo a demonstrações tristes de afetos vazios, como eu mesma acabo moldando.

Continuando a narrativa, Áurea se junta à mim, validando o que disse com a ideia de que é claro que a gente fez um monte de coisa (linha 77), o que ajuda a naturalizar o privilégio branco denunciado acima, no sentido de que enfatiza as ações e peculiaridades dos atos de pessoas brancas ao invés do foco nas benesses do grupo racial. Assim, prossegue para trazer a noção de história de luta, na qual tem muita coisa envolvida (linhas 78-79), focando no que seria uma linha tênue entre a história de luta, dos sacrifícios e o mérito do empreendedor, individual, dono de si, né, ignorando totalmente as questões do entorno (linhas 80-82). Evidentemente, não há como negar, do ponto de vista individual que as pessoas passam por situações adversas que precisam ser contornadas, especialmente atreladas ao sistema-mundo capitalista-colonial-modernos, que rege nossas relações todas. Contudo, é importante reforçar que não é só o entorno das pessoas que precisa ser observado, pensando em termos de contextualização. É preciso atentar para o emaranhado sócio-histórico que embola o antes, o agora e o depois, nos transcontextos (Fabrício, 2014) da branquitude à brasileira e nosso racismo igualmente peculiar, de forma que essa noção de luta de pessoas brancas se dilui a um grande nada, ao trazermos as questões relativas ao grupo racial branco, fundador e beneficiário de um sistema que o favorece há cinco séculos.

De todo modo, essa é uma performance racial que nos convoca a colocar em xeque a premissa do mérito do empreendedor, individual, dono de si (linha 81), o que é um passo a ser trabalhado, no sentido de quebrar o silêncio sobre a questão racial e sua incidência perversa em meio ao racismo. O próximo passo, no entanto, deveria ser abolir a ideia de mérito completamente, não só esse tipo, mas



toda a ideologia da meritocracia branca que atravessa os contextos educacional, acadêmico e institucional em geral.

Por ora, fechando as reflexões desta seção, reitero que a relação entre as narrativas de privilégio branco que trago aqui com o contexto acadêmico se faz não por oferecerem insights sobre a dinâmica racial da branquitude e sua incidência institucional na academia, ponto de grande importância que vem sendo articulado por pensadoras como Laborne (2014), Miranda (2017) e Silva (2020), mas por ajudarem a desenhar como o dispositivo de poder da branquitude atualiza o racismo nas performances raciais e afetivas de quem constitui essa instituição. O foco especial nas mulheres brancas, como dito antes, ajuda a racializar esse segmento, reconectando-o ao seu grupo de pertença racial, por vezes suplantado por gênero ou classe, uma demanda por si só, mas especialmente relevante em relação ao campo das Letras, onde são maioria, como dito anteriormente.

Assim, faz sentido trazer performances raciais e afetivas de mulheres brancas da classe média crítica como as desta pesquisa, que circulam pela universidade operando sob a lógica da provisão, que sustenta o privilégio branco (Schucman, 2012) nos subterfúgios devidamente desracializados a seu favor, operacionalizando o dispositivo da branquitude que atualiza o racismo em histórias de sacrifício, mérito e orgulho brancos, que apagam o leque de possibilidades que a branquitude provê, mantendo o pacto narcísico da branquitude na ocultação da herança histórica da escravidão que também as serve.

É nesse sentido, seguindo o lastro dessa herança em sua expressão mais atrelada às mulheres do grupo racial branco, que na próxima narrativa refletimos sobre a Síndrome de Sinhá.

#### **4.2.2.**

#### **A patroa e a Síndrome de Sinhá**

Pensando nas mulheres do grupo racial branco, cabe atentar à Síndrome de Sinhá (Berth, 2019, Lôbo, 2021, Karlsson, 2022), que conecta o legado material e simbólico da escravidão (Bento, 2022) às mulheres brancas por meio da hierarquia que insistem em manter em relação às pessoas negras, em geral, mas em especial às mulheres negras.

Por isso, nesta subseção, para melhor compreendê-la, ficaremos frente a frente com o passado escravocrata brasileiro que une mulheres brancas e negras em

um tempo-espaço colonial que se estende pela linha do tempo, nos conectando ao nosso presente e, infelizmente, apontando para sua continuidade no futuro.

Na conformação das performances raciais e afetivas dessa *Síndrome* fica evidente como o racismo é atualizado na manutenção dos papéis de gênero racializados, que operam na composição do dispositivo de poder da branquitude. Por abarcar não somente as relações sociais que marcam a distribuição dos papéis no âmbito doméstico, mas o extrapolamento dessas relações para performances raciais e afetivas que mantêm sua hierarquia em outros espaços, ao observar tais performances, conseguimos inferir como isso se alastra simbolicamente para outras dinâmicas sociais. Com ajuda da lógica da provisão, lançamos a subjugação de mulheres negras para dentro do que é natural que o grupo racial branco tenha livre acesso, ficando à vontade para ampliar seu leque de possibilidades que compõe o privilégio branco em suas trajetórias de vida, como trabalhamos até aqui.

Nesse contexto, cabe dizer que as relações interracialis do trabalho doméstico no Brasil (Preta-Rara, 2019, Porfírio, 2021, Teixeira, 2021) são racionalizadas afetivamente como uma rede de apoio e de cuidado, tão racializada quanto invisibilizada, da qual a mulher branca, na figura da *patroa*, não só pode usufruir por direito, como necessita irrevogavelmente dessa exploração. A leitura de mulheres brancas sobre seu acesso a essa rede de apoio traz performances brancas de consciência da estrutura racista, mas também de desracialização das relações. Essas performances incluem tanto a defesa de uma relação profissional quanto a vontade de manutenção da mesma dinâmica de relações interracialis do “lusotropicalismo” de Gilberto Freyre, em que a exploração é sublimada em afeto, conforme nos conta Lélia Gonzalez ([1981], 2018, p. 35), como retomo adiante.

A Síndrome de Sinhá (Berth, 2019, Lôbo, 2021, Karlsson, 2022) aparece no entendimento de que a hierarquia racial está posta, e que pessoas brancas podem e irão usá-la para benefício próprio. Desse jeito, moldando relacionamentos mais ou menos íntimos, em histórias que se unem pela consciência e desconsideração do racismo na organização da dinâmica de exploração da força de trabalho de mulheres negras e sua subalternização na escala de papéis de gênero, as narrativas a seguir apontam para a banalização do convívio pacífico com essa estrutura, especialmente no âmbito doméstico. Isso nos traz, mais uma vez, a insuficiência da consciência como meio de (afet)ação efetiva para mudança social, pensando em termos das relações micropolíticas, que são sempre cerceadas pela macroestrutura. É nesse

sentido que temos mulheres brancas se colocando animadamente a serviço da atualização do racismo e do cisheteropatriarcado, ainda que se posicionem abertamente em luta contra o último e/ou em combate ao primeiro. E, nessa linha de atuação, em mais uma expressão do dispositivo de poder da branquitude, a replicação das relações hierarquizadas para outros meios senão o doméstico apenas reforçam a estrutura racista e seu funcionamento nas dimensões institucional, interpessoal e ideológica, conforme Almeida (2018).

Nesse contexto, as próximas narrativas nos trazem performances em que relações raciais tem seus sentidos semiotizados dentro da mesma lógica racial que poupa mulheres brancas, em detrimento também de mulheres, vistas por esse grupo racial como outras, atentando para processos de desracialização, mesmo quando falamos diretamente sobre raça, racismo e escravidão.

Na primeira pequena história, abaixo, Nívea, nossa próxima interlocutora, nos leva direto para o tempo de seus tetravós e bisavós, em um encontro com seu passado de mulher branca, pobre e de uma região majoritariamente negra do Brasil.

Nívea 1.1	a gente ia passar férias, e lá tinha uma senzala
01 <b>Thais</b>	<b>Pensando então nesse lugar aí de origem mesmo, porque</b>
02	<b>você cresce menina nesse lugar pobre, então mesmo nessa</b>
03	<b>vizinhança po::bre claramente já tava a questão racial,</b>
04	<b>tava posta como <u>problema</u>, né, assim</b>
05 Nívea	tava posta
06 <b>Thais</b>	<b>tem pobre, tem pobre e tem preto. pobre também, mas...</b>
07 Nívea	isso, <u>exatamente</u> , tava, e era uma coisa tão louca que
08	assim agora, assim >é engraçado como as coisas vem< né,
09	então assim, a minha, a minha avó, o meu, o meu
10	(pensando) <u>tetravô</u> , ele:: era um português::s, que
11	segundo conta-reza a lenda >que eu acho que é uma lenda
12	em várias famílias< mas pelos traços da família parece
13	ser <u>verdade</u> , eh era um português que casou com uma-uma-
14	uma moça, cujo nome eu <u>nem sei</u> , pra você ver a
15	desimportância que ela tinha, né, que era índia,
16	indígena, certo? e a gente realmente tem alguns traços,
17	na minha área a gente tem, tinha, <u>teve</u> mais indígenas
18	sobreviventes que em alguns outros lugares, né? eh e aí,
19	esse avô, esse avô português, que casou com essa vó, né,
20	tetravó indígena, eeh cresceu, fez dinheiro, não sei o
21	quê, e tem uma cidade que é na minha região, uma região
22	específica, e esse meu tetravô, ele quando morreu ele
23	ti::nha 13 sítios lá, tinha casa, enfim, ele tinha
24	filhos, netos, que ganharam cada um, uma casa, duas, um
25	sítio não sei o quê, e <u>a minha avó</u> , minha bisavó,
26	ganharam um, uma ganhou uma casa e a outra ganhou um
27	sítio e a gente ia pra esse <u>sítio</u> quando eu era criança,
28	>a gente ia passar férias< e lá tinha uma <u>senzala</u> ,
29	(levanta sobancelhas, cerra os lábios).
30 <b>Thais</b>	<b>claro, clássico. (levanta os ombros)</b>

Na narrativa acima, Nívea nos conduz por seu passado, quando passeava pelo sítio de sua família, em que viveram como sinhôs e sinhás, deduz-se, ou conviveram com seus espectros nos cômodos vazios da Casa Grande e da Senzala. Logo antes, falávamos do cenário de muita pobreza de sua família, mas ela havia também contado um caso de discriminação de uma menina negra que desenhava aquele ambiente de escassez a partir da hierarquização racial que tava posta (linha 6). Na medida em que constatamos que no cenário de pano de fundo de Nívea tem pobre e tem preto, ainda que pobre também (linhas 1-6), percebemos que tridimensionalmente as brincadeiras de criança conformavam tempo-espacos de experiência do racismo para ela, criança branca, e para a menina negra. Em retrospecto, não há como negar que aquela vivência era atravessada por questões de racismo e de branquitude, ainda que na época isso fosse ignorado. É isso que nos conduz para seu passado, em outro momento, outro lugar, mas com as mesmas experiências de hierarquização racial de mulheres que se dá no tempo presente, como veremos na segunda parte dessa narrativa.

Nessa primeira parte, com Nívea, conhecemos um sítio que seu tetravô português havia deixado de herança junto com uma casa para a sua bisavó e sua avó, em que ela passava férias na infância com o fantasma da escravidão (linhas 22-30). Incidentalmente, aprendemos que ela é de uma família não-branquíssima, pois o sangue indígena, vindo de uma mulher indígena tão desimportante que sem nome (linhas 10-16), segue presente nos corpos, nos fenótipos que marcam os traços da família (linha 12), mesmo em franco processo semiótico de branqueamento, em que a abstração dos traços apaga seus significados ancestrais e culturais.

Conectando esse passado tridimensional de Nívea com o tempo presente, configura surpresa zero a constatação de que sua família branca vivenciava lugares de memórias de sofrimento para a população negra como lugares de lazer. Isso fica expresso em minha resposta, dada com um categórico claro, clássico (linha 31) ao recorrer silenciosamente às minhas memórias não compartilhadas de visitas ao Parque Lage, no Rio de Janeiro, em que turistas se amontoam para tirar foto na Casa Grande, com vista pro Cristo, antes de se aventurarem pelos jardins e pela senzala local. Assim, em um momento de silêncio que considero performativo de racismo, nada falo, apenas deixo circular sem interrupção essa performance racial branca de convívio natural com essa dinâmica. Em uma performance afetiva que não alimenta o sentido avaliativo da pausa levemente dramática de minha interlocutora, que

levanta sobrelance enquanto cerra os lábios ao falar que lá tinha uma senzala (linhas 29-30), pareço me alinhar, sem crítica, com a perspectiva branca de que é comum ter esse tipo de experiência, na qual adentramos abaixo.

<b>Nívea 1.2</b>	essa configuração de racismo estrutural se perpetuou na família
32 Nívea	e eu, que assim, tinha uma casa gra::nde, assim >que
33	era onde torrava o café e tinham uns lugares< e o meu,
34	a minha grande curiosidade era essa outra casa, que
35	tinha uma casa, e a senzala era embaixo >que era
36	sempre no subsolo< e a minha curiosidade era de ir lá
37	e eu ficava assim, meu deus, como que as pessoas
38	viviam aqui, então assim
39 <b>Thais</b>	<b>entendi já te despertava isso esse era o ambiente e</b>
40	<b>isso já te despertava</b>
41 Nívea	isso. E essa configuração de racismo estrutural se
42	perpetuou na família, eu tô dizendo agora e lembrando
43	aqui, a minha <u>bisavó</u> nasceu >minha bisavó paterna<
44	nasceu logo depois da abolição, certo? E tinha uma
45	<u>senhora</u> que ia na minha casa, já <u>bem velha</u> , com a
46	<u>filha</u> , o nome dela é Fulana de Tal, chamavam Fulana de
47	Tal, não sei se é o nome, mas Fulana de Tal, e ela era
48	ela filha de escravo, ela nasceu na Lei do Ventre
49	Livre, e eu <u>olhava</u> , <u>olhava</u> , e elas iam no lugar de
50	subserviência, a gente era <u>pobre</u> e elas iam nos
51	servir, acreditada?
52 <b>Thais</b>	<b>acredito. entendi. perfeitamente. então o lugar social</b>
53	<b>tava definido ali muito explicitamente pela raça.</b>
54	<b>pensando em questão de gênero, que a gente pensa junto</b>
55	<b>também, digo assim, elas eram mulheres servindo outras</b>
56	<b>mulheres e essas mulheres estavam acima delas somente</b>
57	<b>por serem mulheres brancas ou de ascendência branca e</b>
58	<b>lidas como brancas, ali</b>
59 Nívea	isso, aí elas iam, e lavavam roupa, mas assim eu não
60	sei, eu nunca, eu era muito <u>pequena</u> não via onde
61	moravam e tal, provavelmente eram mais pobres que a
62	gente, né, mas assim, <u>era</u> hoje, eu aqui pensando, eu
63	já pensei nisso várias vezes, meu deus, <u>era ainda</u> uma
64	situação de <u>escravidão</u> que se perpetuava
65 <b>Thais</b>	<b>que seguia à revelia das questões macro de abolição</b>
66 Nívea	exato! e de isso, entendeu? Mas isso, na época essas
67	questões, eu ficava <u>curiosa</u> com aquilo, primeiro eu
68	achava muito estranho conhecer <alguém que tinha
69	vivido no tempo em que as pessoas eram escravas>
70	achava isso uma coisa assim do outro mundo, porque eu
71	dizia assim como é que pode, né? era uma senhora bem
72	velhinha e era, assim, ia pra trabalhar pra minha
73	bisavó uma coisa assim lá na casa, então assim, embora
74	a gente tenha tido essa <u>convivência</u> , e aquilo me
75	causasse estranhamento eu nunca me dei conta e também
76	nunca <u>pensei</u> sobre:: os lugares em que eu <u>entrei</u> ou
77	por onde eu <u>passei</u> que foram abertos porque eu era
78	<u>branca</u> , até porque, com a minha origem e pobre, eu me
79	achava eu era, eu me achava muito acanha::da, muito
80	inferior, eu <u>virei</u> outra pessoa em alguma época,
81	entendeu? virei outra pessoa,

Continuando nossa visita ao sítio, conhecemos então a Casa Grande, o local da torra de café e a outra casa, em uma performance afetiva de curiosidade, que traz uma carga avaliativa de ordem ética e não estética ao abordar a casa. Mencionando o subsolo, ela não foca em sua forma ou localização, mas na curiosidade que lhe causava, motivada por um sentimento de espanto, performado na ênfase no como e no próprio questionamento: meu deus, como que as pessoas viviam aqui? (linhas 32-38). Desse modo, entendo que sua performance afetiva parece querer sinalizar um sentido de consternação que, ainda que genuíno, tem por efeito a produção do racismo no não-dito do dispositivo da branquitude que organiza essa hierarquia racial como posta, sem que seja questionada a presença branca nessa dinâmica, não só na visita constante a esses espaços, mas também no passado, na posição de exploração. O foco na dor e sofrimento de pessoas negras escravizadas sem passar pela violência perpetrada pelo grupo branco é expressão recorrente desse dispositivo.

Nesse contexto, pensando do ponto de vista da performance afetiva, cabe reforçar que moldar em desconforto a visita constante à senzala do próprio sítio, onde se vive experiências afetivas múltiplas, não é performativo de mudança. Ao contrário, sentir-se desconfortável em um lugar desconfortável, muitas vezes, é só isso mesmo: desconforto que se desfaz quando se muda de ambiente. Para que seja algo além disso, para que se torne catalizador de mudança, é preciso outro tipo de articulação, que conecte processos de letramento crítico com o que venho chamando de um cuidado com o “sentir crítico” (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), para que, sempre visando justiça social, os processos reflexivos (auto)crítico-afetivos possam ser retroalimentados em performances cujos efeitos sejam efetivamente pedagógicos. Obviamente, como reiterado inúmeras vezes, nada disso fará sentido sem a incidência na macroestrutura e isso se dá na esfera institucional, e nunca de forma individual, como propõem abordagens liberais das quais me distancio.

Retomando a história para entender como essa performance afetiva individual que une desconforto e ímpetos de compaixão não resultam em antirracismo, podemos observar outra performance, em que a narradora traz um momento da vida em que ela não está mais curtindo a férias em seu sítio. Agora, vivendo o cotidiano difícil de mulheres pobres, em que o convívio com uma senhora ex-escravizada e sua filha em situação de subserviência à sua família branca é lido hoje, em

retrospecto, no emaranhado das teias do racismo estrutural (linha 41). Explicando que a senhora preta nasceu na Lei do Ventre Livre e era contemporânea de sua bisavó, que nasceu logo depois da abolição, ela traz mais uma vez um tom de surpresa na interrogação: acredita? expressa ao fim de sua constatação de que sua família branca era pobre, mas ainda assim as duas mulheres negras estavam no papel de lhes servir (linhas 42-51). Assim, trazendo o privilégio branco sem lhe dar contornos, Nívea nos mostra mulheres brancas e negras cujas relações são consolidadas pelo racismo na esteira da escravidão (Souza, 2017, 2021), sem que isso seja articulado na dimensão do racismo, já que é a relação de exploração de trabalho da escravidão que parece guiar sua narrativa. Como atenta Cida Bento (2022), em muitos momentos é possível se recorrer à escravidão sem que isso signifique a racialização das dinâmicas sociais justamente porque a branquitude apaga em seus não-ditos o racismo como seu articulador, na medida em que sua exposição denunciaria o papel de pessoas brancas.

Prosseguindo, mais uma vez, não esboço surpresa, mas dessa vez não por me consumir com memórias cúmplices, mas por compreender o que vinha suspeitando sobre essa performance racial e afetiva branca, atrelada à construção ideológica dos lugares de pessoas negras e os lugares de pessoas brancas. Trazendo nuances especificamente relativas às mulheres, afinal, o lugar performado por ela nesse cenário desde nossa visita ao sítio era o de Sinhá, manifesto minha reflexão acerca dos lugares sociais interseccionalmente conformado por raça-gênero, cuja hierarquia distribui essas mulheres nas classes pobres e muito pobres. Em outras palavras, as mulheres negras não estavam servindo a família de Nívea porque sua família podia se dar ao luxo de terceirizar seus serviços domésticos. Ao contrário. Elas estavam ali porque eram mulheres negras, ex-escravizadas; uma senhora bem velhinha e sua filha, e a sua mãe, uma mulher branca, ex-Sinhá. Por isso, concluo: então o lugar social tava definido ali muito explicitamente pela raça. pensando em questão de gênero, que a gente pensa junto também, digo assim, elas eram mulheres servindo outras mulheres e essas mulheres estavam acima delas somente por serem mulheres brancas ou de ascendência branca e lidas como brancas, ali (linhas 52-58), com o que minha interlocutora concorda, seguindo com sua narrativa. O que fica evidente nesse longo turno é o que aconteceu em vários momentos de todas as trocas, cuja proposta inicial era a de racializar as trajetórias: a racialização das narrativas do

ponto de vista branco se deu em coconstrução e enfrentou constantemente a recusa das participantes em conformar dinâmicas raciais desse ponto de vista, como ficará nítido em outros momentos.

De todo modo, a pequena história segue, em um cenário ainda em sua casa, no período pós-abolição, com Nívea contando que convivia naturalmente com uma dupla de mulheres pretas servindo sua família branca pobre. Nesse momento, ela nos conta um pouco desse cotidiano para chegar no tempo presente, em que ela lê, em retrospecto, o horror que era aquilo, afinal, meu deus, era ainda uma situação de escravidão que se perpetuava, trazendo como isso seria algo em que ela já pensou a respeito várias vezes (linhas 63-64). Concordando com ela, pontuo que essa poderia ser uma versão micro, na altura dos olhos, da perpetuação da escravidão que seguia à revelia das questões macro de abolição (linha 65), e que segue até hoje se atualizando em dinâmicas como as que adentraremos em breve, ao falar da relação sinhá-patroa.

Concordando com minha leitura, Nívea traz novamente uma performance afetiva branca de curiosidade, indicando que havia uma identificação imediata daquela dinâmica como associada à raça e à escravidão. Contudo, isso é moldado na noção de que ela achava muito estranho conhecer alguém que tinha vivido no tempo em que as pessoas eram escravas, que achava isso uma coisa assim do outro mundo (linhas 68-71). Sem trazer para a balança o fato de que sua família também viveu no tempo em que pessoas eram escravizadas, colhendo um legado de violência e desumanização evidentes nos quartos escuros do subsolo de sua área de lazer e na distribuição de papéis no doméstico, em sua casa, a performance racial e afetiva que temos aqui age em consonância com o dispositivo de poder da branquitude ao apagar o branco da dinâmica do racismo. Com efeitos diretamente ligados ao privilégio branco, a imposição tácita do silêncio sobre a herança branca da escravidão permite a manutenção da dinâmica de exploração típica daquilo que ela mesma identifica como uma configuração de racismo estrutural, e que irá moldar também a Síndrome de Sinhá, foca desta seção.

Em suma, a atualização do racismo segue incólume com essa performance racial branca de naturalização das relações de exploração acima e de apagamento da questão racial de seu próprio grupo de pertença e seu papel na dinâmica racista



narrada. Nessa toada, ela conclui dizendo que a convivência consciente com a questão racial posta, relacionada diretamente com a escravidão, não era suficiente para ela se entender branca ou no lugar da branquitude. Mesmo incomodada afetivamente pela constatação de ter crescido com o convívio tão próximo com o supostamente distante racismo estrutural, segundo a própria narradora, até o momento de nossa conversa, ela jamais havia cogitado racializar sua trajetória. Por isso, nunca levou em conta os lugares em que entrou ou por onde passou que foram abertos porque ela era branca (linha 73-77). Os efeitos dessa desracialização é, sabidamente, a manutenção do racismo, como constatado nos estudos críticos da branquitude (Carone; Bento et al., 2002, Bento; Silveira; Nogueira et al. 2014, Schucman; Cardoso et al., 2014, Muller; Cardoso et al., 2017).

Por fim, ainda corroborando com a invisibilização do grupo racial branco em sua performance narrativa, Nívea aciona classe social como um empecilho para enxergar raça, mesmo que tenha acabado de fazê-lo para enxergá-la nas pessoas pretas e alocá-las no lugar da subserviência. Mais uma vez, cabe lembrar, a raça está no outro. E o lugar do outro é evidente pela estrutura racista posta. É essa articulação do dispositivo da branquitude que permite inferir pela outridade subserviente criada por Nívea, que ela e sua família, brancas, são, relacionalmente inaptas à subserviência. Ou seja, não é por ser pobre que ela não pensava em raça para conseguir se pensar como branca, é por ser branca que ela consegue se ver como pobre e desconsiderar raça, pensando somente em suas características de indivíduo que se achava muito acanhada, muito inferior (linhas 78-79). Típica do grupo racial branco, a exacerbação da individualidade se reverte em recurso para a manutenção do privilégio branco e para alimentar o racismo.

Por fim, levando em consideração o caráter performativo da pesquisa em si, esse encontro parece ter sido uma oportunidade rara para todas as participantes, aproveitada a contento, ainda que seus efeitos outros sejam imprevisíveis. Isso me parece nítido nessa conversa em vários momentos, na medida em que a narradora sinaliza os processos metacognitivo-afetivos que envolvem sua rememoração, quando disse coisas como: é engraçado como as coisas vêm (linhas 7-8, parte 1) ou eu tô dizendo agora e lembrando aqui (linhas 42-43). Essas performances me parecem explicitar a urgência de atenção para esse tipo de exercício reflexivo crítico-afetivo, especialmente no que tange à questão racial, como faço nesta tese.

Com isso em mente, seguimos para mais um momento de reflexão conjunta, em que performances raciais brancas se precipitam no tempo-espaço presente da troca, mostrando como afetos de comoção individual não são o suficiente para corromper a densa trama das questões de opressão racial e outras. Isso fica nítido na medida em que a constatação da proximidade com a escravidão presente na narrativa acima vai se diluindo, de forma que as relações permanecem rigorosamente as mesmas, mas a perplexidade com a crueldade da extensão do racismo estrutural, visível na sala da sua casa, vai desaparecendo para permitir a manutenção de sua ordem. Implacável, a lógica da provisão empurra as performances para o caminho do apagamento dos acessos como racializados, jogando questões de gênero, profissão e bem-estar como alguns dos argumentos para sustentar a lógica exploratória que favorece mulheres brancas das classes médias no contexto brasileiro, aqui no contexto doméstico, mas em sua extensão simbólica, em outros âmbitos em que têm acesso a posições de poder.

Ganhando contornos afetivos diversos, as performances raciais e afetivas do próximo excerto parecem trazer incômodos que advém mais da possibilidade de receber o rótulo de racista, ela constatação do convívio pacífico com o racismo, do que com a dinâmica perpetuada na operacionalização da branquitude nas práticas cotidianas, conforme vemos abaixo, com mais uma pequena história.

Nívea 2	independente da raça de quem seja, <u>eu</u> não consigo viver sem alguém
01 Nívea	agora, tem umas outras coisas que eu acho que são que-
02	que é esse imbricado de coisas que a gente <u>é</u> e a forma
03	como o racismo se <u>dá</u> , pautada nessa, nessa visão
04	patriarcal do mundo, das coisas da casa, né, que são
05	muito difí::ceis de, assim, eh, por exemplo. vou dizer
06	uma coisa (olhando pra cima, pensando), vou dizer aqui
07	uma coisa que é muito pessoal eu acho que eu nunca falei
08	isso pra ninguém porque eu também não pensava <u>nisso</u> , mas
09	enfim vai servir pra sua pesquisa em algum lugar
10 <b>Thais</b>	<b>serve pra gente pensar, né? no mínimo a gente pensa</b>
11	<b>sobre isso</b>
12 Nívea	então eu penso, eu penso na faxineira da minha casa que
13	todo mundo, assim, uma coisa do site lá do Isuperio, ele
14	botou essa semana ou semana passada não sei, um monte
15	de coisa sobre o pessoal dizendo umas coisas <u>loucas</u> com
16	empregada doméstica e mandou uma se pesar, pesar a mala,
17	não sei, lá a moça se pesar, era um negócio <u>louco</u> , desse
18	pessoal sem noção e tal e aí o questionamento é "por quê
19	tem empregadas domésticas" e tal tal tal. Beleza. eeeh
20	independente da <u>raça</u> de quem seja, <u>eu</u> não consigo viver
21	sem alguém "ah isso é lugar do país", é. mas é uma

22        questão da minha idade↓ da minha disposição↓ e tal, tal...  
 23        o quê que eu faço↑ que eu não sei se remedia↑ acredito  
 24        que não. eu pago justamente, eu não pago injustamente.  
 25        né? ah mas isso dentro das leis e tal parará tal tal  
 26        tal, enfim, tudo direito. aí vem uma-uma-uma frase  
 27        racista. que sempre acompanha isso. mas como é que eu  
 28        digo diferente isso? ela é uma pessoa que trabalha na  
 29        minha casa (fazendo conta) há, sei lá, sete, oito anos,  
 30        um amor de pessoa (pausa) eeeh faço, >na verdade ela  
 31        manda na minha casa< eu deixei lá minha casa com ela,  
 32        enfim, mas como que eu digo isso e não pareço racista?  
 33        eu não consigo, tá entendendo? (consternada)  
 34        **Thais**    **tô entendendo, tô entendendo (assentindo)**

Essa não foi uma conversa fácil. Como sabemos, uma das premissas do pacto da branquitude é não falar da herança da escravidão, como nos alerta (Bento, 2022a). E a relação sinhá-escravizada vivida no tempo-espaço da casa grande-senzala, como vimos na primeira narrativa, segue viva na hierarquia posta entre mulheres brancas e mulheres pretas, ainda que todas pobres, na segunda narrativa, e é herdada por mulheres brancas das classes médias na relação patroa-empregada que se molda na performance racial e afetiva branca acima.

Falar sobre isso é quebrar um dos vários silêncios que sustentam a branquitude e o racismo, e em uma pesquisa em que tudo é gravado, ainda que seja esse um encontro de duas brancas que se identificam no construto social material e simbólico da patroa-Sinhá, o fato de a desobrigação de racializar essa relação de exploração da qual estamos falando é suspensa pela própria temática abordada, faz com surjam questões relativas à própria interação. Se em situações corriqueiras, mulheres brancas, lidas como *patroas* efetivas ou em potencial, conversam sobre ter mulheres negras que lhes servem sem maiores questões, em nossa conversa, isso se dá com uma certa resistência. Em performances que parecem querer justificar certas circunstâncias, tentamos salvar nossas faces na dinâmica interacional (Goffman, 1967), ao mesmo tempo em que parecemos tentar fugir de um dada culpa branca (Nascimento, 2019a, 2020a, 2020b), sem conseguir, contudo, escapar de outras interpelações afetivas da fragilidade branca (DiAngelo, 2020).

De todo modo, nesta pesquisa, mais do que constatar as manobras que fazemos para dar conta da interação em si, procuro perceber como se dão as performances tentativas no sentido de tentar justificar os comportamentos alinhados à branquitude, a partir dos ditos e os não-ditos desse dispositivo e os efeitos de atualização do racismo em sua articulação. É nesse sentido que observo como as

performances raciais de mulheres brancas hierarquizam os corpos racializados nos signos da empregada doméstica e patroa-Sinhá. Aqui representadas nas conarradoras, eu e Nívea, seguimos a lógica da provisão ao pressupor a objetificação desses corpos como parte do contrato social em que o acesso livre a uma rede de apoio é garantido a mulheres brancas, na medida em que é possível recorrer à racionalização afetiva dessa hierarquização como desracializada, o que veremos abaixo.

Nesse contexto, cabe reforçar que esse processo de desracialização se dá à revelia dos dados que apontam a materialidade social do trabalho doméstico racializado. Nesse sentido, estamos falando de sua materialidade nos domicílios das classes médias e de proprietários, chefiados por uma maioria absoluta branca, já que esse grupo racial equivale a 70% do grupo da população 10% mais rica no Brasil, ou seja, entre as pessoas que ganham acima de R\$ 3.359,00 (três mil, trezentos e cinquenta e nove reais), conforme dados oficiais<sup>85</sup>. Por isso, para fins destas notas reflexivas, a imagem que mantemos em mente é o atravessamento racial que nos permite conjugar *mulheres brancas* com *patroa-Sinhá*. É isso que define o perfil da patroa, sobre quem temos poucos dados específicos. Sobre as empregadas domésticas, temos muito levantamentos, o que permite afirmar que seu perfil é de mulheres negras acima de 40 anos de idade, conforme dados oficiais<sup>86</sup>. De acordo com o registro do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos - DIEESE, o número atual de pessoas cuja renda advém do trabalho doméstico é de 5.2 milhões e esse número é composto por 92% de mulheres, sendo mulheres negras o dobro de mulher brancas.

Retomando a narrativa que emerge na troca acima, a questão do doméstico surge ao falarmos do processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022) da narradora, quando ela compartilha que vem seguindo pessoas nas redes sociais, com o intuito de entender mais sobre a questão racial, o racismo e a branquitude. Naturalmente, isso tem feito ela se questionar sobre uma série de coisas, ficando

<sup>85</sup> 1) Maioria branca entre os 10% mais ricos <https://4ooc.short.gy/Brancos70maisricos> (notícia de jornal: Madeiro, 2019 - UOL) com base no Informativo do IBGE sobre Desigualdade de Raça e Classe n Brasil de 2019 <https://4ooc.short.gy/DesigSocCorRaçaBrasil-IBGE>. Segundo dados do PNAD de 2021, ganhando mais do que R\$ 3.359,00 a pessoa entra pro clube dos 10% mais ricos do Brasil <https://4ooc.short.gy/Rendimento-PNAD-2021>; 2) Síntese de Indicadores Sociais IBGE <https://4ooc.short.gy/Sintese-IBGE>; 3) Mapa do Ensino Superior/ Secretaria Municipal do Estado de São Paulo (SEMESP) aponta maioria branca - <https://www.semesp.org.br/mapa/> 4) Retrato das Desigualdades Gênero/Raça IPEA <https://4ooc.short.gy/IndicadoresTrabDomRem-IPEA>

<sup>86</sup> <https://4ooc.short.gy/TrabDomBrasil-DIEESE-2021>

com dúvidas em umas tantas outras, dentre elas questões que envolvem sua relação com a faxineira de sua casa (linha 13). A dificuldade em lidar com a terceirização do trabalho doméstico, ela joga no meio do imbricado de coisas que a gente é, e a forma como o racismo se dá, pautada nessa, nessa visão patriarcal do mundo, das coisas da casa, né, que são muito difíceis de, assim, eh (linhas 3-6), sem conseguir terminar sua frase, já partindo para um exemplo. Mais uma vez, vemos uma performance racial branca de mulher que desenha a interpelação do cisheteropatriarcado de forma dissociada do racismo. Nessa colocação, mulheres brancas são um conjunto de coisas, não só brancas, o que é reiterado no apagamento das interpelações da branquitude e tem por efeito criar mulheres universalizadas na secundarização ou na não marcação racial branca. Ao desvincular essa marcação, desvincula-se também a pertença racial ao grupo branco, para construir identidades e trajetórias de vida individuais, conforme Schucman (2022b), Bento (2022a), entre outras, o que se dá abaixo e na subseção seguinte, com Alba.

A interrupção e a série de movimentos paralinguísticos que ela faz antes de compartilhar o cerne de sua questão são sintomáticos da dificuldade de abordar o tema. Mesmo assim, ela segue (olhando pra cima, pensando), até soltar que iria compartilhar uma coisa que é muito pessoal, que ela nunca havia falado pra ninguém porque ela não pensava a respeito (linhas 8-10), até ver o ativista Antônio Isuperio<sup>87</sup> trazer uma questão em suas redes, na semana anterior (linhas 15-16). Justificando que poderia servir para a pesquisa em algum lugar, ela decide compartilhar o que pensa sobre isso, o que me pareceu ser uma decisão muito mais atrelada à sua necessidade ou vontade de falar sobre suas aflições sobre o tema, do que propriamente pela motivação de agregar à pesquisa, ainda que tenha agregado, ao que agradecemos. De toda forma, reitero isso por acreditar que pode apontar o quanto que o espaço dos encontros de pesquisa serve para suscitar momento de reflexividade crítica e sua importância. Uma vez que se dão performativamente em linguagem, esses encontros como performances em si, produzem efeitos que servirão para a organização de nossas relações com o tema em questão. Por isso, sinalizei que prosseguisse, com a certeza de que qualquer

<sup>87</sup> Antônio Isuperio: arquiteto e ativista LGBTQ+ antirracista. <https://www.instagram.com/isuperio/>

coisa seria bem-vinda, pois serve pra gente pensar, né? no mínimo a gente pensa sobre isso (linha 11).

A situação que suscitou sua reflexão foi resumida em uma nano-narrativa, que reproduzo aqui *ipsis litteris*: assim, uma coisa do site lá do Isuperio, ele botou essa semana ou semana passada não sei, um monte de coisa sobre o pessoal dizendo umas coisas loucas com empregada doméstica e mandou uma se pesar, pesar a mala, não sei, lá a moça se pesar, era um negócio louco, desse pessoal sem noção e tal e aí o questionamento é “por quê tem empregadas domésticas” e tal tal tal (linhas 14-21).

Por essa narrativa, conseguimos entender que há alguns atores sociais se relacionando: o ativista; a audiência, que inclui pessoas que o seguem (inclusive ela e eu) e pessoas que comentam (dizem coisas); um pessoal sem noção que diz coisas muito loucas, que deduzimos serem os patrões (porque mandam); e uma moça, a empregada doméstica. Pensando em termos raciais, nada é dito sobre esse ativista, sobre esse público, sobre esse pessoal e sobre a moça, para podermos pensar sobre as relações raciais postas nesses tempo-espacos virtuais recentemente experienciados por ela. Como eu também havia assistido ao episódio, pudemos alinhar nossa imagem dos patrões como brancos, que é o que interessa para nós, apesar de que poderíamos inferir que estamos falando de patrões brancos, com pequena margem de erro, baseado na probabilidade estatística.

De todo modo, desenhando a situação de forma totalmente desracializada como um negócio louco, desse pessoal sem noção e tal (linhas 19), nossa narradora foca nos comentários com os quais ela tem dificuldade em lidar, especialmente o questionamento sobre o porquê de as pessoas terem empregadas domésticas (linha 20), caso dela, que tem uma faxineira, conforme mencionado anteriormente (linha 13). Aqui, é interessante observar duas coisas. Primeiro, como a situação de exploração exposta pelo ativista é construída como distante, excepcional, esdrúxula, um negócio louco (linha 19). Segundo, como que um dos primeiros passos dados ao falar desse assunto é tentar desracializar a relação. O que se faz quando as relações são organizadas dessa forma é dissociar essas pessoas de outros brancos *mais legais*, já que elas são do tipo que fazem esse negócio louco, ou mais explicitamente, um pessoal sem noção e tal (linha 19). Assim, por acionando o dispositivo de poder da branquitude, atualizamos o racismo na tentativa de borrar o alinhamento dos patrões como todos os membros de seu grupo de

pertença racial<sup>88</sup>, separando pessoas brancas em indivíduos completamente distintos, mesmo em relação à dinâmica racial hierarquizante e exploratória.

Nessa linha, em performances raciais brancas que dão continuidade ao processo de desracialização implícito acima, Nívea prossegue, agora abertamente dizendo que: independente da raça de quem seja, ela simplesmente não conseguiria viver sem alguém (linhas 21-22), como se essa relação pudesse existir independente de raça de quem quer que seja. Afinal, ela só existe em sua dinâmica material estruturada pelo racismo, conforme dados oficiais<sup>89</sup> já compartilhados, também observável empiricamente nas casas das classes médias.

Além disso, a ênfase que ela dá na primeira pessoa parece, mais uma vez, uma tentativa de separar-se do seu grupo de pertença racial, conferindo a si mesma tratamento de sujeito individual, como se suas ações e relações nada tivessem a ver com raça e como se pudéssemos, de fato, pensar nessas circunstâncias de forma desagregada. Não podemos. Esse alguém que ela não consegue viver sem é muito provavelmente uma outra mulher, que será, via de regra, uma mulher negra. Segundo Tainá Aparecida Silva Santos (2019), “o Brasil é o país que abriga o maior contingente de empregadas domésticas do mundo”, sendo “três trabalhadoras domésticas para cada grupo de cem habitantes” e esse número só cresce, “principalmente, quando se trata da presença de mulheres negras”. Segundo a historiadora, mulheres negras “correspondiam a quatro milhões, enquanto as

---

<sup>88</sup> Um parêntese quanto à questão de classe social. Pensando com Jessé Souza (2017) e Suzana Maia (2017), nos alinhamos em termos de classe na figura do patrão branco e da patroa branca, nem tanto por possuímos o mesmo poder aquisitivo ou estarmos na mesma faixa de renda, o que muitas vezes não é caso. Segundo Jessé Souza (2017), estaríamos todos na mesma classe social, a não ser que o vídeo fosse de um casal da “classe dos proprietários”, ou seja, do 1%, o que é raro. Todas as outras possibilidades estariam nas classes médias, na “classe de batalhadores” ou na “ralé” de escravizados (Souza, 2017). De todo modo, o que nos une, no caso da exploração da empregada doméstica, é nossa branquitude, por motivos óbvios. Batalhadores, inclusive, ainda que pobres, abaixo das classes médias podem contar, por vezes, com a exploração do trabalho dessa mulheres. Já segundo Suzana Maia (2017, p.111), no século XIX, “uma das marcas de pertencimento às classes médias era a rejeição e o desprezo ao trabalho manual”, que gerava uma “repulsa das classes médias a tudo que fosse associado ao trabalho não intelectual”. Além disso, a classe média branca forjava sua identidade “a partir de padrões de consumo”, que mimetizava “europeus e imigrantes” (Maia, 2017, p.111). Sem cair no anacronismo de dizer que as dinâmicas sociais são equivalentes, em termos de práticas identitárias, bem como ainda vivemos o binômio *casa grande-senzala*, acredito que ainda guardamos valores similares para o estrato das classes médias (e de batalhadores, apesar de se moverem mais frequentemente em um leque de limitações). Meu ponto é que, independente da questão de renda, ou da classe no sentido financeiro da coisa, estamos unidos pela branquitude que pressupõe nossa inaptidão para o trabalho doméstico e hierarquiza as relações pelo binômio *patroa/patrão-empregada*.

<sup>89</sup> <https://4ooc.short.gy/IndicadoresTrabDomRem-IPEA>

mulheres brancas contabilizavam dois milhões no ramo” em 2015, o que contrasta com os 5.2 milhões de mulheres nesse ramo, hoje.

É por isso que estudos recentes a respeito do trabalho doméstico têm apontado a necessidade de um olhar racializado para as trabalhadoras domésticas. Juliana Teixeira (2021) propõe a inclusão da interseccionalidade e da branquitude na temática para entendermos as dinâmicas que envolvem o trabalho doméstico, apontando para a necessidade de “rompimento dos pactos escravocratas” (Teixeira, 2021, p. 200), que pode ser entendida como uma versão do pacto da branquitude (Bento, 2022a). Tamis Porfírio (2021) tenta responder à demanda por visibilidade racial no debate do trabalho doméstico remunerado, contrastando questões que vinculam raça, gênero e classe a partir do prisma do desvalor, apontando controle e mesquinhez como empecilhos para a humanização das trabalhadoras, que aumenta na medida em que direitos são promulgados, mesmo que não se consolidem totalmente na prática. Ambas agregam relatos às suas reflexões, se juntando às centenas coletadas e publicadas por Preta-Rara (2019), na formulação daquilo que podemos entender, relacionalmente, como um acervo da branquitude brasileira, em que a *patroa* é personagem de destaque, em histórias mais ou menos tristes, ainda que por vezes *esperançadoras*, no sentido freireano de esperar (Freire, 1992).

Em um parêntese que abro aqui, penso que cabe um olhar racializado também para a *patroa*, a quem devemos nos dedicar a compreender, com todas as contradições que seu entendimento como construto social pressupõe. Por se esconder nos confins do mundo privado, a relação *patroa-empregada*, mora nos não-ditos das mulheres brancas e no silêncio generalizado a seu respeito. Contudo, ela se faz observável em suas raras aparições nas brechas da exposição jornalística, como no caso de Maria das Graças, matriarca da Família Rigueira, ou da hiperexposição cibernética, no episódio mostrado por Antônio Isuperio, o que nos dá pistas de sua normalização pela invisibilização dessa extensão da Sinhá.

Por vezes saindo da condição de invisibilidade do confinamento do doméstico a que o sistema patriarcal condena mulheres, a *patroa* aparece ocasionalmente na vida e na mídia na forma de mulheres brancas que acham graça em nunca terem limpado o próprio banheiro e terem aprendido sobre cuidados de higiene doméstica básicos durante a pandemia de coronavírus<sup>90</sup>, por exemplo. Ou na forma de

---

<sup>90</sup> <https://4ooc.short.gy/9bVjWi>



influenciadoras que ensinam seu público “como falar com sua empregada doméstica”<sup>91</sup> ou reclamam dos “injustos” preços pagos nos EUA às diaristas e querem importar mão de obra brasileira para que “só limpe, lave, passe, guarde, cozinhe e olhe as crianças quando [ela] precisar”<sup>92</sup>. Encarnando a Sinhá de outrora, cujo pressuposto era que não se desgastar com as tarefas da casa, já que tinham “mucamas” para “manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa grande” se ocupando de “lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar” e até “amamentar as crianças nascidas do ventre ‘livre’ das sinhazinhas”, como nos conta Lélia Gonzalez ([1981] 2018, p.39)<sup>93</sup>, mulheres brancas agem hoje ainda como se essa fosse a ordem natural das coisas.

As posturas mencionadas acima, além de ajudar a desvalorizar ainda mais o trabalho doméstico, como sugere nota da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas – FENATRAD<sup>94</sup> ao mencionar o último caso, sinalizam também a estrutura racial que permite a mulheres brancas gerir e/ou terceirizar o cuidado a partir de sua branquitude, como nos tempos coloniais, ainda que denunciando sua indignação com o fato de o cuidado doméstico ser até hoje atrelado aquelas lidas como mulheres por conta do cisheterossexismo.

Voltando ao contexto desta pesquisa, a importância disso está, mais uma vez, na inseparabilidade do tempo-espaço acadêmico da vida das pessoas que compõem suas relações. Essa constatação serve para entendermos que as patroas não estão restritas ao âmbito doméstico, mas que sua expressão na Síndrome de Sinhá irá aparecer simbolicamente em outras esferas. A razão pela qual abordo essa questão no âmbito do doméstico é por entender que ali está a expressão mais evidente dessa hierarquização, de forma que ela fica mais nitidamente evidenciada e sua replicação recursiva para outros ambientes se torna mais facilmente perceptível.

Retomando a narrativa, Nívea insiste em tratar a relação de subalternização de outra mulher para fazer o trabalho que ela julga não ser adequado para ela como desatrelada da cultura racista brasileira. Ignorando isso, ela rebate o argumento de que “ah isso é lugar do país” como sendo talvez válido, mas menor,

<sup>91</sup> <https://4ooc.short.gy/Ii7PVy>

<sup>92</sup> <https://4ooc.short.gy/PQkjGW>

<sup>93</sup> Lélia nos conta ainda da exploração sexual de mulheres negras, como parte do martírio das mucamas, ao acrescentar “e isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes”, trazendo ainda que, por isso, “eram objeto de ciúme rancoroso da senhora”.

<sup>94</sup> <https://fenatrad.org.br/2021/06/26/nota-sobre-o-video-da-influencer-adriana-santanna/>

agregando motivos que ela considera suficientes para justificar o porquê ela deve ser poupada: sua idade, sua disposição e tal tal (linhas 23-24), sua condição física, seu lastro de vida, como se as trabalhadoras domésticas não tivessem os mesmos moldes. O racismo, insidioso, aparece nessa distinção entre mulheres brancas inaptas ao trabalho braçal e mulheres negras aptas, marac notória da formação da classe média branca brasileira, em sua articulação com o dispositivo de poder da branquitude.

Para tranquilizar sua inquietação quanto ao que parece ser moldado como terceirização do trabalho doméstico à outra mulher, ela explica que faz algo que ela sequer acredita remediar a situação, dizendo: eu pago justamente, eu não pago injustamente, dentro das leis e tal, enfim, tudo direito (linha 25-27). É interessante essa repetição da primeira colocação por meio da sequência de afirmação e negação porque me parece agregar uma carga avaliativa afetiva que visa reforçar que ela é justa, pelo menos. Mas essa noção de que ela performa algo que não sabe se remedia, mas que ela mesma acredita que não (linha 25), deixa ainda mais marcado aquilo que está sendo falado sem ser dito é o racismo que sustenta a exploração, que transcende a dinâmica trabalhista, indo muito além da terceirização do trabalho doméstico. Afinal, se falássemos somente de trabalho, pagar o justo seria o suficiente, como em tantas outras relações profissionais igualmente justas.

Isso é ainda mais notório no momento em que cruzamos a linha do desconforto verbalmente colocado para o silêncio performativo de racismo, quando uma suposta frase racista sequer chega a ser enunciada, morrendo na afirmativa: aí vem uma-uma-uma frase racista. que sempre acompanha isso. Vamos descobrir somente nas entrelinhas do que vem em seguida, que essa frase é o velho clichê *ela é quase da família*, que realmente não se sustenta a não ser como uma performance racial e afetiva branca racista, tão comumente acionada nas classes médias brasileiras. Essa frase é fácil de deduzir pelo que aprendemos sobre sua relação com sua faxineira na nano-narrativa que Nívea nos traz, que repito aqui *ipsis litteris*: ela é uma pessoa que trabalha na minha casa (fazendo conta) há, sei lá, sete, oito anos, um amor de pessoa (pausa) eeeh faço, na verdade ela manda na minha casa, eu deixei lá minha casa com ela, enfim, mas como que eu digo isso e não pareço racista? eu não consigo, tá entendendo? (consternada) (linhas 30-35).

Realmente, não tem como dizer isso sem parecer racista porque essa é uma performance racista. São as mesmas do imaginário brasileiro que sustenta o mito nacional de surgimento do povo brasileiro, a partir da ideia de uma mistura de raças pacífica, no primeiro contato com os colonizadores. Primeiramente vista pelos teóricos do racismo científico como negativa, essa ideia não foi contestada em seu racismo, mas foi positivada por Gilberto Freyre, nos anos 30, que passou a ver poesia nessa mistura, criando nosso mito nacional mais eficiente, que é o extraordinário mito da democracia racial (Nascimento, 1977, Hasenbalg, 1982, Munanga, 2009, 2019, Souza, 2000, 2015).

Como Lélia Gonzalez ([1981] 2018, p.35) nos alerta, o perigo dessa “teoria do lusotropicalismo” é acreditar em suas bases que assumem que “portugueses foram superiores aos demais europeus colonizadores porque não eram racistas”, e que “o processo de miscigenação ocorrido no Brasil” teria resultado na “harmonia racial que o caracteriza”, por conta dessa ausência de preconceito. Nesse contexto, explica Lélia se referindo ao mito da democracia racial brasileiro, “a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões ou conflitos que tenham nela surgido”, e vivemos nós aqui com “a crença de que o racismo inexistente em nosso país”, cujo coro é engrossado pela mística do “brasileiro como um ser ‘cordial’<sup>95</sup>” (Gonzalez, [1981] 2018, p.35). Evidentemente, ao analisar a situação sob uma perspectiva pioneiramente interseccional, Lélia faz sua crítica contundente no fato de que “o que Freyre não levava em conta é que a miscigenação se deu às custas da violentação da mulher negra” (Gonzalez, [1981] 2018, p.35), entre outras mazelas.

Essa ideia de mistura de raças pacífica nos ensina também que, sem saber separar afeto de exploração, esses portugueses degenerados, brancos menos brancos, de quem também fala Lourenço Cardoso (2017), criaram um tipo de *escravidão mais branda*, como se isso fosse possível. Essa *escravidão light* pressupunha como padrão relações sexuais consensuais entre Sinhôs e mulheres

---

<sup>95</sup> Essa ideia do brasileiro como “o homem cordial”, seria de Sérgio Buarque de Hollanda, contemporâneo de Freyre, que disfarçava racismo em culturalismo como pseudo crítica sociológica, afirmando que não somos um povo dado à violência porque somos fruto dessa colonização leniente, feita por portugueses indolentes e promíscuos, que se afeiçoaram das mulheres não-brancas. Essa visão de um povo dado ao afeto e, portanto, ao personalismo e ao paternalismo, a versão personalista do Estado, uma das maiores tolices da inteligência brasileira, como diria Jessé Souza (Souza, 2015). Com isso de pano de fundo, aprendemos a crer que somos um povo herdeiro da falta de moral e de pureza de portugueses indolentes, que se alastra por todas as dimensões de nossa vida; nas relações políticas, sociais e econômicas, como se cultura fosse algo hereditário (Souza, 2015).

escravizadas, o oposto do que os traz Lélia Gonzalez (1981), além de amizades genuínas entre a casa grande e a senzala, que passam a ser símbolo da possibilidade de se ter relações cordiais em meio à desumanização e à exploração. Foi assim que nossa elite intelectual incutiu no seio de nossa subjetividade coletiva a ideia de que é possível haver uma *escravidão afetuosa*, que até hoje embala os sonhos das madames no Leblon, bairro branco no Rio de Janeiro, onde moro, e os pesadelos nos quatinhos de empregada, a senzala moderna de que fala Preta-Rara (2019).

É essa ideia que mora no coração das relações do trabalho doméstico, e que é acionada pelas famílias das classes médias, encabeçadas nessa seara pelas *patroas*, sempre que se pretende amenizar as diversas facetas dessa exploração de gênero-raça-classe. Nesse contexto, o devir branco colonial se faz presente e é justificado pelas mulheres brancas das classes médias, elas mesmas injustamente responsáveis por gerir o doméstico. Expressas das mais diversas formas, essas justificativas são todas igualmente injustas, como apontam algumas que trago abaixo, atreladas a clássicos clichês da branquitude, em itálico. Desse jeito, banalizamos a relação de exploração em performances raciais e afetivas brancas que giram em torno de:

- *vínculos afetivos em relações de poder assimétricas*; *ela é quase da família, ela gosta muito de nós, nós gostamos muito dela*, ou ainda a horrorosa: *ela está com a gente há muito tempo*, às vezes seguida de *a mãe dela trabalhou para a minha mãe*, estranhamente celebrando a imobilidade social de mulheres ao perpetuar a “obra da escravidão”, como diz Elisa Lucinda (2017b);
- *consciência social deturpada*; *estou fazendo para ajudá-la, ela precisa muito do dinheiro; estou pagando o justo, assino a carteira, pago as férias, pago transporte*, ou as horrorosas: *almoçamos todo mundo junto, não separo talher*;
- *foco em si como indivíduo desracializado ainda que generificado*; *eu trabalho muito, eu mereço, eu já fiz isso muito, eu preciso descansar, eu adoro casa limpa, eu tenho filhos*, como se as mulheres outras não vivessem esses dramas;
- *tutela disfarçada de cuidado*; *é melhor pra ela; é mais seguro; é mais tranquilo; é mais confortável; ela mora longe, fica mais fácil*, sempre que há cerceamento de trânsito seja em sua própria casa ou no ir e vir da mulher explorada;
- *liberdade de escolha da pessoa desconsiderando ou impondo um leque de limitações decisórias*: *ela prefere... comer na cozinha, ver TV no celular, dormir no quatinho, dormir nesta casa e não na dela, não trazer os filhos, ou ela adora... cozinhar para mim, botar as crianças para dormir, aguar as plantas, levar o cachorro para passear, etc.*

Nessas performances raciais e afetivas brancas de *patroa*, inesgotadas nessa lista, mulheres brancas, atualizam o racismo e compactuam com a exploração cisheteropatriarcal que dizem combater, elas mesmas explorando outras mulheres, enquanto mantêm a família branca colonial, articulando os ditos e os não-ditos do

dispositivo da branquitude. Como justificativa, alegam escolhas, desejos e afetos mútuos, que mesmo existindo de fato, não levam em consideração a assimetria de poder que molda tais performances, na maior parte do tempo em um leque de limitações, e não de possibilidades, como já venho colocando. Triste, para todas as mulheres envolvidas, ainda que obviamente muito mais sofrido para as mulheres negras exploradas.

Retomando a narrativa de Nívea, cabe pontuar a relevância de sua performance afetiva branca, ao se colocar genuinamente consternada, quando propõe a pergunta sobre como seria possível dizer a frase omitida sem parecer racista, respondendo que não consegue (linhas 34-35). O primeiro é que ela traz uma carga avaliativa com seu afeto de consternação cujo efeito imediato, diante de uma mulher branca cúmplice e parceira, foi o de receber acolhimento para lidar com a obviedade do racismo na situação, conforme colocado por ela mesma, ao que atendo, em solidariedade branca, continuando a troca.

Em outro momento, Nívea justifica sua necessidade de ter alguém trabalhando para ela em casa com base em seu passado de mulher que já fez muito trabalho doméstico em sua vida e que *agora* entende que pode escolher. Rindo de suas justificativas, já que comportam toda e qualquer circunstância, ela parece dizer que não vai fazer esse trabalho porque, no fim das contas, ela não quer mais fazer (linhas 9-11), o que lhe é, de fato, uma escolha viável.

Nívea 3	eu não conseguiria sobreviver, ponto
01 Nívea 02 03 04 05 06 07 08 09 10 11 12 13 14	né, então assim eu vim, vim agora pra casa da minha parenta aí nessa pandemi::a ela grá::vida, ai vai ter bebê e tal, aí não chama ninguém::m, e a gente que limpa a casa, eu não dei conta 15 dias. porque vai me <u>estressando</u> de uma forma <u>tal</u> (assentindo com a cabeça) entendeu? assim, aquilo e-e, enfim. nossa, eu tenho que lavar o banheiro, eu tenho que, além de tudo tem que lavar, tem que cozinhar, a gente não aguentou porque-e ainda com o <u>bebê</u> , e a casa ficando <u>suja</u> , e a gente... tinha que ter alguém. né. terminou que a gente voltou com a faxina, uma vez por semana e tal tal tal, mas assim eu vim pra uma experiência dessa de imersão onde não tem quem faça por você (rindo incrédula) eu não conseguiria sobreviver, ponto.
15 <b>Thais</b> 16 17 18 19 20 21	<b>pela experiência que você tem, né?</b> exatamente, e eu já fiz isso muito, <u>muito</u> , quando eu me casei, no meu primeiro casamento, eeeh na época em que eu <u>nao tava</u> trabalhando, e mesmo na época em que eu <u>tava trabalhando</u> , eu chegava em casa e ia pra terceiro turno (balançando a cabeça), entendeu? então, e aí chegou um momento que eu disse, no::ssa eu não faço mais, não

22           faço, eu tenho asma, e aí eu disse, quer saber, toda vez  
 23           que eu começo a varrer eu fico-eu não tenho mais crises  
 24           mas eu fico toda congestionada, então eu disse "bom, não  
 25           vou fazer, cabou", cabou pra mim, isso pra mim é um  
 26           ponto pacífico. <depois eu conversei com a minha  
 27           parenta> e disse "quero dizer minha querida que eu pensei  
 28           que daria conta, não dou amor, não vou fazer nada de  
 29           casa" (balança a cabeça)  
 30   **Thais**   **perfeito**  
 31   Nívea   então são outras questões  
 32   **Thais**   **mas são questões relacionadas. eu acho que quando a**  
 33           **gente pensa gênero junto com classe e junto com a questão**  
 34           **racial, pensando tudo junto, é uma questão de-de-de**  
 35           **mulher branca, percebe, assim... é uma experiência e uma**  
 36           **vida possibilitada (gesticulando como uma mão em**  
 37           **movimento de ondas para frente) e aí eu acho que é bom**  
 38           **que a gente já puxa um pouco pra trajetória, assim,**  
 39           **sobre como que foi a sua vida com várias questões**

Nessa pequena história, Nívea nos recebe na casa de uma parenta que, grávida, contava com sua ajuda física para os afazeres domésticos, durante a pandemia, sobre o que ela desabafa: não dei conta 15 dias (linha 16). Nossa narradora faz isso listando as tarefas feitas todas no presente, dando imediatismo às suas ações, nos embalando no estresse que ela quer nos convencer que passou nas duas semanas que teve que limpar a casa, lavar o banheiro, lavar, cozinhar, ainda com o bebê (linhas 16-20), em um suplício que acabou quando ela voltou com a faxina, uma vez por semana (linha 23). Por fim, entendemos que o ponto de sua narrativa de um suposto fracasso em ajudar sua familiar, expresso na tentativa vã de dar conta de tudo e no retorno da faxineira, serve para justificar sua conclusão de que, sem empregada doméstica, ela não conseguiria sobreviver, e ponto final (linhas 25-26). Essa lista de tarefas que ela compartilha conosco, para expor o quão extenuante o trabalho doméstico é, se une a seu currículo de mulher explorada pelo cisheteropatriarcado para fechar suas justificativas de abandono dessas atividades e remete à exploração de mulheres negras, que davam conta das intermináveis tarefas da casa grande, a que Lélia Gonzalez (1981) se referiu acima. O racismo segue sendo atualizado no apagamento de todas as nuances que alocam a exploração hierarquizada em sua lógica, operante no dispositivo da branquitude.

Assim, seguindo o fio de sua narrativa, Nívea afirma já ter feito muito, quando casou, não só quando não trabalhava, mas também depois que começou a trabalhar, quando chegava em casa e ia pra terceiro turno (balançando a cabeça),

mesmo tendo asma, até o dia em que ela se recusou (linhas 28-33) e se libertou desse martírio. Hoje, decidida a não fazer mais nada de serviço de casa, ela fecha o caso dizendo que é um ponto pacífico, já avisado à sua parenta (linhas 34-41).

É curioso pensar que só foram mencionadas mulheres nessa equação do cuidado com a casa e com o bebê que estava por vir, o que parece sinalizar a dispensa concedida pelo cisheteropatriarcado do comprometimento de homens com o doméstico. Essa dispensa, contudo, se estende ao grupo racial branco das classes médias como um todo, na medida em que as mulheres brancas também podem usufruir de se abster, parcial ou totalmente, pelo menos do trabalho braçal, sempre que podem terceirizar sua exploração. Na performance acima, em que Nívea foca em si como indivíduo desracializado, ainda que generificado, suas palavras criam a regra como exceção. No caso, se ela teve jornadas duplas ou triplas, suas empregadas domésticas também. Essa reflexão nos leva para o caminho da relacionalidade e complexidade das assimetrias de poder atuantes aí.

Para pensar sobre isso, cabe trazer a construção racial no não-dito do outro racializado, conforme articulado no dispositivo da branquitude. Trazendo o que diz Lélia Gonzalez (1984), o racismo molda essa performance racial branca de mulher inapta ao trabalho doméstico reifica outros corpos, sabidamente de mulheres negras, como aptos para essa função. Os efeitos disso são muitos, materiais, mas também simbólicos, alguns deles relatados pela própria Lélia, quando aponta “casos de discriminação de mulheres negras da classe média”, dizendo que:

não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada e serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente prá outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá prá fingir que a outra função da mucama tenha sido esquecida (Gonzalez, 1984, 230-231).

Como fica evidente, não podemos dizer, como disse nossa narradora, que são outras questões (linha 43) porque são as mesmas questões de colonialidade do cisheteropatriarcado racista capitalista (Akotirene, 2018). Os motivos pelos quais mulheres brancas se acham inadequadas para o trabalho braçal são os mesmos pelos quais mulheres brancas acham que mulheres negras e indígenas são adequadas: a

branquitude e o racismo, que orientam as relações e que recrutam o apagamento da questão racial nesse cenário para sua manutenção.

A construção da mulher negra brasileira com base em sua objetificação, no sentido amplo que inclui o sexual, conta com a ajuda do trabalho ativo de mulheres brancas nesse sentido, que em performances reificadoras como essa só fazem piorar a visão de corpos femininos negros como objetos de exploração. Assim, afirmando que são questões relacionadas, sim, e seguindo em uma leitura interseccional, concluo dizendo que quando a gente pensa gênero junto com classe e junto com a questão racial, pensando tudo junto, o que Nívea nos traz nada mais é do que uma questão de-de-de mulher branca, percebe, assim... (linhas 44-47). Como dito anteriormente, minha assertividade tende a se esvair, e falo isso tudo gaguejando, devagar e reticente, antes de completar com uma leitura que nos ajudaria a racializar sua trajetória, em seguida. Essa performance afetiva retira um pouco da carga avaliativa que poderia ajudar a conformar essa leitura como mais incisiva, apesar de seu conteúdo prevalece.

De um modo geral, as performances raciais e afetivas acima corroboram com o que Joice Berth (2019) diz morar no núcleo da Síndrome de Sinhá, que ela descreve como “fragilidade branca levada à (pre)potência”, já que trazem, entre olhares aflitos e risos nervosos, um retrogosto de desfaçatez. Nesse caso, essa fragilidade parece ser exacerbada no sentido expandido da mulher branca frágil, que precisa ser poupada, que não dá conta, no caso, do trabalho braçal, em contraste com a ausência de fragilidade na faxineira que, por óbvio, dá conta de sua própria casa e da casa de Nívea. Isso se faz sentir na carga avaliativa da colocação hiperbólica de que ela não sobreviveria *ponto*, sem discussão, em lugar nenhum, sem *alguém* para lhe servir, o que me deixa reflexiva sobre essa construção de mulher branca cuja existência depende e, portanto, não se furta de fazer uso da subserviência alheia para operar em meio às injustas demandas do cisheteropatriarcado racista capitalista (Akotirene, 2018).

Em suma, o que podemos concluir a partir das reflexões feitas com base no conjunto de performances acima é que o tempo-espço das relações raciais pautadas na escravidão se expande para o tempo presente e aponta para um prenúncio de constância. Ainda que o contexto das performances acima seja literalmente o doméstico, as dimensões simbólicas que elas apresentam e os efeitos que suscitam nas dinâmicas raciais da lógica da provisão e da alocação de lugar social para



mulheres brancas em oposição às mulheres negras, nos faz vislumbrar a atuação de mulheres brancas replicando essa mesma dinâmica em outras circunstâncias, como elaboram Berth (2019), Lôbo (2021) e Karlsson (2022). Afinal, essa performance de inaptidão para o trabalho doméstico moldada em conjunto com a certeza de que ele recairá sobre mulheres negras e que sua exploração se dá em termos raciais, tem por efeito a alocação delas no lugar social que não mulheres brancas não querem para si. Ao mesmo tempo, o lugar de quem deve ser poupada e ter suas demandas atendidas fica assegurado, em um processo de atualização do racismo na manutenção da lógica da Sinhá.

Mais ainda, quando vínculos afetivos são utilizados para validar essa dinâmica, ao apontar mulheres que trabalham como empregadas domésticas como *quase da família*, é apagada a assimetria de poder que constitui essas relações, permitindo maior exploração de sua força de trabalho. Nessas circunstâncias, corre-se o risco de invadir suas vidas, substituindo suas famílias por essa quase família branca, e de tratar as mulheres como objetos de posse, de valor afetivo, mas ainda assim descartáveis. Obviamente mulheres negras não aceitam isso e suas vidas são marcadas por práticas cotidianas de resistência e reexistência, como diria Ana Lúcia Silva Souza (2011), em *escrevivências*, como nos conta Conceição Evaristo (2007, 2009, 2017) e o faz Carolina de Jesus (1960), ou ainda na resistência silenciosa, de que fala bell hooks (1989, 1990, 1992, 2003), ou passiva, que apontava Lélia Gonzalez, ao falar da rasteira dada no racismo à brasileira pelas “mãe pretas” na formação cultural do povo brasileiro pelo “pretuguês” (Gonzalez, [1984] 2020, p.79).

Por fim, constatado o privilégio branco (Schucman, 2012), na forma material e simbólica da herança da escravidão (Bento, 2022a), chegamos à última seção dessas notas reflexivas, tentando mais uma vez traçar entendimentos sobre performances raciais e afetivas de mulheres brancas, agora em torno do mérito branco, criado sobre demérito racista, a seguir.

#### 4.2.3

##### **O mérito branco e o demérito racista**

Nas próximas narrativas, que trago com Alba, a personificação de nosso compilado de narrativas de mulheres brancas branquíssimas, foco em situações que apontam performances raciais brancas de mérito individual, como artifícios do

dispositivo de poder da branquitude na atualização do racismo. Nessa linha, fecho estas notas com narrativas que trazem questões relativas ao mérito branco desracializado (primeira), ao leque de possibilidades de escolha (segunda) e ao mérito racializado no demérito racista (terceira). Essa última, compartilho com objetivo de ilustrar como mulheres brancas, ainda que bem intencionadas e em pleno vigor do processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2006, 2014, 2015, 2022), organizam suas performances, muitas vezes, ainda de maneira incontornavelmente racistas. Abaixo, começo pela pequena história de mérito branco.

Alba 1		todo mundo fazia vestibular
01	<b>Thais</b>	<b>então, voltando aqui na sua trajetória, você fala que</b>
02		<b>você fez Letras, entrou pela paixão pela escrita, aí eu</b>
03		<b>tive uma dúvida se entrar na faculdade pra você foi uma</b>
04		<b>coisa de primeira geração, assim, você e seus irmãos,</b>
05		<b>se todo mundo entrou ou não, se já era esperado que</b>
06		<b>você entrasse ou se era algo excepcional, como que era</b>
07		<b>essa entrada na faculdade, essa escolha da faculdade,</b>
08		<b>tipo, você teve liberdade pra escolher?</b>
09	<b>Alba</b>	olha, no meu caso, Thais, eu sem falsa modéstia vou
10		falar pra você que não foi <u>excepcional</u> , eu acho que
11		todo mundo já sabia porque eu sempre fui <u>muito bem</u> na
12		escola, assim. eu sempre tirava <u>dez</u> , era aquela menina
13		assim de <u>estudar</u> , <u>estudar</u> , <u>estudar</u> , <u>estudar</u> . então,
14		assim, na <u>verdade</u> eu fiz vestibular junto com a minha
15		irmã e ela:: e quando a gente <pegava o resultado no
16		jornal, né?> vinha os números das matrículas, e eu abri
17		o jornal (animada) tava do lado dela, eu já vi meu
18		<u>número</u> (sorrindo). aí eu não quis falar, porque ela não
19		achava o dela. então ela ficou procurando procurando e
20		não achou <u>o dela</u> então eu fiquei assim, “ahhh, eu acho
21		que o meu tá aí” fiquei meio assim. Mas o meu caso é
22		assim, porque sempre, eu sempre gostei muito de <u>estudar</u> ,
23		assim, então, mas federal foi só eu que fiz dos irmãos,
24	<b>Thais</b>	<b>Mas os irmãos chegaram a fazer faculdade ou não?</b>
25	Alba	<u>si::m</u> , minha irmã fez fonoaudiologia, universidade
26		particular, né, depois ela foi trabalhar, minha irmã
27		mais velha também fez, os rapazes não, os rapazes
28		ninguém fez, foi só até o ensino médio. ninguém tinha
29		muita:: muita relação com a escola. não gosta::va, eu
30		era a que mais gostava mesmo
31	<b>Thais</b>	<b>e estudavam escola pública ou particular na época?</b>
32	Alba	sempre pública, eu estudei num colégio federal, por
33		exemplo
34	<b>Thais</b>	<b>Ótimo, entendi, mas a possibilidade de fazer a faculdade</b>
35		<b>tava ali, não tinha...</b>
36	Alba	totalmente. naquele tempo eu fiz a faculdade, eu fiz
37		vestibular acho que foi em 1980, era quase que <u>todo</u>
38		<u>mundo</u> tava fazendo o vestibular, todo mundo fazia
39		vestibular, não tinha essa coisa de pensar que não se
40		faria vestibular. Pelo menos no meu meio, do colégio e
41		tudo.

42 **Thais** **tinha majoritariamente alunos brancos ou tinha, ou era**  
 43 **um colégio mais misturado por ser um colégio público,**  
 44 **ou nem fazia diferença?**  
 45 Alba Não, o Pedro II tinha alguns alunos negros, mas a  
 46 maioria era branca.\_

Após ouvir minha pergunta sobre sua liberdade de escolha para a faculdade e se havia alguma dúvida se entraria ou não (linhas 1-8), Alba começa a nos contar uma narrativa sobre seu processo de entrada na graduação, nos levando pelos caminhos nada excepcionais do grupo racial branco da classe média crítica brasileira, mais uma vez, cujos acessos livres vêm na esteira do racismo, como dito anteriormente. Dando contornos individuais a seus passos, ainda dentro da lógica da provisão, ela nos conta orgulhosa que no caso dela, especificamente, sua entrada na faculdade também não foi excepcional, mas por características individuais suas, atreladas à dedicação ao estudo, marcada pela repetição do verbo estudar, e suas notas, (linhas 9-13). Me chama atenção a alta carga avaliativa que ela imprime para seus estudos, porque quando ela repete o quanto ela se propunha a estudar, estudar, estudar, estudar (linha 13), essa ênfase intensifica o processo, justificando seu orgulho e sua falsa modéstia (linha 9), por conta desse esforço pessoal de menina estudiosa (linha 12). Outro passo dado é a escolha por se comparar com a irmã, validando essa noção de excepcionalidade em uma pequena história que contrasta seu sucesso com o fracasso dela. Trazendo a situação (animada) e (sorrindo), apesar do constrangimento narrado, ela reforça a satisfação que sentiu ao conferir seu resultado junto com essa irmã e perceber, naquele momento, o óbvio para uma menina como ela e não como qualquer outra, como sua irmã: seu nome estava lá, o dela não (linhas 14-21). Sem racializar ela mesma ou sua irmã, essa narrativa, junto com seu preâmbulo, começa a dar os contornos de uma performance racial e afetiva branca já familiar de orgulho e mérito brancos, assim adjetivados por denunciarem o alcance de um objetivo após dedicação pessoal, trazendo o racismo no não-dito de sua performance de apagamento da herança branca (Bento, 2022a).

Mantendo esses contornos, suas memórias de trajetória de sucesso prosseguirão em micronarrativas em que ela nos fala de seus consecutivos empregos, que consegue sem maiores dificuldades, a começar pelo primeiro, aos 18 anos e já com carteira assinada, o que veremos abaixo. Antes, porém, coroamos essa pequena narrativa de sucesso no vestibular com a certeza de que não estamos

falando com uma mulher que se vê representante do grupo racial branco, mas uma pessoa com uma trajetória marcada pela aptidão pessoal ao estudo. Isso fica ainda mais visível no fechamento de sua narrativa, quando confirma: mas o meu caso é assim, porque sempre, eu sempre gostei muito de estudar (linhas 23-24), acrescentando ao final a informação: assim, então, mas federal foi só eu que fiz dos irmãos, né (linhas 23-24).

Nesse caso, fica nítido a seguir que não estávamos falando de uma exceção nem em sua própria família, o que aprendo ao prosseguir perguntando sobre os irmãos, que ela mesma traz para nossa conversa. Com mais uma micronarrativa sobre sua irmã, aprendemos que ela não fracassou em seu projeto de seguir para a faculdade, já que ela fez fonoaudiologia, universidade particular, né, depois ela foi trabalhar (linhas 26-28), bem como sua irmã mais velha. Os irmãos, contudo, não fizeram faculdade. Eles foram só até o ensino médio (linhas 28-29), o que mais uma vez ela lê como relacionado às suas características pessoais. Nessa performance narrativa, eles não deixaram de ir para a faculdade porque foram impedidos, mas por estarem diante de um leque de possibilidades, que incluía até mesmo não fazer o que não se gosta, como a narradora compartilha conosco ao dizer que ninguém tinha muita:: muita relação com a escola (linhas 29-30). Ou seja, as irmãs escolheram fazer faculdade, os irmãos escolheram não fazer, todo mundo por motivos pessoais, mas todo mundo apto, pelo racismo que estrutura esses acessos.

Conectando isso com a história de sua trajetória, nosso exercício de pontuar onde que ser branca fez diferença ali falha em seu objetivo de racialização. Saímos dessa reflexão com uma história de entrada na vida acadêmica calcada no mérito pessoal, como algo que foi uma conquista de alguém que se dedicou muito aos estudos e que gostava muito de estudar (linha 31). Isso, ao invés do apontamento da herança branca (Bento, 2022a) e do leque de possibilidades que havia disponível, postos na certeza de que todos eles estudavam e caso quisessem fazer faculdade poderiam, fosse no setor particular ou em uma universidade federal, pois o acesso estava dado. Essa não foi uma conclusão alcançada naquele momento, que teria ajudado a vociferar o óbvio: nessa história de uma família branca branquíssima, o privilégio branco (Schucman, 2012) aparece na forma do leque de possibilidades, na herança histórica não falada (Bento, 2022a), no dispositivo de poder da

branquitude que possibilita tal provisão e tal liberdade de escolha. Desse modo, com o apagamento dessas nuances, temos a atualização do racismo em uma história cuja reportabilidade se dá justamente no fato de permitir sua construção de mérito.

Aprendendo que a família toda estudava em escola pública, insisto, em vão, na racialização dessa caminhada, propondo uma reflexão sobre a facilidade de entrar na faculdade, em seu meio. Concordamos, assim, que fazer faculdade, para as pessoas de sua família, já àquela época, não era uma ideia extraordinária. O que eu tinha em mente era o fato de que “uma das principais marcas de distinção das classes médias brasileiras é a educação, mais especificamente acesso à educação superior”, que é até hoje “um dos principais pilares da identidade de classes médias brancas tal como definido até então”, como nos conta a historiadora Suzana Maia (2017, p.113). Como o deslocamento racial, no sentido de deixa-la menos branca, se dá somente com a implementação de políticas públicas, como a chegada do Exame Nacional do Ensino Médio e das ações afirmativas<sup>96</sup>, a meu ver, não havia nada de incomum ali naquela história, dado o seu grupo de pertença racial e a época em que fez vestibular. Ao contrário, como digo, a possibilidade de fazer a faculdade tava ali a todo momento (linha 35).

No entanto, dispersa da minha intenção de racializar aquela trajetória, com mais uma micronarrativa, Alba nos carrega rumo ao seu passado no Ensino Médio, para dentro de seu universo desracializado, em que todo mundo tava fazendo vestibular, todo mundo fazia vestibular (linhas 39-40), ao dizer que não tinha essa coisa de pensar que não se faria vestibular, ao que ela acrescenta: pelo menos no meu meio, assim, do colégio e tudo (linhas 40-42). Em outras palavras, o racismo, transparente nessa história, se atualiza na

<sup>96</sup> O Exame Nacional do Ensino Médio, conhecido como ENEM, unificou o sistema de entrada nas universidades em 1998, e ajudou a iniciar o processo de democratização do acesso ao Ensino Superior, quando foi ampliado em 2009. Segundo o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), o exame foi implementado em 1998, pelo Governo Federal, no mandato do Presidente psdbista Fernando Henrique Cardoso, com o intuito de “avaliar o desempenho escolar dos estudantes ao término da educação básica”. Contudo, foi somente mais tarde, em 2009, no mandato do Presidente petista Luiz Inácio Lula da Silva, que “o exame aperfeiçoou sua metodologia e passou a ser utilizado como mecanismo de acesso à educação superior”. Seu caráter democratizante vem da possibilidade de mais municípios poderem aplicar a prova de entrada a universidades públicas, o que fez com que mais pessoas pudessem acessar o exame, além de sua estreita relação com um conjunto de políticas públicas, como o Fies (1999, 2010, 2015), o Sisu (2009) e o Prouni (2009) e a Lei de Cotas, (2012). Fundamental para a adesão de diversas universidades, a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012#, conhecida como Lei de Cotas, exigiu a adoção da medida em todo o território nacional até 2016. A lei segue um processo paralelo em que as ações afirmativas começaram a ser implementadas no país, primeiro pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 2000, depois pela UnB, em 2004, até que outras seguiram.

medida em que o cenário branco de acessos livres permanece sendo performado em mérito individual, ou vocação universal. Ainda visando a racialização desse colégio e de seu meio, pergunto como era seu perfil racial e aprendo que lá tinha alguns alunos negros, mas a maioria era branca (linha 47), sem surpresas. Como fica nítido, essa narrativa de Alba prescinde da racialização para que a performance de mérito branco se consolide na ideia de que sua entrada na faculdade não foi excepcional dado o seu currículo pessoal.

Pensando em termos da articulação do racismo pelo dispositivo de poder da branquitude, ela se dá agora na amplificação do grupo racial branco como o universal, visível na ideia de que todo mundo fazia vestibular, em uma época em que esse acesso era restrito às classes médias brancas. Assim, ao racializar o processo, o que temos é uma performance racial branca branquíssima em uma narrativa de entrada na faculdade que não foi excepcional porque não era exceção pessoas das classes médias brancas entrarem ou se planejarem para entrar na faculdade, ainda mais em um mundo pré ações afirmativas. Nesse contexto, ao dizer que todo mundo fazia vestibular (linha 39), cria-se uma leitura branca universalizante em que se cria um universo limitado onde *todo mundo* equivale a todas as pessoas do grupo racial branco cuja classe social é a mesma. Então, recursivamente, é possível replicar isso para uma suposta igualdade de condições para todas as pessoas, de modo que o racismo segue apagado e a noção de mérito individual pode supostamente fazer algum sentido. É essa performance de mérito branco, que apaga a raça e tem por efeito criar a ilusão de equidade de oportunidades raciais, mesmo que diante de condições absolutamente desiguais, em que é o grupo racial branco, em especial o branquíssimo, que tem plenas condições de concorrer entre si e com os outros. Nesse sentido, contar uma história de exceção significa ter que apagar todos os outros grupos raciais que não estão em igualdade de condição, caso contrário fica evidente que não se trata de uma “competição entre segmentos que se consideram iguais” (Bento, 2022a, p.18).

Ainda nessa reflexão, trazendo agora o leque de possibilidades provido pelo racismo, normalmente apagado das trajetórias brancas da classe média crítica, trago abaixo uma pequena história compartilhada que novamente apaga o privilégio branco, atualizando o racismo na forma de desracialização da caminhada.

<b>Alba 2</b>	aí com 15 anos eu fui pro Curso Livre, aí entrei na universidade, eliminei mais da metade das disciplinas
01 <b>Thais</b>	<b>quando você contou lá na outra conversa que você</b>
02	<b>escolheu fazer graduação de uma língua estrangeira</b>
03	<b>específica, isso tem algum motivo?</b>
04 <b>Alba</b>	é, a minha mãe, a minha mãe dizia:: assim, eu sempre
05	gostei <u> muito </u> de::, quando eu tava no Ensino Médio, eu
06	fui fazer magistério, já gostava de dar aula e::
07	admirava muito um professor que eu tinha de Língua
08	Portuguesa, Literatura, e eu falei "eu vou fazer
09	<u>letras"</u> , >e aí a minha mãe dizia assim< "mas tem que
10	saber uma língua estrangeira". pelo menos tem que saber
11	uma língua estrangeira, aí eu falei "mãe, eu não gosto",
12	é um negócio assim que <u>eu não gostava</u> , não gostava das
13	aulas, não gostava de uma língua específica, nossa, era
14	um horror. aí ela falou assim "não gosta de inglês?
15	então vai fazer outra". aí com 15 anos eu fui pro Curso
16	Livre Renomado, aí entrei na universidade, eliminei
17	metade, mais da metade das disciplinas e:: aí continuei
18	no mestrado, eu fui fazer o:: um trabalho ligado à essa
19	língua.

Nessa história, nossa narradora nos conta sobre seu leque de possibilidades de escolha antes mesmo de entrar na faculdade, quando foi orientada por sua mãe a aprender um idioma, já que ela havia expressado o desejo de estudar no curso de Letras, por admirar muito um professor que tinha no magistério (linhas 1-11). Em uma conversa amigável entre mãe e filha, temos mais uma vez uma narrativa de liberdade de escolha, organizada dentro da lógica da provisão, em que vemos os acessos liberados sem que a questão racial apareça para apontar seus caminhos. Assim, estudar no Curso Livre Renomado, entrar na faculdade e ter sua trajetória facilitada por esse movimento de antecipação do futuro aparecem como passos que se dão independente do grupo de pertença racial.

Obviamente, há o fator classe social aqui, pois essa participante já era da classe média, o que foi fundamental para que essa escolha tivesse efeito. Porém, o mesmo foi observado com as outras participantes, de outras classes, como dito antes. Isso pode não ser uma verdade para todas as mulheres brancas, mas, repito, esse também não é o foco. Em termos de performances raciais brancas, cabe pensar nessas trajetórias em termos de como se articulam com e pelo dispositivo de poder da branquitude, em dinâmicas discursivas que atualizam o racismo por meio de seu apagamento. E aí, no caso das mulheres branquíssimas, percebendo que o desenho de uma circulação em tempo-espacos brancos como algo absolutamente naturalizado em suas caminhadas, nos cabe pensar sobre a naturalização com que

liberdade de escolha é atrelada a acesso e como sucesso se vincula a um cenário supostamente neutro racialmente, que é de fato branco.

Não racializar, nesse caso significa não enxergar a operacionalização da branquitude nesses caminhos, o que é em si uma forma de atualizar o racismo, já que a mobilidade social desracializada, quando atrelada à lógica da provisão, alimenta a ideia de que as pessoas circulam em espaços racialmente democráticos. Enxergar essa caminhada como branca seria uma forma de tornar essa performance em uma performance racial ironicamente menos branca, no sentido de servir menos à ocultação das relações hierarquizantes de raça. Por óbvio, isso não resolve o problema do racismo, e nem é essa uma ambição desta tese, já que compreendo suas limitações, expressas em acordo com minhas limitações e as limitações do contingente macroestrutural. Contudo, esses exercícios de racialização do branco é necessário para ajudar a romper o silêncio que sustenta as dinâmicas racistas, reforçando o trabalho interpessoal de atuação no nível da micropolítica.

Assim, visando compreender os não-ditos do racismo e sua articulação pelo dispositivo da branquitude, trago a última pequena história destas notas reflexivas, que pode ser lida como uma performance racial branca de mérito branco (parte 1) pelo demérito negro (parte 2).

Alba 3.1	eu fui lá, fiz uma entrevista e ele me contratou
01 <b>Thais</b> 02 03 04 05 06	então, a história recorrente da-da-das pessoas pretas é não ter esse horizonte, sair pra trabalhar já, por isso tô perguntando <ai meu deus meu gato desligou> por isso que eu tô perguntando porque faz, no sentido de ter essa prospecção, de saber que vai fazer, saber que vai fazer uma faculdade, estudar pra...
07 Alba 08 09 10 11	ah, eu sempre soube. mas eu não tinha essa coisa de sair pra trabalhar, porque eu era a filha mais <u>nova</u> , entende? então não tinha essa coisa, meus irmãos mais velhos que foram trabalhar, eu não. eu já vi-já tive <u>privilégio</u> nesse aspecto em relação aos meus irmãos, né porque eu não precisei trabalhar de imediato, embora no terceiro período da faculdade eu já arrumei um <u>emprego</u> .
14 <b>Thais</b>	é, você falou que deu aula como professora?
15 Alba 16 17 18 19 20 21 22 23	sim. Mas não foi esse emprego, não, porque eu não tava formada ainda, meu primeiro emprego foi numa loja de produtos finos, eu era <u>recepcionista</u> em uma loja de produtos finos, que foi <u>maravilhoso</u> esse emprego, porque eu fazia uma dada língua estrangeira e tava numa loja de produtos finos de pessoas desse país, que só falavam nessa língua, então desde cedo foi de vento em popa, porque eu tenho muito bom ouvido e aí aprendi no



24 trabalho, eles só falavam nessa língua na loja, eu  
 25 **Thais** aprendi ali.  
 26 **perfeito. E foi difícil conseguir esse emprego? como é**  
 27 **Alba** **que foi? Você foi...**  
 28 Não! consegui no jornal, naquela época procurava  
 29 emprego no jornal, no terceiro período eu fui lá, fiz  
 uma entrevista e ele me contratou, o gerente da loja.

Em um outro momento em que fazer faculdade parece ser um passo banal na vida da mulher branca da classe média crítica, me sinto convidada a trazer o cenário racial relacional, especialmente em um mundo pré-ações afirmativas para focar em como racismo estrutura esse cenário. Assim, conto uma pequena história que relaciona pessoas negras a uma caminhada que não inclui necessariamente a graduação, ao contrário da caminhada branca, que, nas classes médias, traz esse pressuposto (Maia, 2017), o que pode ser observado nos dados sobre raça e gênero recém processados no primeiro Boletim do projeto SETA<sup>97</sup>. Segundo esses dados, que vêm acompanhados de informação sobre evasão do Ensino Médio e taxa de permanência, por exemplo, a universidade segue sendo uma instanciiação do Cubo-Branco (Kilomba, 2019a).

Nesse contexto, lembro que esse é um horizonte mais presente na vida de pessoas brancas, que tem essa prospecção, de saber que vai fazer, saber que vai fazer uma faculdade, estudar pra... [fazer vestibular] (linhas 1-7), como todas as participantes trouxeram. Em resposta, Alba justifica que focou em estudar e não saiu para trabalhar naquele momento por questões que me pareceram atreladas tanto à idade quanto ao gênero, mas não à raça, já que menciona ser a filha mais nova e, por isso, então não tinha essa coisa de trabalhar, já que isso era adequado para os irmãos mais velhos, e não para ela (linhas 7-10). Sendo o gênero acionado aqui na oposição filha mais nova vs. filhos mais velhos, ainda que embolado na idade, me veio a possibilidade de leitura dessa performance racial da mulher branca atrelada à sua fragilidade e à rede de apoios que lhe é de direito. Bem como na pequena história anterior, não parece haver possibilidade de desamparo, pois há uma rede familiar disposta a cuidar de sua caminhada. Mais acima foi a mãe conselheira, aqui seriam os irmãos provedores, e

<sup>97</sup> Boletim SETA 01 – Desigualdade de gênero e raça na educação brasileira - Tânia Portella, 2022. (SETA é um projeto dirigido por Sueli Carneiro, com seis organizações da sociedade civil nacional e internacional, que tem como foco a construção de um *Sistema de Educação pela Transformação Antirracista no Brasil*) <https://4ooc.short.gy/BoletimSeta01-DesGenRaçaEdBr2022>

se levarmos isso para as outras narrativas, de Nívea e Áurea, temos ainda as trabalhadoras domésticas (Nívea) e o pai provedor (Áurea). Assim, penso nisso de uma maneira não determinista, mas observando as nossas conversas e a minha própria vida, essa possibilidade de amparo de mulheres da classe média crítica se mostra aparente nas redes de apoio que embalam as vivências das Sinhás. Ainda que seja essa uma dinâmica nada emancipadora, por sua lógica cisheteropatriarcal de proteção, como dito antes, é o racismo que justifica essa possibilidade.

De todo modo, seguindo com Alba pelos tempo-espacos de seu universo pré e pós entrada na universidade, vamos com nossa narradora de seu mundo privado, da casa que provê e não exige que trabalhe, ao mundo do trabalho, quando logo consegue seu primeiro emprego, no terceiro período da faculdade (linhas 11-15). Sua performance afetiva branca parece, mais uma vez, expressar orgulho e indicar que não era acomodada, aparente no uso da palavra já, reforçando o quão cedo isso se deu, especialmente para alguém de quem isso não era demandado.

Em seguida, em uma pequena história de seu primeiro emprego, ela nos conta que foi recepcionista em uma loja de produtos finos (linha 19) e que foi maravilhoso esse emprego (linha 20), porque ela pôde praticar a língua estrangeira que estudava na faculdade, porque o dono dessa loja era de um país que falava essa língua. Contando que foi muito proveitoso, mais uma vez, ela traz suas habilidades pessoais para a conversa, dizendo que isso se deu porque ela tem muito bom ouvido (linha 24) e ela foi aprendendo ali. Curiosa sobre como ela arrumara um emprego tão bom tão cedo, pergunto sobre a dificuldade para obtê-lo, pela raridade do feito (linhas 27-28), o que ela me responde dizendo que não foi difícil, dispensando mais uma vez a articulação do racismo com suas conquistas. Assim, com uma nano-narrativa que repito aqui *ipsis litteris*, ela diz: consegui no jornal, aquela época procurava emprego no jornal, no terceiro período eu fui lá, fiz uma entrevista e ele me contratou, o gerente da loja (linhas 29-30). Simples assim.

Novamente, a desracialização de sua trajetória aparece como o não-dito do racismo, que molda um mundo silenciosamente branco em que entrar para a faculdade é dado como certo e conseguir um emprego bom, cedo e que agregue na sua área de estudo é fácil. Ficamos, de todo modo, com o recado de que nada foi de mão beijada, ainda que não tenha sido difícil. Assim, o que acontece aqui é que ao se desassociar de seu grupo de pertença racial, não racializando sua trajetória, temos

a conformação de uma performance racial branca que se dá dentro da lógica da provisão, na invenção de uma livre concorrência, justa, e aberta a todo mundo, que serve compõe o dispositivo de poder da branquitude e sua habilidade de distribuir privilégio entre pessoas brancas. O efeito disso é o ocultamento do privilégio branco que conduz essas caminhadas, fazendo com que ele siga sublimado do grupo racial branco, atualizando o racismo em uma história de mérito branco.

Dessa forma, contando que procurou e conseguiu tal emprego por meios normais, como se supõe ser comum na época, pelo jornal, sem nada de muito extraordinário dessa vez, já que somente após o emprego conseguido aparece uma habilidade pessoal que a ajuda a melhorar sua apreensão da língua estrangeira, que foi seu muito bom ouvido (linha 23), ela não dá contornos de mérito individual à sua história, ainda que também não racialize e aponte essa normalidade como privilégio branco (Schucman, 2012). Entretanto, a construção de mérito de Alba só vai aparecer na segunda parte de nossa conversa, quando retomamos a questão da conquista de seu primeiro emprego com intuito de racializá-la, o que faz com que o mérito branco apareça na racialização do demérito de sua colega de trabalho, uma mulher negra que é descrita em termos de hipersexualização, como vemos a seguir.

<b>Alba 3.2</b>	nesse ambiente acho que a negritude é bem vinda diante desse estereótipo da mulher
31 <b>Thais</b>	<b>mas eu fico pensando assim nessa coisa da do do</b>
32	<b>prospe::cto de poder fazer uma faculdade e aí, tipo,</b>
33	<b>conseguir emprego já de ca::ra, trabalhar como</b>
34	<b>repcionista muito novinha são todos empregos que</b>
35	<b>dependem duma...</b>
36 <b>Alba</b>	ah mas aí eu não sei te dizer porque também porque, é
37	isso que tá, né, porque tudo tem dois lados, né, eu
38	tinha uma colega negra na loja de produtos finos. por
39	<u>quê?</u> era uma loja de produtos finos, recebia <u>turista</u> ,
40	né, ô Thais, então assim, nesse <u>ambiente</u> hããã acho que
41	a negritude é bem vinda diante desse estereótipo da
42	mulher, da mula::ta, entre aspas (faz o gesto de aspas)
43	brasile::ira, então eu tinha uma colega, <u>bem bonita</u> ,
44	uma mulher negra boni::ta com as formas (desenha um
45	corpo-violão com as mãos) acho que então era minha
46	colega na-na-na... as razões poderiam ser a equivocadas
47	mas que tinha uma colega negra lá na-na-na... na loja
48	de produtos finos tinha
49 <b>Thais</b>	<b>tendi(levantando as sobrancelhas, comprimindo o lábio)</b>
50	<b>mas não eram as razões pelas quais você foi contratada</b>
51 <b>Alba</b>	Han? [áudio falha]
52 <b>Thais</b>	<b>não eram <u>essas</u> as razões pelas quais você foi contratada</b>
53	<b>[fala alto] você acha que foi...[tom baixo]</b>
54 <b>Alba</b>	de jeito nenhum! até porque eu não tinha o <u>corpaço</u> que
55	ela tinha, uma mulher <u>muito</u> bonita, e:: o meu foi mais,

56            sei lá, pelo o que eu fazia-Letras eu já tava, eu  
 57            estudava na faculdade de Letras; então e ele-eu estudava  
 58            a língua dele então ele falou "ai que bom a gente vai  
 59            poder falar na minha língua" e de fato eu me, eu me, eu  
 60            me beneficieei muito nesse emprego;  
 61    **Thais    tendi    tendi**

Novamente, entendendo que há um apagamento de raça na história de Alba, insisto em trazer à baila questões relativas à branquitude que moldam sua performance racial até então buscando racializar sua trajetória, sinalizando questões relativas à prospecção de futuro (linhas 31-35). Infelizmente, contudo, o que segue é a racialização de si como o espelho invertido do outro; a mulher negra e seus atributos servirão de contraponto para dar os contornos brancos que constroem brancura e branquitude em sua própria negação. Em uma pequena história que centraliza o corpo da mulher negra em uma performance racial branca abertamente racista, em que o elogio não faz elogiar; mas ferir (Melo; Rocha, 2015).

Começando sua narrativa com a ideia de que tudo tem dois lados, Alba parece sinalizar que compreendeu que eu estava caminhando para pensar na conexão entre sua conquista do emprego e sua brancura. Sinto isso pela indicação de que ela vai me dar *um outro lado*, que eu aparentemente não estou levando em consideração. Assim, ela nos transporta para o tempo-espço de seu ambiente de trabalho, sabidamente uma loja de produtos finos, aparentemente para mostrar que não havia só uma jovem branca contratada lá, pois ela tinha uma colega negra (linha 38); o outro lado. Explicando os motivos dessa contratação, ela nos dá detalhes da loja e da mulher, em meio a asserções racistas. Desse modo, aprendemos que a loja recebia turista (linha 39) e, por isso, lá estava a moça negra, representada vividamente pela narradora, que explica que ela era uma colega, bem bonita, uma mulher negra boni::ta com formas específicas, que ela faz no ar, quando (desenha um corpo-violão com as mãos) (linhas 43-45).

Em sua performance, a moça negra estava naquele ambiente, sem nome, sem língua estrangeira, sem currículo, sem habilidades pessoais, sem interesses de crescimento pessoal e aprendizado, sem nada disso relatado, só em formas sensuais. Isso, *por óbvio*, porque, nesse ambiente, a negritude é bem vinda diante desse estereótipo da mulher, da mula::ta, entre aspas (faz o gesto de aspas) brasile::ira (linhas 40-43). Ou seja, embrenhando racismo adentro, agarrada nas teias do estereótipo da mulher negra, Alba resume a negritude

feminina a isso em nossa interação. Em um movimento duplamente equivocado, trabalha com o estereótipo e assume que receber uma mulher negra nesses termos significa que a negritude é bem vinda (linha 41). E é esse o ponto dessa narrativa, me parece: há, de fato, um outro lado da história, já que não foi só ela quem conseguiu esse emprego maravilhoso, uma mulher negra também conseguiu.

Nessa performance racial branca que hierarquiza abertamente mulheres brancas e mulheres negras, o que Alba não parece perceber que isso que ela traz como contraponto ao privilégio branco de seu acesso ao novo emprego é, na realidade, o mesmo lado de uma mesma história: o lado do racismo e da branquitude. Em performances que desracializam a mulher branca, que consegue seu emprego normalmente, e racializa a mulher negra na “reprodução de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra”, que tem por efeito sua real “superexploração econômico-sexual”, por parte de mulheres brancas, inclusive, como relata (Gonzalez, [1981] 2018, p.47), a narradora coloca mulheres brancas e mulheres negras no seu *devido* lugar no mercado de trabalho, reiterando a lógica colonial que opera na sociedade brasileira, vendo a moça como uma *mula::ta* (linha 42) que conseguiu emprego por seus *dotes* e ela, mulher branca, como alguém que chega lá por mérito, por qualidades atreladas ao seu conhecimento técnico e outras qualidades, de que falo a seguir.

Mais uma vez, a participante fala de si, colocando a raça no outro, e se constrói como branca, não sendo negra. Afinal, ela era muito diferente, em todos os sentidos, e conseguiu seu emprego agindo e sendo nada mais do que *normal*. Além disso, pensando em termos de como Alba aciona as noções de indivíduo e grupo, fica nítido que o estereótipo compartilhado de sua colega de trabalho é compatível com as expectativas relativas ao grupo racial negro, já que ela aciona negritude, para falar sobre isso. A mobilização de sentidos nos processos de significação dessa colega negra evidencia essa conexão. Já ela, desracializada, segue sendo indivíduo. Mulher. Sem marcação. Em oposição à mulher negra, hipersexualizada. Cada uma com seus (de)méritos.

Nessa performance racial demasiadamente branca, Alba tenta não vincular explicitamente seus próprios afetos às questões estéticas e éticas que faz, jogando esses sentidos para longe de si, ao conectá-los ao tipo de *ambiente* em que ela estava. No entanto, quando ela trabalha com os supostos elogios que faz, sua performance se constrói em cima desse estereótipo da mulher, da

mula::ta, entre aspas (faz o gesto de aspas) brasile::ira (linhas 41-43), como se, vindo na lógica do contratante, não fosse ela a replicá-lo. E o que ela está fazendo com suas palavras é exatamente o que faz uma performance de estereótipo, nesse caso, reificando a mulher negra em uma leitura que se limita ao seu corpo hipersexualizado, tão comum quanto nociva, ao contribuir para seu sofrimento e desqualificação, como constata Glenda Melo (2021) em estudo sobre performances subversivas de mulheres negras. Isso fica ainda mais explícito quando percebemos que não há nada que ela tenha compartilhado para compormos nossa leitura sobre essa colega de trabalho, além dessa imagem pendente que ela nos apresenta, com muita naturalidade, como um contraponto a si mesma.

Para fechar, Alba nos explica que as razões poderiam ser as equivocadas, mas que tinha uma colega negra lá na-na-na... na loja de produtos finos tinha (linhas 46-48). Em outras palavras, mesmo sendo a praxe a tendência por contratação de pessoas brancas, devido ao racismo, é como se ali ela insinuasse não haver uma contratação tendenciosa de pessoas brancas, pois essa moça provaria o contrário. Então, podemos concluir que ser branca não influenciou em sua contratação, mas ser negra, aí sim, influenciou a contratação da colega, *mesmo que pelos motivos errados*. Insinuando que foram os atributos físicos e não intelectuais dessa mulher que a colocaram lá, no intuito de validar a sua própria presença como desvinculada de seu corpo branco, nossa participante cria uma performance de demérito à sua colega, que relacionalmente cria um mérito para si. Sem dúvida, é na lógica do racismo evidente que o dispositivo da branquitude opera aí.

Desse modo, em uma performance racista, a racialização da colega e daquele tempo-espço se dá nos termos racistas em que um corpo de mulher negra, sem nome, sem nada mais, é um exemplar de negritude. Uma negritude que dá emprego, curiosamente, o que seria quase uma performance de racismo reverso, não fosse a conjunção do racismo e do sexismo típica da neurótica cultura brasileira, como diria Lélia Gonzalez (1984), que remete a conversa à hipersexualização e ao demérito. Assim, complementando a construção anterior feita na Síndrome de Sinhá, Alba ajuda a fechar o combo da branquitude e do racismo à brasileira, em que a mulher branca da classe média crítica se constrói relacionalmente como o oposto da mulher negra, conforme “vista pelo restante da sociedade, a partir de dois tipos de

qualificação ‘profissional’: doméstica e mulata”, como já apontava Lélia (Gonzalez, [1981] 2018, p.45).

Continuando a refletir sobre o restante da conversa, nesse ponto eu já não sei ao certo se as razões equivocadas (linha 46) para a contratação da colega negra mencionados pela narradora são o equívoco do racismo na suposta contratação pelo estereótipo ou o equívoco de se contratar alguém nesses termos e não em outros, no caso, como aqueles usados para selecionar a própria Alba. Temendo ser essa mais uma história de mérito, dessa vez calcada não na invisibilização de pessoas negras, mas do demérito da mulher negra em sua hipervisibilização racista, peço que ela compare as razões para contratação da moça em relação aos motivos pelos quais lhe contrataram. A resposta, por fim, sela o caráter racista sem filtro dessa performance racial branca ao colocá-la em um lugar diametralmente oposto ao seu próprio, deixando bem claro, claríssimo, que de jeito nenhum! (linha 54). Ela, Alba, fora contratada por nada além de seu currículo, porque não era uma mulher muito bonita, como a colega era, não tinha o corpaço que ela tinha (linhas 54-55). Sua contratação foi, portanto, com base no mérito, no currículo, no fato de que ela estudava na faculdade de Letras e estudava a língua de seu patrão (linhas 57-59), que ficou muito contente que falaria sua própria língua com ela. Com base em sua performance, concluímos que foi por isso, e somente por isso, que ela foi contratada. E foi por seu corpaço (linha 54), e somente por isso, que sua colega negra foi contratada. O dispositivo da branquitude, mais uma vez, reitera a hierarquização racial, atualizando o racismo no mérito branco construído pelo demérito negro.

Os efeitos desse tipo de performance racial branca, como sabido, são os piores possíveis, pois limitam as mulheres negras à atuação e desempenho atrelados ao corpo, enquanto confere às mulheres brancas o lugar de outras habilidades e capacidades. Em uma sociedade ocidental(izada) como a nossa, isso faz com que mulheres brancas consigam resgatar um pouco da humanidade que o cisheteropatriarcado lhes rouba, na forma de respeito às suas possibilidades, relacionalmente construídas na maior respeitabilidade de si e de seus corpos, por serem, ainda que violados, menos acessíveis do que os corpos de mulheres negras. Além disso, como fica nítido, mulheres brancas mantêm o poder de nomear, de dizer os limites do outro, em atos performativos que limitam suas existências.

Fechando esta seção, observo que estas notas reflexivas discutiram questões advindas de performances raciais e afetivas brancas que implicam os processos de significação de ser branca como situado “entre o encardido, o branco e o branquíssimo”, a que se refere Lia Schucman (2012, 2020a, 2020b), em meio à miscigenação, o ideal de branqueamento e ao mito da democracia racial como fatores que impedem leituras mais eficazes sobre o privilégio branco no contexto brasileiro. Ficou nítido que, apesar de entender haver privilégio, as mulheres brancas participantes desta pesquisa não o reconhecem propriamente. Compondo o dispositivo de poder que articula os ditos e os não-ditos da branquitude, essas performances servem à atualização do racismo.

De um modo geral, todas as participantes, eu inclusive, tivemos problema em nos entendermos como brancas no sentido cultural do que isso significa (todas), ainda que pelo aspecto fenotípico dessa marcação isso tenha vindo automaticamente para as branquíssimas (algumas), e de forma menos contundente ao longo da vida, para as outras. Nesse caso, apesar do reconhecimento da brancura em termos de traços, sempre em comparação com pessoas negras, o ideal do branqueamento e a miscigenação racial parecem ter feito com que suas leituras ou ignorem esse aspecto completamente ou girem em torno da ideia de que ter ascendentes negros/ indígenas, ou ter traços fenotipicamente associados a esses grupos é o suficiente para tornar pessoas menos brancas, por vezes até não-brancas.

Nesse contexto, observar suas narrativas nos permite compreender como o privilégio branco brasileiro se materializa discursivamente, por meio do compartilhamento de experiências situadas de mulheres brancas e branquíssimas. Nos movimentos não lineares que compõem seus textos, coconstruídos interacionalmente, elas nos trazem a realização de situações mundanas em que a operacionalização da branquitude no contexto brasileiro se mostra sem alarde nos ditos e não-ditos do racismo à brasileira. São narrativas que se deslocam facilmente em meio ao grupo racial branco, cujas identificações se dão em meio à trama da branquitude, de especial relevância por se tratar de pessoas que trabalham com estudos críticos no contexto da Academia Cubo-Branco (Kilomba, 2019a).

Cabe ressaltar que as mulheres brancas desta pesquisa se conectam a tantas outras ao nos falarem de riqueza e pobreza racializadas, em um cenário que mistura ode à miscigenação com banalização da branquitude. Despudorada, a pseudo democracia racial brasileira vai se conformando em performances raciais e afetivas



brancas que tentam escamotear o racismo focando ora na dimensão socioeconômica, ora na dimensão de gênero, que aparece especialmente entre mulheres. O que é chamado de racismo velado, quando atrelado à estrutura e à instituição, aparece compondo toda uma gama de cores, traços e tempo-espacos de vivência que são visivelmente raciais e racializados, mas, em grande parte das vezes, não percebidos como tal quando ocorre o racismo é aquela coisa velada as narrativas nos levam de volta ao passado que se precipita no cotidiano da vida presente, a todo instante, quando se vive em um país marcado pelo *apartheid social brasileiro* denunciado por Elisa Lucinda (2017a).

Além disso, a lógica da provisão orienta as trajetórias narradas, racionalizadas afetivamente em acessos livres, devidamente desracializados, de modo a moldar leques brancos de possibilidades e o privilégio branco como a norma ou como frutos de nosso mérito individual, seja no enaltecimento pessoal ou no demérito negro. Performando o racismo de diversas maneiras, em processos de ocultação da herança histórica da escravidão e manutenção do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022a), que incluem, mas não se restringem à Síndrome de Sinhá (Berth 2019, Lôbo, 2021, Karlsson, 2022), foram contadas histórias de mobilidade social de mulheres brancas da classe média crítica que se encontram em processo de letramento racial crítico (Ferreira, 2014, 2022) que segue necessário, ainda que algumas performances raciais e afetivas brancas nos façam esperar. A esse respeito, as contradições dos processos de letramento racial crítico de mulheres brancas e o apagamento do racismo institucional são causa e reflexo da articulação do dispositivo de poder branquitude e sua atuação na manutenção da ordem vigente.

Com isso em mente, no último capítulo, a seguir, reflito, sobre essas questões e suas implicações para o contexto da Academia Cubo-Branco (Kilomba, 2019a), não no sentido de trabalhar a questão acadêmica em si, mas de compreender que as instituições são feitas por pessoas e que mulheres brancas tem um papel fundamental em sua conformação, especialmente no campo das Letras, onde são maioria. Levando em consideração o que venho dizendo sobre a relação entre as performances raciais e afetivas de mulheres brancas que ambicionam o combate a racismo e sua participação efetivas em todos os tempo-espacos de suas vivências, inclusive a academia, agrego alguns pontos relativos ao sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021), que venho trabalhando há um tempo, o fazer acadêmico promovido por mulheres brancas cuja performances raciais seguem atualizando o

racismo em articulação com o dispositivo da branquitude, e a coalizão nos “abaixo-comuns” da Universidade, em práticas especulativas e de estudo (Harney; Moten, 2013, Harney, 2018, Moten, 2021), a seguir.

## 5. Conclusões e Considerações

Ao longo deste processo de pesquisa, tenho feito reflexões que venho chamando de crítico-afetivas, marcando um ponto que é vital para mim, expresso na escrita-leitura deste texto: todo conhecimento é produzido em linguagem, em fluxo e não há como dissociar afeto de intelecto. Em outras palavras, não há como separar mente e corpo, apesar do que dita a episteme branca, e é em linguagem que fazemos sentido cognitivo-afetivo-corporal da vida. Por isso, traçar entendimentos sobre a participação de mulheres acadêmicas da classe média branca crítica brasileira na operacionalização da branquitude, e sua inevitável atualização do racismo no cotidiano, envolve levar em consideração que não são só suas ideias que circulam por aí, mas seus corpos, que negociam seus modos brancos de ser, estar, agir e sentir no/com o mundo, em linguagem, nos tempo-espacos de suas existências, o que inclui, mas não se resume à academia.

Performando escritas-leituras dos mundos que atravessam (e lhe atravessam), de maneira agentivamente contingenciada, essas mulheres brancas excedem o tempo-espaço da universidade, dos livros e dos artigos que escrevem, trazendo consigo o peso histórico do vínculo que têm com seu grupo de pertença racial. Pois ainda que participem ativamente da produção de saberes de ambição contra-hegemônica, ou do Sul, ou decolonial, ou interseccional, críticos em geral, o racismo é uma realidade inescapável para quem transita pelo Cubo-Branco (Kilomba, 2019a) que conforma o mundo ocidental(izado) e, institucional tanto quanto interpessoalmente, a academia, uma de suas instancias. Nesse sentido, evidentemente, o dispositivo de poder da branquitude também afeta e molda as performances discursivas dessas mulheres e, conseqüentemente, as coloca como participantes ativas das dinâmicas raciais que conformam suas práticas no paradoxo da academia hegemônica, que faz pesquisa contra-hegemônica com pessoas hegemonicamente constituídas na norma, ou seja, no racismo, como apontam suas performances raciais e afetivas, nas narrativas que compartilharam.

Levando em consideração o contexto brasileiro, a partir das observações que compartilhei minhas notas reflexivas, me veio constantemente a pergunta: há criticidade sendo performada por essas mulheres brancas aqui reunidas, no que tange à subversão da ordem racial, sob a lógica do racismo e da branquitude?

Infelizmente, a resposta para isso é não, ainda que em alguns momentos possamos esperar (Freire, 1992) no fato de que há uma percepção da necessidade de letramento racial crítico (Ferreira, 2006, 2014, 2015, 2022), já iniciado, que se apresenta algumas vezes mais contundente, outras mais performático, mas sempre performativo, o que exige atenção e justifica esta tese.

Retomando nossas conversas e observando como, interacionalmente, as participantes são tensionadas para a racialização de si e de suas trajetórias, passo crucial para pessoas brancas se entenderem como seres raciais que são, e suas implicações, percebemos que esse movimento é, muitas vezes, recusado, driblado por outros tópicos, silenciado pelas noções de gênero e/ou pobreza e/ou sacrifício e/ou mérito. E que, assim, a branquitude enquanto dispositivo de poder que articula a hierarquização supremacista atua em performances raciais e afetivas brancas em inúmeros momentos, conforme explicado anteriormente e nas últimas palavras compartilhadas neste texto, nas conclusões, abaixo. Em seguida, com base nessas constatações, teço minhas (des)considerações sobre o fazer acadêmico e o sentir crítico, cujo prefixo opcional reforça a abertura de possibilidade do fluxo de sentidos que viajarão por outros caminhos a partir das reflexões que desenho nestas linhas e a inexorabilidade do descontrole que tenho sobre o que alegadamente será corroborado aqui e daqui por diante.

### 5.1.

#### **Conclusões: sobre performances raciais e afetivas de mulheres brancas da classe média crítica, racismo e branquitude**

O impacto da branquitude na atualização do racismo é notório em como a brancura é percebida como natural a partir de traços familiares de ascendência ou fenotipicamente lidos como branquíssimos, seja nos olhos, na pele ou nos cabelos lisos, na mesma medida da complacência com que se dá o apagamento da história negra e indígena nas famílias brancas, fato constatado tardiamente e, muitas vezes, não disputado. Nesse processo, são forjadas leituras-escritas das estéticas negra e branca, relacionalmente, mas em oposição, na impossibilidade do ajeitamento do crespo indomado, disfarçada em estratégias que o deixam supostamente mais palatável, enquanto é reiterada a estética civilizada da brancura. Assim, ainda que não intencionalmente, como efeito, o racismo se atualiza no apagamento de pessoas negras na conformação do Brasil para além da escravidão, retirando aspectos

positivos do legado da negritude e de seus traços de status identitário, simultaneamente desvinculando as pessoas brancas da escravidão em solo brasileiro, desenhando seus traços como europeus e sua branquitude como desracializada. A raça está no outro, como diria Kilomba (2019b).

Seguindo o rastro do apagamento das pessoas negras e da desracialização, a família branca pobre aparece como forma de desviar a questão racial para uma questão de classe social. Dando ênfase à dificuldade e à pobreza, as performances parecem querer desativar a raça no grupo racial branco, na medida em que o eixo de poder do capitalismo é acionado, junto com questões de gênero. Nesse contexto, temos performances que desenharam a família padrão cisheteronormativa branca, com pai provedor, esposa dona-de-casa, filhos, filhas, avôs e avós presentes, vivos, como se isso fosse o retrato do sofrimento, em um processo que relacionalmente desconsidera as famílias negras, dilaceradas pelo racismo. Nisso, o espaço doméstico é visto como repressivo para mulheres em geral, não por conta do risco de morte iminente que a violência doméstica alimenta<sup>98</sup>, mas por conta das tarefas do cuidado de si e da própria família, em um movimento comum à perspectiva branca sobre gênero, que desconsidera a relação de abrigo que o lar pode ter para mulheres negras, por exemplo (Benítez, 2019). Além disso, mais uma vez, ocultando a herança da escravidão, gênero é acionado, na visão da exploração da dona de casa, sem que outras hierarquias sejam expostas, como no caso de existir gente preta mais pobre ainda, na base da pirâmide, e mulheres pretas que servem mulheres brancas, ainda que em meio à pobreza, naquilo que recursivamente será reconhecido em performances atreladas à Síndrome da Sinhá.

O racismo é atualizado nas performances no reconhecimento do paradoxal apagamento marcado da parte negra e indígena da família, quando o dispositivo da branquitude aparece ainda mais preponderante, ao moldar uma hierarquia com base na pureza racial, em uma performance que adere à supremacia branca sem especificamente contestá-la. Nesse caso, narrativas de saber-se branca tardiamente incluem a possibilidade de se aprender, também tardiamente, que não se pode *ser parda* sem *ser negra*, criando um impasse imposto na surpresa e na indignação de mulheres brancas cujo letramento racial acontece, mas criticamente, pois sem o registro basal de que raça alia corpo à construção sócio-histórica. Nesse caso em

---

<sup>98</sup> Vide reportagem com base em relatório da ONU: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/585188-lugar-mais-perigoso-para-mulheres-e-a-propria-casa-diz-onu>

específico, cria-se um limbo entre *ser branca* e *ser negra* que é preenchido por um nada convincente *ser parda*, automaticamente descartado, não pelo letramento racial crítico autônomo, mas pelo serviço prestado por uma pessoa do Movimento Negro. Mais uma vez, pessoas negras aparecem como responsáveis por lidar com a questão racial e a dinâmica do racismo por ela implicada, o que também é apontado, em outros momentos, como uma das benesses das ações afirmativas, em performances que parecem elogiosas, mas atualizam o racismo em sua organização pelo dispositivo da branquitude que mantém pessoas brancas confortáveis na posição de passividade quando a questão é o combate ao racismo.

As performances narrativas desenham também famílias brancas orgulhosas de sua brancura e de seu passado de muito trabalho e estudo, atentas ao futuro e provedoras de escolha a suas crianças, que convivem com homens sacrificados em seus empregos para prover um futuro melhor, sempre alcançável. Com eles, mulheres trabalham em suas próprias casas, para suas próprias famílias, ao mesmo tempo em que suas filhas seguem diligentemente se dedicando, almejando e galgando seu lugar no mundo, sem que ele seja racializado como extremamente branco. Pior, aceitam tranquilamente a divisão tempo-espacial de mundos de pretos e mundos de brancos, em que a subserviência é um traço inerente a herança da escravidão, mesmo entre pessoas pobres, sem que a exploração apareça expressamente como seu duplo, sendo colocada somente como circunstância. Nessa toada, a ausência de futuro é racializada na mesma medida em que a provisão é desracializada, nos leques de possibilidades e limitações apresentados como postos, de forma que jovens mulheres brancas, pobres ou não, escolherem suas carreiras e se organizarem para tal é o normal disfarçado daquilo que todo mundo de uma dada época faz, ou de mérito individual, ou de sacrifício familiar, em performances raciais e afetivas brancas comuns que, novamente, servem à manutenção do racismo.

Nesse ponto, pensando mais especificamente em questões relativas às mulheres brancas, cabe destacar questões de gênero relativas à Síndrome de Sinhá e ao demérito racial observado na hipersexualização da mulher negra. Apesar de não se encerrar ali, pois segue marcando relações cotidianas de outras ordens, para além do doméstico, a síndrome é melhor compreendida a partir do momento em que atentamos para a construção do papel de gênero de mulheres brancas no construto social *patroa*, uma extensão óbvia da sinhá. Desse modo, a síndrome não

aparece apenas quando materialmente se estabelece uma relação de exploração de mulheres de um grupo racial pelo outro, no binômio *patroa-empregada*, mesmo nas trocas dos encontros de pesquisa em que essa hierarquização imposta aparece em outras circunstâncias, mas optei por identificá-la nessa dinâmica por sentir que observando essa organização conseguimos perceber de forma mais crua como se dão as justificativas para essa hierarquização racial por parte de mulheres brancas, para perceber também os efeitos simbólicos dessa lógica. E, muito importante frisar, sua relação com a academia está justamente no fato de que não há como separar corpos de seus tempo-espacos de vivência social, o que faz com que as *patroas-sinhá* sejam também as acadêmicas da Academia Cubo-Branco, onde relações raciais são organizadas pelo dispositivo racista da branquitude.

Pensar sobre essas dinâmicas, portanto, ajuda a compreender como há consciência do racismo, como constata Lia Schucman (2012), mas o trabalho para desconstruí-lo ainda esbarra na manutenção do privilégio branco (Schucman, 2012), que sabidamente existe, mas não é especificamente confrontado, mesmo quando reconhecido. Nesse contexto do doméstico, mexer nele significaria tratar essa exploração como racista e rever sua necessidade, os afetos construídos como desculpa para mantê-la, os abusos em forma de favor, etc., que moldam essa relação de trabalho no âmbito doméstico, muitas vezes, a partir desses abusos e da desumanização. De todo modo, nessa seara, reitero que não estou advogando contra o trabalho doméstico em si, muito menos estou falando das trabalhadoras. Meu foco é a patroa, construto que permite aceitar o racismo como mero detalhe em prol da manutenção do privilégio branco (Schucman, 2012).

Refletir sobre a Síndrome de Sinhá, portanto, ajuda a traçar entendimentos acerca do papel de gênero desempenhado por mulheres brancas da classe média crítica, permitindo melhor compreensão de como a indignação com a subjugação de mulheres pelos desmandos do cisheteropatriarcado não é o suficiente para impedir que mulheres subjuguem elas mesmas outras mulheres, atualizando o racismo nas relações cotidianas institucionalizadas no âmbito doméstico, o que é replicado recursivamente pela Síndrome, como apontado aqui. Naturalizado em linguagem, o papel social de prover trabalho braçal para a família branca não é ligado ao masculino, nesse caso, mas tampouco à mulher branca, o que parece justificar a necessidade de subjugação de outras mulheres para esse papel em bases quase que biologicamente constituídas na inaptidão física e psicológica de mulheres

brancas para tal, presumindo a aptidão negra para isso. Assim, uma vez permitida e incentivada pela sociedade cisheteropatriarcal racista capitalista, mulheres negras entram em cena cumprindo jornadas triplas para executar ou ajudar a redistribuir as tarefas, domésticas ou não, mais ou menos relevantes, nas residências de famílias brancas. Recebendo pouco, mas alegadamente o justo, essas mulheres seguem na base da pirâmide social. Desse jeito, performances raciais e afetivas brancas de insatisfação com a distribuição dessas tarefas são insuficientes como justificativa para a exploração, mas seguem sendo replicadas, apoiadas nos ditos e nos não-ditos da branquitude como dispositivo de poder.

O ponto é que percebendo performances raciais que tratam como natural essa distribuição de papéis na base da qualificação de mulheres brancas em oposição às mulheres negras, construída de forma relacional, podemos ver como o lugar do branco e o lugar do negro (Gonzalez, 1981, 1984, Carneiro, 2005) seguem intactos, atualizando o racismo a partir das dinâmicas do doméstico. Nessa performance, a mulher branca é frágil, não dá conta, não quer e não faz o trabalho braçal. E a mulher negra? Ela dá conta, precisa e faz. Com isso, podemos perceber contra qual parâmetro são recursivamente orientadas relações outras, de trabalho e sociais, atravessadas por afetos, genuínos ou dissimulados, que, no fim das contas, geram subjugação, ou sua expectativa, nos encontros interraciais de mulheres, o que estamos entendendo como Síndrome de Sinhá, cujos efeitos para mulheres negras são os piores, como aponta a clínica da psicóloga Shenia Karlsson (2022).

Aliando a isso a visão de mérito construída no demérito alheio, temos um outro lugar reiterado como sendo adequado à mulher branca, relacionalmente instituído na desqualificação da mulher negra, agora pela hipersexualização. Acionando noções equivocadas de negritude, desviando o foco da branquitude e da brancura nos tempo-espacos de vivência da mulher branca, vemos performances raciais e afetivas do mérito branco, a partir do descrédito e do estereótipo, cujos efeitos são sentidos por mulheres negras o tempo todo (Melo, 2021). Se mulheres brancas se dão algum crédito de intelectualidade, apesar da insistência do cisheteropatriarcado em lhes tirá-lo, mas assim o fazem na (re)produção de performances que hipersexualizam mulheres negras, elas alimentam a lógica contra a qual deveriam operar. Em outras palavras, ao atualizar o racismo em suas performances raciais e afetivas pelo dispositivo de poder da branquitude, nesse contexto, reiteram o mesmo sistema que as oprime.



E é assim, na esteira dessas performances raciais e afetivas brancas, e não apesar delas, que adentramos um pouco mais no contexto da academia Cubo-Branco. É com mulheres brancas que lutam para se desracializar e enxergam criticidade na observação distanciada da existência do racismo e da branquitude como aquilo que opera no outro, no ambiente, no mundo, mas não em suas próprias performances, que iremos transitar por nossos tempo-espços pedagógicos e de pesquisa. Assim, é possível enxergar a injúria racial, que mulheres críticas sabem reconhecer e evitar, mas é mais difícil enxergar os tempo-espços racializados conformados pelo racismo institucional, que opera em meio ao pacto da branquitude (Bento, 2022). Nisso, a supremacia branca segue organizando leituras-escritas de dinâmicas acadêmicas em performances que mantém a pessoa branca como indivíduo que, à revelia de seu grupo de pertença racial, pode escolher agir ou não diante do racismo, e cujas formas de se mobilizar em seu combate se dariam de maneira igualmente dissociada. Isso, por outro lado, não ocorreria com pessoas negras, que não são indivíduos, mas um coletivo que se move pelo mundo racializando-o, cobrando racialização e apontando racismo, porque elas, sim, têm raça, veem raça, são raça (Carneiro, 2005, Kilomba, 2019b). Desse modo, vendo concursos públicos como supostamente neutros, e pessoas negras e indígenas como supostamente mais aparelhadas para lidar com o racismo cotidiano, a academia branca crítica dá boas-vindas a essas pessoas, enquanto lhes designam o papel (ou o fardo?) pedagógico de conduzir o processo de mudança dos espços e o letramento de pessoas brancas quanto à sua própria racialidade.

Em outros momentos, ainda no contexto acadêmico, as performances que ressaltam gênero em detrimento de raça, como dito antes, trazem à baila outros marcadores sociais da diferença alinhados com raça, sem que sejam articulados. Assim, os sentidos são mobilizados em outra direção, os distanciando da importância fundamental do racismo e da branquitude na conformação das relações de poder de mulheres do grupo racial branco com outros grupos raciais, ainda que situadamente moldadas. Desse modo, parecem performar a ideia de que mulheres brancas conseguem operar em posições de poder **apesar** do Cubo-Branco (Kilomba, 2019a), e não **por causa** dele. Ou seja, as mulheres brancas acadêmicas ditas crítica reconhecem a predisposição colonial da instituição, marcadamente da ordem do cisheteropatriarcado racista capitalista, mas não necessariamente reconhecem a articulação do racismo nesse mundo colonial como determinante para

si. Ilustradas por situações cotidianas, essas performances raciais trazem a manutenção da hierarquia racial em performances afetivas de curiosidade, por exemplo, quando ocorre o uso de sua raça e de sua classe social como pré-requisitos para aceitação por parte de pessoas negras. A conformação à hierarquia padrão aparece justamente na suposta ousadia de uma interpelação sentida como uma inversão de papéis, o que denuncia que o lugar da raça é no outro, como dito antes, e que não poderia fazer muito sentido ter trânsitos e interditos nela baseados quando se é branca. O nome disso é racismo, que segue se atualizando pelo não-dito do dispositivo da branquitude, que compreende como anormal o poder de racializar o outro quando vindo de pessoas que não são brancas.

Pelo acima compartilhado, acredito que as performances das mulheres brancas da classe média crítica que observei nesta tese nos mostram que existe (cons)ciência de que há relação entre brancura, posição de poder e privilégio branco (Schucman, 2012), o que inclui a consciência da existência do racismo, desse privilégio e dos graus de brancura, em linha com o que traz Schucman (2012) em sua tese, mas os efeitos dessas performances são a manutenção do racismo pela hierarquização racial que traduz a branquitude como *modi vivendi e operandi*. Isso inevitavelmente atravessa a universidade, apontando para um longo caminho até que possamos vislumbrar uma academia efetivamente crítica, como disse em outro texto (Borges, 2021). Esse caminho, como reiterado ao longo desta tese, envolve mudanças sociais de caráter estrutural, que pressupõem atuação efetiva no âmbito institucional, com medidas antirracistas que incluem ações afirmativas para o corpo discente e docente, mudança de currículo, formações antirracistas e trabalho efetivo com branquitude e racismo, entre outras. Todas elas exigem a participação de pessoas brancas, pois são elas que estão nas posições de poder, cuja ocupação, no caso da área de Letras, se resume a uma maioria de mulheres do grupo racial branco, como verificado anteriormente nesta pesquisa.

Nesse sentido, concordo com Costa (2014, p.137) quando ela defende que “desmantelar o racismo contra negros é tarefa de todos”, trazendo ainda que “confrontar o racismo requer trabalho sociopolítico e psíquico”. Trago esse ponto porque considero importante dar atenção à dimensão micropolítica do antirracismo, obviamente não como prioridade exclusiva, pois correríamos o risco de confinar o combate ao racismo em sua dimensão interpessoal, o que é absolutamente ineficaz. Porém, ignorá-la me parece um erro recorrente de quem pressupõe a subjetividade

como secundária na luta, esquecendo que é na altura dos olhos que as dimensões institucional e ideológica são efetivadas e/ou desestabilizadas, em um processo de retroalimentação micro/macro, sobre o que reflito nas considerações abaixo.

## 5.2.

### **Considerações sobre o fazer acadêmico e o sentir crítico no contexto da academia Cubo-Branco**

A ação na estrutura e nas instituições se dá por pessoas, que precisam ser compreendidas em sua complexidade e ter seus afetos mobilizados para que o pensamento crítico e a ação política não morram na retórica ou nas cartilhas. Por isso, reforço a importância de acoplar à luta social e à atuação crítica institucionalizada na academia, por exemplo, processos reflexivos crítico-afetivos que fomentem o sentir crítico e possibilitem a mobilização de afetos performativamente em novos modos de pesquisar e de performar, como disse em outros textos (Borges, 2020, 2021). Por ora, nesta tese, deixo nítido que a mera inclinação crítica não é suficiente para operar para além do racismo e o que está em disputa nessa academia formada por uma massa branca acrítica é a ampliação de acesso de pessoas negras a posições de poder, agindo nas esferas estrutural e institucional – precisamos, como foi dito, *empretecer o corpo docente*, e todos os outros postos de poder. Precisamos também, compreender a importância de quebrar institucionalmente os pactos da branquitude (Bento, 2022), racializando o debate e os corpos no meio acadêmico, compreendendo como o grupo racial branco, com suas mulheres, inclusive, atualizam o racismo em suas performances raciais e afetivas cotidianamente moldadas pelo dispositivo de poder da branquitude.

Ainda no contexto acadêmico, micropoliticamente, pode ser propício pensar nos termos dos abaixo-comuns da universidade (Harney; Moten, 2013, 2021), o que pressupõe pensar no engajamento com práticas que atravessam um tempo-espaco de convívio entre pessoas que, em movimentos de fuga, não se permitem encapsular pela academia, vista não como lugar de “iluminamento”, ou o lugar da razão, mas como “um refúgio” (Harney; Moten, 2013, p.26). Para o poeta e filósofo Fred Moten (2013, pp.26-27), é preciso “*estar na*” sem “*ser da*” universidade, sabendo que “a universidade não ensina”, pela própria escassez que promove ao colocar pessoas para “ensinar por comida”, fazendo com que a produção de conhecimento desvalorize “aquilo que está para além do ensinamento”, a possibilidade de

abundância do “ensinar o desconhecido”. Nesse contexto, os abaixo-comuns seriam tempo-espacos propícios ao “estudo”, nos moldes que vem defendendo há quase dez anos com o estudioso Stefano Harney, à revelia das demandas de uma academia movida pela lógica institucional moderna-colonial-capitalista (Curiel, 2017), descrita ainda como “academia da miséria” (Harney; Moten, 2013, p.117), pela infelicidade que produz. Segundo Harney (2018), a impossibilidade de felicidade dessa academia voltada para a produção vem da insuficiência de possibilidade de respiro, para que os pensamentos possam fluir, crítico-afetivamente, eu acrescento, de modo a mobilizar os sentidos que o estudo como prática social pressupõe.

O estudo, para Stefano Harney (2018 apud Borges 2021, p.835), seria:

‘uma espécie de encontro de recursos’, de material, de pessoas, de espaço, de tempo, de sentimentos, de sentidos, de relação em rede, que propiciam o “autodesenvolvimento coletivo, uma ideia de que a razão pela qual nos juntamos é tentar compartilhar e desenvolver nosso senso de ideias, e história, e filosofia, etc. etc. etc.

A essa dinâmica, no contexto da academia Cubo-Branco, acrescentam-se práticas especulativas (Harney, 2018b) e práticas antiextrativistas (Moten, 2021), que pressupõem uma relação com o conhecimento que se dá na liberdade de não saber, de errar, de especular sem medo de não cumprir o pressuposto acadêmico de que o conhecimento é passível de aquisição e que é válido quando comprovado. Em contraste, as práticas extrativistas, recorrentes na universidade infeliz, promovem experiências com o conhecimento dentro da chave da propriedade privada, como se fosse possível, sob qualquer ângulo, apontar pertencimento aos saberes.

Trazendo a leitura extrativista como exemplo, Moten (2021) fala do problema de pensarmos no crédito como a forma de nos movermos na academia, mas que há formas de conviver com a leitura desde uma outra estética, que não seja forjada no garimpo de informações cujo valor justifica sua exploração para além do contato especulativo. Isso ele diz ser possível de ser feito quando aceitamos a lógica do débito, de que estar em comunidade é estar em dívida umas pessoas com as outras, e também com a própria universidade, “em uma espécie de relação ‘criminosa’ com ela: ‘roubando’ o que acha que deve, se juntando à ‘colônia de refugiados’, ‘estando dentro, mas não *sendo* dela’ (Harney; Moten, p.26, apud Borges, p.836). A colônia a que ele se refere seria formada por pessoas que se identificam com esse tempo-espaco exatamente por almejam outros mundos possíveis, que já vêm sendo escrito pelo “nós” dos “abaixo-comuns” (Halberstam, 2013, p.6), entendido nos

“corpos negros, indígenas, queer, pobres, gordos, etc.”, abarcando ainda a ideia de coalizão, que pode incluir pessoas brancas, desde que haja:

percepção de que não há necessidade de “ajuda” à ninguém, por parte de quem quer que seja, mas há, sim, uma real necessidade de mudança de paradigma, por meio do reconhecimento de que “está uma merda pra você [branco], da mesma forma que está uma merda para nós [negros]” e que tudo o que precisamos é que “você [branco] reconheça que essa merda está matando você também, mesmo que muito mais suavemente (Harney; Moten, 2013, p.141 apud Borges, 2021).

Essas palavras, mantidas *ipsis litteris* em respeito à carga avaliativa que trazem, nos dão a real medida da participação de pessoas brancas no percurso cujo horizonte é dismantlar os sistemas de opressão, racismo e branquitude inclusive. A importância disso nesta pesquisa é que pensar no fazer acadêmico como interpelado por questões de racismo e branquitude exige pensar modos outros de pesquisar, que aqui sugiro que se deem em oposição ao conhecimento e em favor do estudo. Esse seria um caminho para um trabalho que visa efetiva e afetivamente mudar as coisas, a partir da relação entre pessoas e instituições. Para pessoas brancas que se dizem críticas, é importante entender que, em se tratando do combate ao racismo, o conhecimento em si, *criticamente adquirido*, não é o suficiente.

Prosseguindo, sem precisar ou querer desdenhar da universidade ou da academia, Fred Moten e Stefano Harney (Moten; Harney, 2013) nos trazem a possibilidade de abraçar a inadequação acadêmica como meta, exatamente para que consigamos nos mover no Cubo-Branco (Kilomba, 2019a) à revelia dele, mas em suas entranhas. Assim, em um movimento fugitivo e em coalizão com outros sujeitos, em estudo (Harney; Moten, 2013), seria possível performar, talvez, em conjunto, compartilhando os fardos de que disse acima, de forma a mobilizar sentidos que orientem ações que incidam institucionalmente na estrutura. Nessa linha, aprender sobre as perplexidades do racismo, da branquitude e do privilégio branco (Schucman, 2012), o que é bem vindo, deve ser encarado como um pequeno passo do movimento reflexivo que deve ser vivido crítico-afetivamente no cotidiano, sem a expectativa de que isso, em si, irá *resolver* o racismo, que é um sistema perverso e precisa ser dismantelado junto com a estrutura que o alimenta.

Desse modo, temos a noção de um fazer acadêmico que deve ser pensado em consonância com os atravessamentos todos e com as possibilidades performativas em meio aos jogos de poder e seus dispositivos, não nos permitindo descartar os efeitos daquilo que fazemos em linguagem nas pesquisas e seus contextos. Por isso,

observar como acadêmicas brancas performam raça em narrativas que falam sobre suas trajetórias pessoais para chegar e lidar com a academia, como feito aqui, faz tanto sentido, já que essas performances não se restringem à situacionalidade desta pesquisa, mas conversam diretamente com aspectos relativos a seu grupo racial de pertença e seu trabalho coletivo de manutenção do racismo e do privilégio branco. Especialmente quando pensamos em mulheres que participam ativamente da produção de saber dito crítico, como dito antes, sobre quem incidem os sistemas de poder do racismo-sexismo-classismo, marcados simultaneamente por raça-gênero-classe e, por óbvio, escolaridade. Assim, cabe observar essas performances raciais e afetivas brancas, que dialogam com leituras-escritas de mundo hegemônicas, à revelia de sua ambição de pesquisa, nos movendo para uma maior atenção às práticas cotidianas e ao fazer acadêmico da área em si, ao mesmo tempo em que implementamos medidas estruturais e institucionais que possam, de fato, atacar o problema em sua dimensão sistêmica.

Pensando na Linguística Aplicada, a importância de atentarmos para essas questões é que, ao trabalhar a serviço da performatividade da branquitude, mesmo pesquisas de ambição subversiva atualizam o racismo, por conta do dispositivo da branquitude que opera nas relações que as constitui. Em um cenário em que fica evidente a incontornável necessidade de atenção à questão racial, não só esses estudos críticos precisam ser racializados, mas também as pessoas, os tempo-espacos, e as relações que os produzem. Colonialmente posicionadas em lugares de poder pelo sistema da branquitude, que é racista cisheteropatriarcal neoliberal e de moralidade cristã (Curiel, 2017, Akotirene, 2018, Souza, 2021), muitas vezes, pessoas brancas pesquisadoras da área ainda mantêm a ordem racista em trabalhos que até hoje sustentam, por exemplo, a lógica do negro-tema, em oposição ao negro-vida, conforme denunciado nos anos 50 por Guerreiro Ramos (1954). Essa prática é facilmente observável nos congressos da área, inclusive nas sessões cujas temáticas perpassam a relação entre linguagem, discurso e a interseccionalidade (Collins, 2019) ou a decolonialidade (Curiel, 2017), como dito em outro momento (Borges, 2021b). Percebe-se uma tendência à desracialização atualizadora de racismo também em pesquisas *queer*, cuja premissa é a subversão, mas que ainda tendem a obliterar raça ao tratar de questões de gênero e de sexualidade, como dito também em outro texto (Borges, 2020).

Assim, visando maior coerência com a ambição contra-hegemônica da área, defendo a racialização da pesquisa e da pessoa pesquisadora, não somente no papel, mas em processos de (auto)reflexão (auto)crítico-afetiva, como forma de aguçar sua percepção quanto a como o racismo e a branquitude incidem nos movimentos que fazem pessoas brancas na busca por compreensão de dado fenômeno em linguagem. Como dito nesta tese, pensando especialmente nessas pessoas, performances que prezem pela racialização de si e do mundo em que transitam, com tantos acessos livres e tantas possibilidades atreladas à branquitude, talvez possam permitir brechas para práticas outras, que disputem seus próprios pressupostos e silêncios. Sabendo que todas as pessoas do mundo ocidental(izado) em que vivemos possuem um olhar dado à captura em busca de fixidez, como aponta Kassandra Muniz (2022), é importante compreender como esse olhar para sobre a superfície de alguns corpos, sem racializá-los, mas paira sobre tantos outros, panopticamente (Foucault, 1975), e que isso acontece de forma recorrente nas práticas cotidianas, investigativas, inclusive, independente de sua inclinação, se mais ou menos explicitamente ditas críticas. Por isso, cientes de que operamos em meio ao racismo e à branquitude, lançar mão das lentes da raça é fundamental, se pretendemos um fazer acadêmico condizente com a vocação transgressora do campo.

Trazendo o sentir crítico (Borges, 2017a, 2017b, 2020, 2021) para essa conversa, atentar para a performatividade afetiva dos processos e interações de pesquisa pode ajudar a moldar a reflexividade crítico-afetiva de (multi)letramentos críticos que promovam mudanças de postura nas relações micro, não com base em uma suposta cartilha a ser seguida ou ao que se julga saber, mas por conta da compreensão dos (des)encontros entre intenção e efeito. Desse modo, pensando em termos de letramento racial de ambição antirracista, desenhado de forma não linear, podemos entendê-lo como um trabalho pedagógico autogerido, como uma práxis, em que são vivenciados todos os sentidos de nossa percepção, que nos conectam a todas as dimensões da vida, simultaneamente nas esferas cognitiva, política e afetiva de (des)aprendizado. Isso não significa, de forma alguma, repito, acreditar ingenuamente que pessoas brancas deixarão de exercer o racismo nos jogos de poder interpessoais ou institucionais simplesmente por estarem mais atentas. Focar na performatividade afetiva desse sentir crítico, seria, no fim das contas, tão somente levar em conta a importância de um trabalho que deve ser feito paralelamente à luta por mudanças sociais, visando a ampliação dos repertórios que

balizam as (im)possibilidades agentivas de pessoas brancas que querem se colocar em solidariedade na luta antirracista. Assim, esgarçando aquilo que dão conta de afetivamente mobilizar para efetivamente fazer, em processos de saber que se dão na coesão corpo-mente, pode-se dispensar a ilusão de que o simples fato de concordar eticamente com a luta cria adesão ou, mais distante ainda, antirracismo.

Trago essa discussão na certeza de que o racismo não irá acabar na base do afeto, insisto, mas de que também não é razoável acreditar que mudanças institucionais irão performar na prática à revelia das pessoas em seu cotidiano micropolítico. Em suma, as ações de objetivo macro, mais do que urgentes, precisam ser formuladas e implementadas, sempre e ininterruptamente. Porém, concomitantemente, as performances raciais e afetivas brancas precisam também se moldar em contornos mais reflexivos, no sentido crítico-afetivo, para possibilitar o compartilhamento do fardo da sobrecarga física-emocional-intelectual que hoje carregam sozinhas pessoas negras, na micropolítica cotidiana. Ao alcance de todas as pessoas, esse processo se dá na união de pensamento crítico, ação política e o fomento do dever de sensibilidade que nos permite viver o cotidiano das (rel)ações sabendo que a pungência do racismo e da branquitude não podem ser sinônimo de impossibilidade de ação. E que, em um horizonte de justiça social, agir implica não somente se posicionar de forma crítica, mas reposicionar-se diante dos jogos de poder exercendo responsabilidade para com o estado das coisas.

Fato é que eu mesma, como mulher branca, da classe média crítica, às voltas com a academia, comungo das ambições de trabalho e de articulação em pesquisa que se dão em um horizonte de justiça social, contra-hegemônicas, portanto, e me assombra o paradoxo do *branco do bem*, deboche com o qual me identifico. Os clichês nos rondam, a branquitude nos molda, o racismo nos premia e, desse modo, performances raciais e afetivas traem nossas intenções e produzem efeitos nefastos. Instável e sem garantias, o letramento racial crítico (Ferreira, 2006, 2014, 2015, 2022) é um processo que precisa ser contínuo, que exige encontros com os mundos e consigo, sob ângulos até então desconhecidos, e que agora entendo o porquê, já que trabalhamos ativamente para não (re)conhecer.

Nesse processo, tenho aprendido com a intelectualidade negra e indígena que operar em modos de (des)(re)construção de si, em processos de (re)humanização diante da raça que desumaniza, é o que pessoas negras e indígenas têm feito desde sempre, ao viverem no Cubo-Branco (Kilomba, 2019a) em modo de resistência e



reexistência (Souza, 2011). Por isso, concordo com Benítez (2019, p.273), que talvez o que falte às pessoas brancas seja “uma nova atitude emocional”, uma nova “postura espiritual francamente capaz de acreditar” nas utopias que a orientação crítica supostamente evoca no feminismo, na decolonialidade, etc. E, por isso também, não devamos, pessoas brancas, nos ressentir da obrigação que se impõe à criticidade autoproclamada. Estamos chegando é tarde. Cabe a quem pertence ao grupo racial branco, como eu, tentar resgatar sua humanidade, a começar por matar a sinhá (e o sinhô) que habitam seus corpos-mentes-espíritos, minimamente abandonando modos pré-reflexivos de ser, estar, agir e sentir no/com o mundo e trabalhando ativamente para deixar de existir violentamente (Brum, 2017), além de colocar em prática ações institucionais que sirvam efetivamente ao combate do racismo, desafiando a lógica sinistra do dispositivo da branquitude que sabemos operar incansavelmente na estrutura.

Quando lembro da menina do interior de Minas Gerais, que fez inglês fora do Brasil, que aos dezenove já trabalhava, que desbravou o mundo e a cidade grande, percebo que minha história meritosa de jovem madura é uma narrativa que só se sustenta na desracialização de seus cronótopos. Desde a família estruturada como em um comercial da margarina, até meu primeiro emprego, passando pelo curso extensivo de sinhá que fiz; todas as oportunidades, todos os acessos, todo o apoio que tive para chegar no *até aqui* desta tese, tudo remete à herança da escravidão (Bento, 2022), tudo torna evidente o pacto da branquitude (Bento, 2022). E mesmo que hoje eu perceba com mais nitidez os pontos onde grita o privilégio branco (Schucman, 2012), (re)visitar a brancura e a branquitude de meus tempo-espacos de vivência exige uma (pre)disposição reflexiva crítico-afetiva continua, para além dos encontros desta pesquisa, que serviu tão fortemente a esse propósito.

Em outras palavras, não acabamos aqui. Seguimos.

*Vamo que vamo.*

## 6. Referências

- AHMED, S. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh University Press, 2004.
- AHMED, S. **The Promise Happiness**. Duke University Press, 2010.
- AHMED, S. Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed, FZG, 20/2, 2014, pp. 97-108.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- ANTÔNIO, C.; Rota de conversa: uma pesquisa bibliográfica sobre o tema. São Paulo, 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- ANTONOVSKY, A. The Social Meaning of Discrimination. **Phylon**, Vol. 21, No. 1, 1st Qtr., pp. 81-95, 1960.
- AUSTIN, J. **How to Do Things with Words**. Oxford University Press, 1962.
- BAIRROS, L. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, 3 (2), 1995. pp. 458-463.
- BASTOS, L.; BIAR, L. Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social. DELTA [online]. vol .31, n.spe, pp.97-126, 2015.
- BASTOS; L. SANTOS, W. A Entrevista na Pesquisa Qualitativa. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2013.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poetics And Performances As Critical Perspectives On Language And Social Life. **Annual Review of Anthropology**. v.19, pp 59-88, 1990.
- BEDNAREK, M. **Emotion Talk Across Corpora**. New York: Palgrave/ Macmillan, 2008.
- BENÍTEZ, M. E. Comunicação pessoal. **Palestra. Silêncio**. no PUC-Rio Rio de Janeiro. 2016.
- BENÍTEZ, M. E. Comunicação pessoal. **Aula da disciplina: A questão racial para pensadorxs negrxs**, no Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2018.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S.(Org). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BENTO, M. A. S.; **Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e Poder nas Organizações Empresariais e no Poder Público**. São Paulo, 2002. 161p. Tese de Doutorado. Instituto de psicologia da Universidade de São Paulo (USP).
- BENTO; M. A. S.; **Nota Sobre a Expressão da Branquitude nas instituições**. In: BENTO; M. A. S.; SILVEIRA, M. J.; NOGUEIRA, S. G. (Orgs.). **Identidade, Branquitude e Negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos d eexperiência e de pesquisa**. São Paulo: Casapsi Livraria e Editora, 2014. pp.13-34.
- BENTO; M. A. S.; **Pacto da Branquitude**. São Paulo: Cia das Letras, 2022a.
- BENTO, M. A. S. **Roda Viva | Cida Bento | 02/05/2022**. Roda Viva. 1 vídeo. (1h34min). 2022b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pA7bZnpRWnY>  
Acesso em: 25 ago. 2022.
- BENTO; M. A. S.; SILVEIRA, M. J.; NOGUEIRA, S. G. (Orgs.). **Identidade, Branquitude e Negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos d eexperiência e de pesquisa**. São Paulo: Casapsi Livraria e Editora, 2014..

- BERTH, J. A **Síndrome de sinhá/sinhô: fragilidade branca elevada à (pre)potência**. Carta Capital, 2019. Disponível em: <https://4ooe.short.gy/SindromeSinhá-JoiceBerth2019> Acesso em: 25 ago. 2022.
- BLOMMAERT, J. **Discourse: key topics in sociolinguistics**. Cambridge University Press, 2005.
- BORBA, R. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 43, jul./dez., 2014. pp. 4441-474,
- BORGES, T. R. S. **Por um sentir crítico: um olhar feminista interseccional sobre a socioconstrução de identidades sociais de gênero, raça/etnia e classe de professoras de línguas**. Rio de Janeiro, 2017a. 232p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
- BORGES, T. R. S. Pelo amadurecimento de um 'sentir crítico': entendendo a socioconstrução de identidade de uma professora negra e seus atravessamentos interseccionais. **Veredas**, 21(2), pp.8-23, 2017b.
- BORGES, T. R. S. Modos Queer de pesquisar e a questão racial: conjugando epistemologias feministas, interseccionalidade e decolonialidade. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 21(2), pp.435-451, 2020.
- BORGES, T. R. S. Contribuições de Goffman para os estudos de gênero: reflexões acerca de aproximações e afastamentos com o pensamento de Judith Butler. **Veredas**, 25(1), pp.123-139, 2021a.
- BORGES, T. R. S. Branquitude e epistemologia antirracista: por uma linguística aplicada efetivamente crítica. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, SP, v. 60, n. 3, p. 826-840, 2021b. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8661851>. Acesso em: 25 ago. 2022.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, 26, 1996 (2006). pp. 239-276.
- BROWN, W. **Undoing the demos**. MIT Press, 2015.
- BRUM, E. De uma branca para outra: o turbante e o conceito de existir violentamente. El País. 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/20/opinion/1487597060\\_574691.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/20/opinion/1487597060_574691.html) Acesso em: 25 ago. 2022.
- BUCHOLTZ, M. The Politics of Transcription. *Journal of Pragmatics*, 32, 2002. pp. 1439-1465.
- BUTLER, J. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre Journal**, Vol. 40, No. 4, Dec., 1988, pp. 519-531.
- BUTLER, J. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, J. **Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'**. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. **Excitable Speech: A politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.
- BUTLER, J. **Undoing Gender**. New York/London: Routledge, 2004.
- BUTLER, J. **When gesture becomes event. Theater Performance Philosophy**. 2014 – International Conference: Crossings and Transfers in Contemporary Anglo-American Thought. Available at: TPP2014 : Judith BUTLER, <https://goo.gl/UUjwK0> Access: 20.01.2020.
- BUTLER, J. Bodies That Still Matter: Annual Guest Lecture by Judith Butler. 2015. UNU Institute on Globalization, Culture and Mobility (UNU-GCM) Disponível em:

- <https://gcm.unu.edu/events/archive/conferences/annual-guest-lecture-by-judith-butler.html#overview> Acesso em: 17.06.2022
- BUTLER, J. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Sesc São Paulo. 2018. 1 vídeo. (1h35min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TyIAeedhKgc> Acesso em: 25 ago. 2022.
- BUTLER, J. **Judith Butler: looking back on 'Gender Trouble'**. Otworthy Uniwersytet. 2021a. 1 vídeo (4min33s) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tUSb5vEcdFQ> Acesso em: 25 ago. 2022.
- BUTLER, J. **Judith Butler on women as a political subject**. Otworthy Uniwersytet. 2021b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WTtp4P1euDY> Acesso em: 25 ago. 2022.
- BUTLER, J. **O que é marxismo queer?** TV Boitempo. 2021c. 1 vídeo (7min42s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=paDyCagIvUQ> Acesso em: 25 ago. 2022.
- BUTLER, J. **Judith Butler: 'We need to rethink the category of woman'**. The Guardian. 2021d. Disponível em: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender> Acesso em: 25 ago. 2022.
- BUTLER, J. **Bodies That Still Matter: Annual Guest Lecture by Judith Butler**. 2021e. Disponível em: <https://gcm.unu.edu/events/archive/conferences/annual-guest-lecture-by-judith-butler.html#overview> Acesso em: 25 ago. 2022.
- CARDOSO, L; **Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e Poder nas Organizações Empresariais e no Poder Público**. São Paulo, 2014. 290p. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade do Estado de São Paulo (UNESP).
- CARDOSO, L. A Branquitude Crítica Revisitada e as Críticas. In: MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017a. pp.33-52.
- CARDOSO, L. O Branco não branco e o branco-branco. In: MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017b. pp.175-196.
- CARDOSO, L. **O Branco Ante a Rebelião do Desejo: Um Estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional. A Branquitude Acadêmica: Volume 2**. Curitiba: Appris, 2020.
- CARNEIRO, A. S. Fora do Lugar, por Sueli Carneiro. **Geledés**, 2001. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/fora-do-lugar/> > Acesso em: 25 ago. 2022.
- CARNEIRO, A. S. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2003a. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. pp.313-322.
- CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. 2003b. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. pp.271-292.
- <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 25 ago. 2022.
- CARNEIRO, A. S. Negros de pele clara por Sueli Carneiro. **Geledés**, 2004. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/> > Acesso em: 25 ago. 2022.
- CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

- CARNEIRO, A. S. Sueli Carneiro: Restaurante Nonno Paolo, caso emblemático de racismo. **VIOMUNDO**, 2012. Disponível em: <  
<https://4ooe.short.gy/Carneiro2011-RestNonnoCasoRacismo> > Acesso em: 25 ago. 2022.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2019.
- CARNEIRO, S. **Feminismos negros, com Sueli Carneiro, Bianca Santana e Djamila Ribeiro**. Companhia das Letras. 1 vídeo. (1h36min). 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2mmuyRXHHg0> Acesso: 25 ago.2022.
- CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CHADDERTON, C. **Judith Butler, Race and Education**. Bath: Palgrave, 2018.
- COLLINS, P. H. Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist. **Social Problems**, Vol. 33, No. 6, Special Theory Issue. Oct. - Dec., 1986, pp. S14-S32.
- COLLINS, P. H. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York: Routledge, 1990.
- COLLINS, P. H., **Intersecting Oppressions**. 2006.  
[https://uk.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/13299\\_Chapter\\_16\\_Web\\_Byte\\_Patricia\\_Hill\\_Collins.pdf](https://uk.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/13299_Chapter_16_Web_Byte_Patricia_Hill_Collins.pdf)
- COLLINS, P. H. **On Intellectual Activism**. Philadelphia: Temple University Press, 2013.
- COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Revista Parágrafo**. 2017a. pp.6-17.
- COLLINS, P. H. The Difference That Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy. **Investig. Fem (Rev.)** 8(1) 2017b. pp.19-39.
- COLLINS, P. H. On violence, intersectionality and transversal politics. **Ethnic and Racial Studies**. Vol.. 40, No.. 9, 2017c. pp.1460-1473.
- COLLINS, P. H. **Intersectionality as Critical Social Theory**. Durham and London: Duke University Press, 2019.
- COLLINS, P.; BILGE, S. **Intersectionality**. Cambridge: Polity Press, 2016.
- CONCEIÇÃO, W. L. **Branquitude: dilema racial brasileiro**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020
- COOPER, B. **Eloquent rage: a black feminist discovers her superpower**. New York: Picador, 2019.
- COSTA, E. S. Um olhar sobre mecanismos ideológicos racistas a partir de construtos da psicanálise dos processos grupais. In: BENTO; M. A. S.; SILVEIRA, M. J.; NOGUEIRA, S. G. (Orgs.). **Identidade, Branquitude e Negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa**. São Paulo: Casapsi Livraria e Editora, 2014. pp.127-140.
- CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **The University of Chicago Legal Forum**, 140, Chicago, 1989. 139-167.
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, Vol. 43, no. 6, 1991. pp.1241-1299.
- CURIEL O. **Feminismo Decolonial. Prácticas Políticas Transformadoras**. CICODE UGR. 1 vídeo. (1h09min). 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLIIncs0> Acesso em: 25 ago. 2022.
- CURIEL O. **Conferencia sobre Feminismo decolonial por Ochy Curiel**

- Alianza Solidariedad. 1 vídeo. (1h18min). 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PgTecEnnPAo> Acesso em: 25 ago. 2022.
- DAMASCENO, M. G.; ZANELLO, V. M. L. Saúde Mental e Racismo Contra Negros: Produção Bibliográfica Brasileira dos Últimos Quinze Anos. **Psicologia: Ciência e Profissão** Jul/Set. v. 38 n°3, 450-464, 2018.
- DAVIS, A. Y. **Women, race and class**. New York: Vintage books, 1983.
- DERRIDA, Jacques. **Limited Inc**. Campinas: Papirus: 1972.
- DiANGELO, R. Não basta não ser racista: é preciso ser antirracista. São Paulo: Faro Editorial, 2020.
- DU BOIS, W. The Souls of the Black Folk. New York: Signet Classics.1903 (2012)
- DU BOIS, W. **Darkwater: voices from within the veil**. New York: Harcourt, Brace and Howe, 1920.
- FABRICIO, B. F.. Linguística Aplicada como espaço de “desaprendizagem”: redescrições em curso. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma linguística Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. pp.45-63.
- FABRICIO, B. Linguística aplicada e visão de linguagem: por uma INdisciplinaridade radical. RBLA, Belo Horizonte, v. 17, n. 4, p. 599-617, 2017.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. UFBA, [1952] 2008.
- FANON, F. **Condenados da Terra**. Juiz de Fora, Editora da UFJF, [1961] 2015.
- FERREIRA, A. J. **Formação de Professores: raça/etnia: reflexões e sugestões de materiais de ensino em português e inglês**. Cascavel: Gráfica Assoeste e Editora, 2006.
- FERREIRA, A. J. Teoria Racial Crítica e Letramento Racial Crítico: Narrativas e Contranarrativas de Identidade Racial De Professores De Línguas. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 236-263, jun. 2014.
- FERREIRA, A. J. . **Letramento racial crítico através de narrativas autobiográficas: com atividades reflexivas**. Ponta Grossa: Editora Estúdio Texto, 2015.
- FERREIRA, A. J. Letramento Racial Crítico. In: LANDULFO, C.; MATOS, D. Suleando Conceitos: decolonialidades e epistemologias outras. Campinas: Pontes Editores, 2022. pp.207-214.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Editora Vozes, [1975] 1997.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Paz e Terra, [1976] 2014.
- FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, [1978] 1979.
- FRAGA, M. **Racismo Algorítmico: os impactos no Marketing de Influência**. 2021. Disponível em: <https://www.tramaweb.com.br/racismo-algoritmico-mkt-influencia/> Acesso em: 25 ago. 2022.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Tolerância**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Solidariedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- GEORGAKOPOULOU, A. **Small Stories Research: methods, analysis, outreach**. In: DE FINA, A.; GEORGAKOPOULOU, A. **The Handbook of Narrative Analysis**. John Wiley & Sons, Inc. Published, 2015. pp.
- GOES, E. F; MENEZES, G. M. S.; ALMEIDA, M. C. et al. Vulnerabilidade racial e barreiras individuais de mulheres em busca do primeiro atendimento pós-aborto. **Cadernos de Saúde Pública**. V. 36 Sup.1, pp.1-13. 2020
- GOFFMAN, E. **Interactual ritual: essays on face-to-face behavior**. New York: Anchor book, 1967.

- GONZALEZ, L. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira. In: GONZALEZ, L. **Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos de África, 1981. pp.34-53.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- HALBERSTAM, J. The Wild Beyond: With and for the Undercommons. In:
- HALL, S. **Raça o significado flutuante**. conferência proferida por Stuart Hall em 1995 em Goldsmiths College — University of London. Tradução: Schwarcz, L., Santos, K. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raça-o-significante-flutuante%EF%80%AA/> Acesso em: 25 ago. 2022.
- HARAWAY, D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, Vol. 14, No. 3. Autumn, 1988. pp. 575-599.
- HARDING, S. Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”? In: ALCOFF, L.; POTTER. **Feminist Epistemologies**. New York / London: Routledge, 1993. pp.
- HARNEY, S; MOTEN, F. **The Undercommons: Fugitive planning and Black Study**. Wivenhoe /New York /Port Watson: Minor Compositions, 2013.
- HARNEY, S. **Stefano Harney on Study**. Stefano Harney. 1 vídeo. (5min27s). 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uJzMi68Cfw0&t=120s> Acesso em: 25 ago. 2022.
- HARNEY, S. **Stefano Harney part 1 on Speculative Practice**. Stefano Harney. 1 vídeo. (4min56s). 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qOQrvp6Pz-0&t=3s> Acesso em: 25 ago. 2022.
- HARNEY, S. **Stefano Harney part 2 on Speculative Practice**. Stefano Harney. 1 vídeo. (3min55s). 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fNkR2Eqkl7Y> Acesso em: 25 ago. 2022.
- HASENBALG, C. Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- HASENBALG, C. Raça, Classe e Mobilidade. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Zahar, [1982] 2022. pp.85-122.
- hooks, b. Choosing The Margin as a Space of Radical Openness. **The Journal of Cinema and Media**, No. 36, pp. 15-23, 1989.
- hooks, b. Homeplace [a site for resistance]. **Yearning: Race, Gender and Cultural Politics**. Boston: South End Press, 1990. pp. 45-53
- hooks, b. Marginality as a site for resistance. **Cultural Studies**. Routledge, 1992.
- hooks, b. **Teaching community**. NY/London: Routledge, 2003.
- KARLSSON, S. A ‘Síndrome da Sinhá’ e o impacto na saúde mental de mulheres negras. Site Mundo Negro, 2022. Disponível em: <https://4ooe.short.gy/SíndromeSinhá-SheniaKarlsson2022> Acesso em: 25 ago. 2022.
- KILOMBA, G. **O racismo é uma problemática branca, diz Grada Kilomba**. Carta Capital, 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematika-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba/> Acesso em 25 ago. 2022.
- KILOMBA, G. **Exposição Desobediências Poéticas**, SP-Arte Rotas Brasileiras, São Paulo, 2019a. Disponível em: <https://www.sp-arte.com/en/editorial/poetic-disobediencies-and-the-urgency-of-decolonization-of-thought/> Acesso em 25 ago. 2022.
- KILOMBA, G. Memórias da Plantação. São Paulo: Cobogó, 2019b.

- KRENAK, A. **Ailton Krenak**. Os mil nomes de gaia. 1 vídeo. (25min34s). 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k7C4G1jVBM&t=3s> Acesso em: 25 ago. 2022.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: editora Schwarcz, 2010.
- LABOV, W. The transformation of the experience in narrative syntax. In: LABOV, W. (Ed.) **Language in the inner city: Studies in the black English vernacular**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. pp.354-396.
- LABOV, W.; WALETZKY, J. Narrative analysis: oral versions of personal experience. In: HELM, J. **Essays on the verbal and visual arts**. Seattle: University of Washington Press, 1967.
- LEITE, I. B. Prefácio. Branquitude: a mais nítida face do racismo no Brasil e no mundo. In: CONCEIÇÃO, W. L. **Branquitude: dilema racial brasileiro**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020. pp.13-16.
- LINDE, C. Evaluation as Linguistic Structure and Social Practice. In: GUNNARSSON, B., LINELL, P.; NORDBERG, B. **The construction of Professional Discourse**. NY/Oxford: Oxford University Press, 1997. pp.151-172.
- LÔBO, J. **Com quantas sinhas se fez um Brasil?** Site Mundo Negro, 2021. Disponível em: <https://4ooe.short.gy/SindromeSinha-JadeLôbo2021> Acesso em: 25 ago. 2022.
- LORDE, A. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. New York: The Crossing Press, 1984.
- LUCINDA, E. **Elisa Lucinda – Diálogos Ausentes**. Itaú Cultural. 1 vídeo. (9min20). 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w5UBFd0wZ94&t=235s> Acesso em: 25 ago. 2022.
- LUCINDA, E. **Roda Viva | A questão racial | 11/12/2017** Roda Viva. 1 vídeo. (1h20min). 2017b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=df5ujgc8be0> Acesso em: 25 ago. 2022.
- LUTZ, C. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory**. The University of Chicago, 1988.
- LUTZ, C. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse”. In: LUTZ, C.; ABU-GHOD, L. (orgs.) **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 69-91.
- LUTZ, C.; ABU-GHOD, L. (orgs.) **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LUTZ, C.; WHITE, G. M. (1986). Anthropology of Emotions. **Annual Review of Anthropology**, v.15, 1986. pp. 405-436.
- MAIA, S. A Branquitude das classes médias: discurso moral e segregação social. In: MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017a. pp.107-124.
- MBEMBE, A. **A crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018b.
- MELO, G. C. V.; ROCHA, L. L. Linguagem como performance: discursos que também ferem. In: RODRIGUES, M.G; MELO, G.C.V; RODELLA, V.L.A; CÂMARA, N.S; MANZANO, L.C.G. (Org.). **Discurso: sentidos e ação**. Franca: Unifran, 2015. pp.101- 120.



- MELO, G. C. V.; FERREIRA, J. As ordens de indexicalidade de gênero, de raça e de nacionalidade em dois objetos de consumo em tempos de Copa do Mundo 2014. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**. V. 17 (3), pp1-22. 2017
- MELO, G. C. V. Slave Trade Ads in the 19th Century: Textual Trajectory, Entextualization and Indexical Orders Mobilized on Contemporary Ads. **Rev. Bras. Linguíst. Apl.**, Ahead of Print, 2019.
- MELO, G. C. V.; Performatividade De Raça Interseccionada Por Gênero E Sexualidade Em Uma Roda De Conversa Entre Mulheres Negras. Versão em Português (sem página). 2021.
- MELO, L.; RESENDE, U. P. Concursos Públicos Federais Para Docentes E Ações Afirmativas Para Candidatos Negros. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 50, n. 175, pp. 8-28, jan./mar. 2020.
- MEMMI A. Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1957] 2007.F
- MENEZES DE SOUZA, L. M. T. Para uma redefinição de letramento crítico: conflito e produção de significação. In: Maciel, R. F.; Araújo, V. A. (Org.) **Formação de professores de Línguas: ampliando perspectivas**. Jundiaí: Paco Ed, 2011. pp.128-140
- MIGNOLO, W. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton University Press, 2000.
- MILLER, I. K. Researching teacher-consultancy via Exploratory Practice. *Language Teaching Research* 7, 2, 2003. pp. 201–219.
- MILLER, I. K. Formação de Professores de línguas: da eficiência à reflexão crítica e ética. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.) **Linguística Aplicada na Modernidade recente**. São Paulo: Parábola Editorial, 2013. pp.227-248.
- MISHLER, E. G. **Research Interviewing: context and narrative**. Harvard University Press, 1986.
- MIRANDA, S. F. Discutindo o racismo acadêmico sob a égide da Psicologia Social. invisível: pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia. In: BENTO; M. A. S.; SILVEIRA, M. J.; NOGUEIRA, S. G. (Orgs.). **Identidade, Branquitude e Negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa**. São Paulo: Casapsi Livraria e Editora, 2014. pp.231-244.
- MIRANDA, J. H. de A. A branquitude invisível: pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia. In: MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017. pp.107-124.
- MOITA LOPES, L. P. (Org). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.
- MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Linguística Aplicada na Modernidade recente**. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.
- MOREIRA, C. Branquitude É Branquidade? Uma Revisão Teórica Da Aplicação Dos Termos No Cenário Brasileiro. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 73-87, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/151>>. Acesso em: 25 ago. 2022.
- MOTEN, F. In **The Break: The Aesthetics Of The Black Radical Tradition**. University of Minnesota Press, 2003.
- MOTEN, F. The case of blackness. **Criticism**, 50(2), Spring 2008, pp. 177-218.

- MOTEN, F. **A conversation with Fred Moten**. Woodbine NYC. 1 vídeo. (1h47). 2018. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=I6b5N\\_u7Ebs](https://www.youtube.com/watch?v=I6b5N_u7Ebs) Acesso em: 25 ago. 2022.
- MOTEN, F. **Fred Moten: Note on a Blue Note in The Gospel of Barbecue**. Harvard Divinity School. 1 vídeo. (1h). 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tNX7WMQCmks> Acesso em: 25 ago. 2022.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Belo Horizonte / São Paulo: Grupo Autêntica, [1999] 2019.
- MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos Avançados**, 18 (50). Pp.51-56, 2004.
- MUNANGA, K. Nosso racismo é um crime perfeito – Entrevista com Kabengele Munanga. **Site da Fundação Perseu Abramo**, 2010. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/2010/09/08/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito-entrevista-com-kabengele-munanga/> Acesso: 25 ago. 2022.
- MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017.
- MUNIZ, K. ; **Linguagem E Identificação: Uma Contribuição Para O Debate Sobre Ações Afirmativas Para Negros No Brasil**. São Paulo, 2009. 204p. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- MUNIZ, K. **Performatividade, Psicanálise E Negritudes: Das Possibilidades Em Torno Das Questões Identitárias**. Com Verso: Psicanálise e Negritudes. 1 vídeo. (1h53min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j6klx-8M69A&t=1244s> Acesso: 25 ago. 2022.
- NASCIMENTO, A. **O Genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, A., **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, [1980] 2019.
- NASCIMENTO, M. B., Nossa Democracia Racial. In: RATTIS, A.(orgs). **Uma História Feita por Mãos Negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. Pp.62-70.
- NASCIMENTO, T., **a branquitude é um lugar de fala sobre o racismo**. Medium. 2019. Disponível em: <https://tatiananascimento.medium.com/a-branquitude-%C3%A9-um-lugar-de-fala-db7eae996f82> Acesso em: 25 ago. 2022.
- NASCIMENTO, T., **leve sua culpa branca pra terapia**. O Menelick 2 ato. 2020a. Disponível em: <http://www.omenelick2ato.com/artes-literarias/leve-sua-culpa-branca-pra-terapia> Acesso em: 25 ago. 2022.
- NASCIMENTO, T., **Leve Sua Culpa Branca Pra Terapia**. In: Pandemia. ABEBE caixas pretas. N-1 Edições, 2020b.
- NÓBREGA, A. N. **Narrativas e avaliação no processo de construção do conhecimento pedagógico: abordagem sociocultural e sociosemiótica**. Rio de Janeiro, 2009. 244p. Tese de Doutorado. Departamento de Letras, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
- PENNYCOOK, A. **Critical Applied Linguistics: a critical introduction**. London: Lawrence Erlbaum, 2001.
- PENNYCOOK, A. Critical Moments in a TESOL Praxicum. In: NORTON, B.; TOOHEY, K. (Eds). **Critical Pedagogies and Language Learning**. Cambridge University Press, 2004. pp.327-346
- PENNYCOOK, A.. Uma Linguística Aplicada Transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar..** São Paulo: Parábola Editorial, 2006. pp.67-84.

- PENNYCOOK, A. Critical applied linguistics and language education. In: S. May and N. H. Hornberger (Eds). **Encyclopedia of Language and Education**, 2nd Ed, v.1. Springer Science & Business Media LLC, 2008. pp. 169–181.
- PENNYCOOK, A. **Critical Applied Linguistics: a critical (re)introduction**. New York: Routledge, 2021.
- PEREIRA, A. A.; LIMA, T. C. S. Performance e Estética nas Lutas do Movimento Negro Brasileiro para Reeducação da Sociedade. **Movimentos Sociais em Cena. Rev. Bras. Estud. Presença**. 9 (4), pp.1-30, 2019.
- PINTO, E. A. Sexualidade, gênero e cor em outros tempos. In: MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. **Racismos: olhares plurais**. Salvador: Edufba, 2010.
- PINTO, J. P. **O Percurso da performatividade**. Revista Cult, 2013. Acesso em 22.01.2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-percurso-da-performatividade-183-nov2013/>
- RAMOS, A. G. O problema do Negro na Sociologia Brasileira. **Transcrito de Cadernos de Nosso Tempo**, 2 (2): 189-220, jan./jun. [1954] 1981.
- RAMOS, A. G., A Patologia Social do Branco. In: **Introdução à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1982] 1995, pp.215-249.
- RAMOS, A. G. A Redução Sociológica. **DEDALUS - Acervo FFLCH-FIL/USP**, 1996.
- RIESSMAN, C. K. Entering the Hall of Mirrors: Reflexivity and Narrative Research. In: DE FINA, A.; GEORGAKOPOULOU, A. **The Handbook of Narrative Analysis**. John Wiley & Sons, Inc. Published, 2015. pp. 219-238.
- ROSALDO, M. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R.; LEVINE, R.; ROBERT, A. (eds.) **Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. pp. 137-57.
- ROVAL, R. (org.) **Golpe 16**. São Paulo: Edições Forum, 2016.
- SANTANA, B.; CARNEIRO, S. **Continuo Preta: a vida de Sueli Carneiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- SANTOS, B. de S. Introdução. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Amendina, 2009. pp. 9-19.
- SANTOS, B. de S. Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SERRANO, P. E. A. P. **Autoritarismo e golpes na América Latina: Breve Ensaio Sobre Jurisdição e Exceção**. São Paulo: Alameda, 2016.
- SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. São Paul. 2012. 160p. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP).
- SCHUCMAN, L. V. Branquitude E Poder: Revisitando O “Medo Branco” No Século XXI. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 134-147, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/155>>. Acesso em: 25 ago. 2022.
- SCHUCMAN, L. V.; CARDOSO, L. Apresentação Dossiê Branquitude. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 05-07, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/146>>. Acesso em: 25 ago. 2022.

- SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana.** São Paulo: Veneta, 2020a.
- SHUCMAN, L.V.; SOUZA, K. **Ep 1 – Lia Vainer Shucman – Título: O que é Branquitude?** 2020b. In: Entrevista. Canal Futura. <https://www.futura.org.br/nova-temporada-do-entrevista-debate-o-conceito-de-branquitude-e-o-papel-da-populacao-branca-na-manutencao-do-racismo-no-brasil/>
- SILVA, P. E. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. . In: MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil.** Curitiba: Appris, 2017a. pp.19-32.
- MELO, G.; SILVA MELGAÇO, P. J.; MARQUES, A. A. S.. Discursos sobre raça: quando as teorias queer nos ajudam a interrogar a norma. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 24, p. 410-434, 2020.
- SILVERSTEIN, M. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. **Language & Communication**, 23, 2003. pp. 193–229.
- SILVERSTEIN, M. **Pragmatic Indexing** M Silverstein, The University of Chicago: Elsevier Ltd, 2006.
- SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop.** São Paulo: Parábola, 2011.
- SOUZA, J. **A ralé brasileira: quem é e como vive.** Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- SOUZA, J. **A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite.** Rio de Janeiro: Leya, 2015.
- SOUZA, J. **A radiografia do golpe.** Rio de Janeiro: Leya, 2016.
- SOUZA, J. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SOUZA, J. **A subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro.** Rio de Janeiro: Leya, 2018.
- SOUZA, J. **Como o racismo criou o Brasil.** Rio de Janeiro: Leya, 2021.
- SOVIK, L. Por que tenho razão: branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade acadêmica. **Contemporanea**, Vol. 3, no 2, Julho/ Dezembro, 2005. pp.159 -180.
- SOVIK, L. **Aqui ninguém é branco.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- THOMPSON, G.; ALBA-JUEZ, L. **Evaluation in Context.** Philadelphia: John Benjamin, 2014.
- VENTURINI, A. C. A Presença Das Mulheres Nas Universidades Brasileiras: Um Panorama De Desigualdade. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017.
- WILLIAMS, A. **Black Memes Matter: #LivingWhileBlack With Becky and Karen.** Social Media + Society. V. 1 (14). out/dez., pp.1-14, 2020.
- ZELEZNY, J. A. **Judith Butler: Performativity and Dramaturgy**, 2010 [2014]. Disponível em: <https://goo.gl/NRjyUx> Acesso em: 25 ago. 2022.

## 7. ANEXOS

### 1. Convenções de Transcrição – adaptado de Bastos; Biar (2015)

...	pausa não medida
.	entonação descendente ou final de elocução
?	entonação ascendente
,	entonação de continuidade
palav-	parada súbita
-	elocuções contíguas, enunciadas sem pausa entre elas
grifo	ênfase
<i>itálico</i>	palavra em outro idioma (inglês)
>palavra<	fala mais rápida
<palavra>	fala mais lenta
: ou ::	alongamentos
( )	comentário, descrição de atividade não verbal
"palavra"	fala relatada, reconstrução de um diálogo
↑	subida de entonação
↓	descida de entonação

## 2. TCLE

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(Assinatura em duas vias, a primeira para a participante, a segunda para a pesquisadora)



**TÍTULO:** Branquitude, afeto e o fazer acadêmico: refletindo sobre performances afetivas e raciais brancas e o sentir crítico no contexto da Linguística Aplicada **Pesquisadora responsável:** Thais Regina Santos Borges **Orientadora:** Adriana Nogueira Accioly Nóbrega (PUC-Rio) **Co-orientadora:** Glenda Cristina Valim de Melo (UNIRIO)

**OBJETIVO DO ESTUDO:** O objetivo principal deste estudo é refletir sobre a questão racial na Linguística Aplicada, analisando performances afetivas e raciais em narrativas de acadêmicas do campo, sob uma perspectiva feminista, interseccional e decolonial.

**ALTERNATIVA À PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO:** Você tem o direito de não participar deste estudo. Se você não quiser participar do estudo, isso não irá interferir na sua vida profissional.

**PROCEDIMENTO DO ESTUDO:** Se você decidir participar, teremos duas conversas sobre o tema da pesquisa descrito no objetivo do estudo (acima), uma em grupo (Roda de Conversa) e outra individual. Essas conversas serão informais, em local a ser combinado, e seu tempo de duração varia. Tudo será negociado com você, que poderá interromper ou cancelar o encontro / a conversa a qualquer momento, sem ônus de qualquer natureza.

**GRAVAÇÃO EM ÁUDIO E VÍDEO:** As interações serão gravadas em áudio e vídeo na plataforma Zoom® e as gravações serão ouvidas por mim e pelas pesquisadoras orientadora e co-orientadora. Elas serão marcadas com um número de identificação durante a gravação e seu nome **não** será utilizado, respeitando a garantia de sigilo, privacidade e confidencialidade de todos os dados gerados. As gravações serão utilizadas somente para geração de dados acadêmicos. Se você não quiser ser gravada em áudio ou vídeo, sua participação será dispensada, também sem ônus para você de qualquer natureza. Será utilizada a plataforma Zoom® para gravação de áudio e vídeo.

**RISCOS:** Você pode achar que determinadas perguntas incomodam porque as informações que geramos são sobre experiências pessoais. Assim, você pode escolher não respondê-las.

**BENEFÍCIOS:** Ao compartilhar suas histórias em performances narrativas você tem a chance de organizar suas experiências, dando coerência às suas histórias de vida. Ao abordar questões raciais relativas à branquitude, criamos entendimentos via performances afetivas de micropolítica ativa que ajudam no combate ao racismo.

**CONFIDENCIALIDADE:** Seu nome não aparecerá nas transcrições das gravações, nem em nenhuma outra instância, como publicações partindo das entrevistas. O mesmo vale para referências pessoais ou profissionais. Este TCLE e demais documentos ficarão sob responsabilidade e cuidados de Thais Regina Santos Borges.

**DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES:** Esta pesquisa possui vínculo com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio através do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, sendo a aluna Thais Regina Santos Borges a pesquisadora principal, sob a orientação da Profa. Dra. Adriana Nogueira Accioly Nóbrega e co-orientação da Profa. Dra. Glenda Cristina Valim de Melo. As pesquisadoras estão disponíveis para responder a qualquer dúvida sobre a pesquisa em qualquer fase deste estudo. Caso seja necessário, contate a pesquisadora responsável no telefone (21) 9-8834-8966 ou no e-mail thaisrbsborges@gmail.com, ou a pesquisadora orientadora no telefone (21) 3527-1447 ou no e-mail adriananobrega@puc-rio.br, ou o Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio, o CEPq/PUC-Rio, à Rua Marquês de São Vicente 225, Edifício Kennedy, 2o. andar- Gávea- 22453-900 Rio de Janeiro, RJ. Tel. (21) 3527-1618, que responde às questões éticas relativas ao projeto. A Câmara é a instância da Universidade que tem a atribuição de realizar a análise ética dos projetos de pesquisa de seus professores, pesquisadores e discentes, quando solicitada. Uma via deste consentimento ficará guardada com você. O material gerado na pesquisa fica guardado pelo prazo de cinco anos e é de minha inteira responsabilidade. Resultados da pesquisa estarão no repositório da PUC-Rio, à Rua Marquês de São Vicente 225, ou virtualmente no website: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/>

**CONSENTIMENTO:** Acredito ter sido suficientemente esclarecida a respeito das informações sobre o estudo. Discuti com a pesquisadora Thais Regina Santos Borges e decidi participar nesse estudo. Ficaram claros para mim os objetivos do estudo, o procedimento a ser realizado, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Entendi que minha participação é isenta de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidades ou prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido. Concordo ainda com a utilização dos dados gerados na divulgação dos resultados da pesquisa em eventos científicos, periódicos da área, livros e eventos acadêmicos.

Rio de Janeiro, 30 de abril de 2022

Assinatura da participante

Assinatura da pesquisadora