



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

VAGNER DE MEIRA NASCIMENTO

**A MAQUINARIA RACISTA DA BRANQUITUDADE ARCO-ÍRIS:
UM EXAME DAS RELAÇÕES DISCURSIVAS ENTRE
HOMENS GAYS CISGÊNEROS BRANCOS**

VAGNER DE MEIRA NASCIMENTO

**A MAQUINARIA RACISTA DA BRANQUITUDÉ ARCO-ÍRIS:
UM EXAME DAS RELAÇÕES DISCURSIVAS ENTRE
HOMENS GAYS CISGÊNEROS BRANCOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Administração.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana da Silva Vinholi
Rampazo

Londrina
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

N244a Nascimento, Vagner de Meira.

A Maquinaria Racista da Branquitude Arco-íris : um exame das relações discursivas entre homens gays cisgêneros brancos / Vagner de Meira Nascimento. - Londrina, 2022.

71 f.

Orientador: Adriana da Silva Vinholi Rampazo.

Dissertação (Mestrado em Administração) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Estudos Sociais Aplicados, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Branquitude - Tese. 2. Raça - Tese. 3. Racismo - Tese. 4. Gay - Tese. I. da Silva Vinholi Rampazo, Adriana. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Estudos Sociais Aplicados. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.

CDU 658

VAGNER DE MEIRA NASCIMENTO

**A MAQUINARIA RACISTA DA BRANQUITUDE ARCO-ÍRIS:
UM EXAME DAS RELAÇÕES DISCURSIVAS ENTRE
HOMENS GAYS CISGÊNEROS BRANCOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Administração.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Orientadora: Adriana da Silva Vinholi
Rampazo
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Paulo Marcel Ferraresi Pegino
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Rafael Fernandes de Mesquista
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 29 de novembro de 2022.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Adriana Vinholi da Silva Rampazo, me acolheu com todo afeto e carinho em sua orientação. Proporcionou, nesses dois e meio de convivência, muito aprendizado e ajudou na construção desta pesquisa. Muito obrigado e agradeço imensamente a oportunidade de ser seu orientando. Por ela, minha admiração e imensa gratidão.

A minha família, sempre me apoiou nos estudos e nos momentos mais difíceis, para tomar a decisão de ingressar no mestrado. O amor de vocês foi incondicional nessa etapa da minha vida.

Ao meu companheiro, por todo amor, carinho, afeto e paciência comigo nessa etapa da minha vida. Atuou como crítico em diversas discussões e argumentações. Seu espírito questionador, potencializou a pensar o meu estudo com novos olhares. Eu, te amo.

As amizades construídas e que me acompanham durante o mestrado. Por elas agradeço especialmente a Caroline Marilac Flor, Vânia Antunes e Mariana Oliveira, pelos afetos compartilhados.

Aos professores que contribuíram de alguma forma para construção desta pesquisa e acompanharam a minha trajetória. Agradeço em especial o Prof. Ricardo Lebbos Favoreto, o meu primeiro orientador, o Prof. Luís Miguel Luzio dos Santos e o Prof. Rafael Borim de Souza, ajudou na representação discente do colegiado do Programa de Pós-Graduação em Administração - PPGA/UEL.

Aos participantes, que contribuíram e aceitaram o convite para participar da pesquisa para contar sobre suas experiências sobre as relações raciais.

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

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"

*“Ser branco, ser racializado
é como um vidro quebrado
tão frágil e resiste que não deixa de existir”
(Edith Piza).*

NASCIMENTO, Wagner de Meira. **A maquinaria racista da branquitude arco-íris:** um exame das relações discursivas entre homens gays cisgêneros brancos. 2022. 71 f. Dissertação (Mestrado em Administração) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

RESUMO

Esta pesquisa parte de uma perspectiva pós-estruturalista dos Estudos Organizacionais, com o objetivo de compreender a maquinaria racista da branquitude nas relações discursivas entre homens gays cisgêneros brancos. Para tanto, considerou-se as epistemologias dos Estudos Críticos da Branquitude que abrangem a raça como uma construção discursiva de poder em sociedades estruturadas pelo racismo. As entrevistas foram realizadas com cinco participantes como método da Análise Crítica do Discurso - ACD. Entende-se, a partir da interação epistemológica e empírica, o sistema racial da branquitude concede privilégios e vantagens raciais que favorecem racialmente os homens gays brancos a desempenharem o papel de opressor e não de oprimido entre suas relações sociais, o que racializa a si mesmo e reproduz uma categoria própria - quando não discrimina e marginaliza - a/o “Outra/o-racial” não branca/o. Evidencia-se através das respostas, perspectivas e experiências, os participantes entrevistados estavam mais inclinados a se identificarem como racialmente liberais e a negar toda e qualquer cumplicidade com o sistema racista da branquitude e, receptivos e, como não, racistas.

Palavras-chave: branquitude; raça; racismo; gay.

NASCIMENTO, Vagner de Meira. **The racist machinery of rainbow:** an examination of discursive relations in between white cisgender gay men. 2022. 71 p. Dissertation (Marter's in Administration) – State University of Londrina, Londrina, 2022.

ABSTRACT

This research departs from a post-structuralist perspective of Organizational Studies, with the objective of understanding the racist machinery of whiteness in the discursive relations between white cisgender gay men. For that, we considered the epistemologies of the Critical Studies of Whiteness that cover race as a discursive construction of power in societies structured by racism. The interviews were carried out with five participants using the Critical Discourse Analysis - CDA method. It is understood, from the epistemological and empirical interaction, the racial system of whiteness grants privileges and racial advantages that racially favor white gay men to play the role of oppressor and not oppressed among their social relations, which racializes itself and reproduces a category of its own - when it does not discriminate and marginalize - the non-white "Other/racial". It is evident through the answers, perspectives and experiences, the interviewed participants were more inclined to identify themselves as racially liberal and to deny all complicity with the racist system of whiteness and, receptive and, how not, racist.

Key words: whiteness; race; racism; gay.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| PRÓLOGO | 8 |
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 SOBRE A PESQUISA..... | 14 |
| 2.1 Posição Epistemológica..... | 14 |
| 2.2 Objeto de Pesquisa | 16 |
| 2.3 Os Participantes | 18 |
| 2.4 Proposta de Análise e Interpretação..... | 20 |
| 3 A CONSTITUIÇÃO DE SER BRANCO NA BRANQUITUD..... | 24 |
| 3.1 Branquitude Enquanto Raça | 24 |
| 3.2 O Discurso do Fenótipo Racial | 29 |
| 3.3 O Discurso da Normalidade..... | 35 |
| 3.4 O Discurso da Diferença | 38 |
| 4 A MAQUINARIA RACISTA DA BRANQUITUD ARCO-ÍRIS..... | 45 |
| 4.1 O Discurso do Privilégio de Ser Branco | 45 |
| 4.2 O Discurso do Privilégio de Ser Gay Branco | 51 |
| 4.3 O Discurso da Homonormatividade Branca | 52 |
| 5 REFLEXÕES FINAIS | 58 |
| 6 REFERÊNCIAS | 60 |
| APÊNDICES..... | 67 |
| APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido | 68 |
| ANEXOS | 70 |
| ANEXO A – Parecer Consubstanciado do Comitê de Ética | 71 |

PRÓLOGO

Nesta pesquisa, lanço mão de algumas reflexões iniciais que considero importante sobre o que significa ser uma pessoa branca em um contexto social e histórico marcado pelas diferenças sociais. Isso evidencia o fato: a identidade racial branca ocupa posições múltiplas e interseccionadas entre as relações sociais.

No contexto LGBTQIA+¹, a qual eu faço parte, muito se pensa na relação de opressão, exclusão, vergonha ao contrariar a regras hegemônicas da heterossexualidade ao ser marcado pelas diferenças. Por ser gay, desde a infância eu já sentia algo diferente. Não pela cor e raça, enquanto ser branco, mas em razão da sexualidade, por ser um gay afeminado. Notoriamente, a minha fala, altura e peso eram objeto de opressão. Por conta disso, os sinais da opressão, discriminação e do preconceito acompanharam a violência sexual doméstica sofrida na infância por familiares consanguíneos.

Nessa relação em que muitos homossexuais brancos compartilham a experiência semelhante, até então, eu tinha noção da identidade gay, apenas como uma identidade oprimida e não como opressora, em relação ao ser branco. Ser constituído como branco, independente da orientação sexual é não se ver racializado numa sociedade construída pelo racismo. O racismo, é uma estrutura, que não só confere o peso às pessoas negras, mas sim, a importância às pessoas brancas em que vivem profundamente divididas pela segregação da raça e são beneficiárias dessa desigualdade racial.

Eu sempre me vi como branco, apesar de ser um homem gay cisgênero, como já escrevi pela branquitude não anula o privilégio de ser branco e o reconhecimento enquanto branco é uma constituição política a partir das intersecções entre raça, gênero e sexualidade etc., tidas socialmente como efeitos de natureza humana. Assim, a raça não é uma característica natural biológica, é um marcador social constituído por sistema racial complexo de relações de poder que promulga uma ampla gama de práticas sociais e discursivas a partir da branquitude.

Neste contexto, significa que ser identificado como branca/o é ter privilégios raciais, que não são poucos, são muitos. Ser privilegiado racialmente é ser

¹ LGBTQIA+ - Sigla associada às minorias sexuais e de gênero: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, queers, intersex, agêneros, assexuados e mais.

proprietário de uma posição social, se constitui a partir da branquitude uma identidade racial em relação a/o “Outra/o-racial”.

Além do mais, ser branca/o é ter um pensamento racista, ou seja, aprendemos ser racista. Assumir isso, é perturbador para quem sempre dizia, assim como eu uma pessoa “antirracista”. Como frisa Cardoso (2014), a/o branca/o aprende a ser racista e desaprender o racismo não é uma tarefa tão fácil, quando o legado de nossa sociedade é ser racista.

Aqui, eu arrisquei em construir esta pesquisa ao falar da branquitude para contestar o racismo. Admito que grande parte desse período foi provocado por estresse racial. Primeiro pela dificuldade de enxergar a branquitude e segundo em analisar e interpretar os achados no campo, uma vez que sempre estive isolado dos conflitos raciais. Foram dias que delirei. Quando me sentava para escrever, o sentimento de fragilidade branca como desespero, medo, raiva, ansiedade, angústia e vergonha, transcendiam em meu semblante, ao reagir defensivamente sobre meus comportamentos e atitudes racistas. Portanto, essa pesquisa, parte em desafiar a minha própria visão de mundo, enquanto sujeito gay branco constituído pela raça, assumindo uma série de limitações a partir desse percurso adiante.

1. INTRODUÇÃO

Raça é uma abstração social inventada por brancos que tem o poder de marcar “Outra/o-racial” não branca/o. Tendo como base primeiramente as diferenças biológicas, a oposição binária antagônica branco-negro mantém as hierarquias raciais preservadas entre a cultura, etnia e nações, colocam em xeque as diversas atrocidades humanas voltadas a sua forma de dominação e exploração. Para Nessa construção de diferenças permitiu a permanência das desigualdades raciais, ao estabelecer um contraste histórico e discursivo que define a branquitude como uma categoria representante de si mesmo e racializa aquilo interpretado como “Não-É” (CARDOSO, 2014; MEMMI, 2000; MUNANGA, 2014).

Na equação da raça, a branquitude é um ponto extremo que constituiu em sociedades estruturadas pelo racismo, ao representar uma força altamente adaptável e fluída, que mantém no topo as suas formas de dominação de existência. Essa retórica, em nosso tempo, não só coloca a branquitude enquanto uma identidade racial, mas ela é uma categoria coletiva ainda mais útil quando a própria forma de existência é negada entre as pessoas identificadas como brancas (DYSON, 2018; CARNEIRO, 2005; DIANGELO, 2018).

Quando se fala de relações raciais, nós brancas/os tende-se a desconhecer e ignorar a branquitude. Historicamente, essas discussões colocam em foco as pessoas e a cultura negra, desconsiderando a/o branca/o como principal responsável por esse problema (DYSON, 2018). Os Estudos Críticos da Branquitude reconhecido pelos termos - *Critical Studies of Whiteness* -, surgem tardeamente, nos Estados Unidos na década de 1990, no destaque político e científico na luta antirracista (CROSSACZ, 2014; CARDOSO, 2014).

Como no Brasil, as relações raciais são bastante complexa se popularizou a ideia da democracia (igualdade) racial, propala o racismo à brasileira, pelo símbolo de relações raciais mais harmônicas e igualitárias, visto que, somos considerados frutos de um país “mestiço”² (NASCIMENTO, 1978; CARONE, 2014). Neste reflexo, a mestiçagem racial enaltece a “ideia de que o branco brasileiro não é

² Mestiço: tem como a função de afirmar a inferioridade de uma identidade através da condição animal. São termos que foram criados durante os projetos europeus de escravatura e colonização, intimamente ligados às suas políticas de controle de reprodução e proibição do “cruzamento de raças”, reduzindo as “novas identidades”, a uma nomenclatura animal, isto é, à condição animal irracional, impuro. (KILOMBA, 2019, p. 16).

exatamente branco, foi criado em meio à cultura negra, tem parentes que são negros", afirma Sovik (2021, p. 119). Nesse contexto, a identidade branca passa não enxergar como parte dos conflitos raciais:

Assim, o que se observa é uma relação dialógica: por um lado, a estigmatização de um grupo como perdedor, e a omissão diária da violência que o atinge; por outro, um silêncio suspeito em torno do grupo que pratica a violência racial e dela se beneficia, concreta ou simbolicamente. (BENTO, 2014, p. 30).

Como ser branca/o, ocupa uma posição de vantagem e privilégios raciais, é uma discussão que não acontece de forma isolada. No caso das comunidades gays, apesar de todos partirem de uma relação de opressão, são grupos hierarquizados e organizados pelo conjunto de elementos que se interseccionam pela raça, gênero, idade, altura, peso, voz, posição sexual etc. Especificamente nós homens gays cis brancos, partimos de uma posição social de privilégios e vantagens que os favorecem racialmente, por sermos brancos em primeiro lugar, ao desempenhar o papel de opressor e não de oprimido que racializa a si mesmo e reproduz uma categoria de identidade própria – quando não discrimina e marginaliza – a/o "Outro/a-racial". Apresentando, portanto, características que são objetos de opressão com relação de/para a/o "Outra/o" não-branco (JARRIN; PITTS, 2020; MISKOLCI, 2012; HINKSON, 2019; ECCEL; SARAIVA; CARRIERI, 2015).

Como a identidade gay branca, é um grupo que pertence a uma condição generalizável da raça, os privilégios conferidos pela branquitude são muitas das vezes invisíveis, ao formar uma poderosa camuflagem tecida de crenças inquestionáveis de que a branquitude gay não é marcada e notável. O resultado disso, é que os homens gays brancos tendem a ocupar uma posição de homonormatividade, por sua vez, funciona na reprodução de práticas, discursos, valores e crenças instituídas e vivenciadas como a possibilidade legítima de expressão do mais humano, mais belo, mais verdadeiro, mais inteligente etc. Dessa forma, as comunidades gays são despolitizadas, apesar das enormes diferenças raciais, o *status quo* racista e sexista são prevalentes e não permitindo coalizões (FERGUSON, 2005; DUGGAN, 2012; MISKOLCI, 2012; WARNER, 2020; HINKSON, 2021).

Neste contexto de invisibilidade racial, Von Hunty (2021), ilustra como no cotidiano como a branquitude gay permanece em constante reprodução discursiva

ao tentar naturalizar a identidade gay branca. Ela critica o oportunismo político e midiático de uma figura política representado pelo governador do estado do Rio Grande do Sul, reivindicou-se publicamente num programa de televisão brasileiro aberto, gostaria de ser pensado como um “governador gay” e não como um “gay governador”. Nessa maneira de expressar seu identitarismo, é curioso perceber o malabarismo de inversão entre sujeito e predicado, para não gerar um desfavorecimento em sua trajetória política. Na forma como pensa, o político – gay governador - mantém alheio ao fato de que tal inversão só é um privilégio para homens gays cis, branco e classe média, sem levar em conta as causas e as lutas políticas da população LGBTQIA+, na qual a sua própria comunidade encontra-se submetida.

Dessa maneira, a branquitude gay é uma posição de poder, mantém preservada o funcionamento das hierarquias raciais ao reproduzir esteticamente uma imagem positiva por serem brancos, como uma estratégica política de conquistar credibilidade, aceitação, integração, poder e “proteger e fortalecer a homossexualidade, sem usar esse poder para combater o racismo – que inclui o racismo gay branco” (BÉRUBÉ, 2017, p. 202, tradução minha). Para comunidade gay branca, a branquitude apesar de permanecer invisibilizada, representa uma ação política poderosa de direitos e valores da supremacia branca, em que as identidades políticas de homens gays brancos apenas “imaginam ser apenas gays, não sobre raça” (BÉRUBÉ, 2017, p. 203, tradução minha).

Assim, o problema que sustenta esta dissertação é: **como o discurso da branquitude enquanto raça constitui o ser gay branco?**

Este problema tem como objetivo geral compreender a branquitude entre as relações discursivas de homens gays cisgêneros brancos. Considerando, a branquitude gay como um fenômeno racial, é constituída por um sistema de supremacia branca que favorece as pessoas brancas em relação de/para a/o “Outra/o” não branca/o. A supremacia branca, descreve e localiza a branquitude em um paradigma dominante, uma vez que mantém preservada as relações de poder raciais das sociedades modernas construídas pelo racismo (MILLS, 1997; DIANGELO, 2018; BÉRUBÉ, 2017). Para entender, a branquitude gay constituída como um discurso, o estudo tem como proposta o levantamento dos seguintes objetivos específicos:

1) Entender o contexto da constituição social e discursiva da raça pela branquitude a partir do discurso.

2) Descrever os discursos em que a branquitude está inserida. Nesta etapa, foco como o discurso da branquitude molda as relações de poder raciais, a partir da ideia do fenótipo racial, da normalidade e diferença e os privilégios materiais e simbólicos.

3) Apontar os elementos interdiscursivos da branquitude. Aqui, procuro as manifestações linguísticas que caracterizam o interdiscurso a ação discriminatória racial.

4) Identificar, por meio do discurso da branquitude, as relações discursivas que estão interseccionadas com a raça. Aqui, busco os discursos em relação ao privilégio de ser gay branco e autoimagem da homonormatividade.

Dessa maneira, a branquitude gay pela raça é considerada um discurso, sendo analisada e interpretada pelas lentes da Análise Crítica do Discurso - ACD, explora o uso linguagem como um fenômeno, prático, social e cultural que molda as ações discursivas, tem como proposta a perspectiva crítica dos estudos pós-estruturalista no campo dos Estudos Organizacionais.

2. SOBRE A PESQUISA

Neste capítulo, apresento o percurso metodológico considerado a cabo nesta pesquisa. Com a intenção não só de apresentar os processos técnicos utilizados, uma vez que a metodologia aplicada à pesquisa social crítica, deve esclarecer o caminho de pensamento do pesquisador, sua visão de mundo e sua *práxis* para compreensão do fenômeno estudado. Isso é relevante, uma vez que, o pesquisador é um sujeito constituído e, portanto, exige uma postura reflexiva sobre a posição a partir da qual é realizada a pesquisa.

Considerando o conselho que li em Czarniawska (2003), tento aqui me debruçar a favor de um melhor propósito de minha investigação, procurando respostas a serem dadas em chave de uma postura “ética-política” para construção da pesquisa. Sendo assim, é preciso esclarecer o percurso pelo qual emergiu a posição dentro do campo epistemológico, relacionado a escolha do objeto pesquisado. Na sequência, contextualizo o posicionamento epistemológico da pesquisa e, como, foi efetuada a coleta e interpretação dos achados empíricos.

2.1 POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA

A construção desta pesquisa tem como apoio a perspectiva pós-estruturalista dos Estudos Organizacionais. O pós-estruturalismo emerge de um campo filosófico, a partir de 1960, pelos estudos críticos do estruturalismo. A expansão desse pensamento, é influenciado pelos principais pensadores como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean François, Paul Ricoeur, Judith Butler e demais, buscaram e buscam entender a realidade social fora de uma visão fundacionista e voluntarista das relações sociais, interpretadas pelas macroestruturas e metanarrativas, como efeitos de manifestações de natureza humana (BREIGER, 2002).

O pensamento pós-estruturalista, por sua vez, teve como Jacques Derrida um dos primeiros filósofos a desconstruir o conceito de estrutura:

Para ele, toda estrutura é indeterminada, incompleta e instável. Dessa forma, o pós-estruturalismo é antifundacionista, enquanto o estruturalismo é fundacionista. Ser antifundacionista significa que o pós-estruturalismo rejeita qualquer essencialismo, bem

como a ideia de base moral e racional absoluta. (SOUZA; SOUZA; SILVA, 2013, p. 205).

O campo filosófico do pós-estruturalismo, desliga completamente do mundo objetivo e racional, pois a compreensão da realidade não é absoluta e verdadeira no sentido de não ser mediada por categorias de percepção" (EPSTEIN, 2004). Essa percepção, tem uma importância para os Estudos Organizacionais, ao considerar que a realidade experimentada pelos sujeitos, são vivenciadas de inúmeras formas.

Para Sullivan (2017), a experiência vivida pelos sujeitos são significativamente diferentes. Tanta raça e sexualidade entre outras categorias, entrelaçam umas nas outras de maneira não determinística e imprevisível e, assim, "existindo muitas diferenças entre os objetos, nenhuma delas possa justificar a constituição de sujeito universal e *a priori*" (CZARNIAWSKA, 2003, p. 130, tradução minha).

Nesse campo, as epistemologias pós-estruturalistas rejeita quaisquer noções de que o sujeito é um sujeito autônomo, como também não acredita que a ideia de sujeito seja uma coleção de diversas identidades que existem e atuam em caixas isoladas e autônomas (SOUZA, 2017).

Desta forma, identidades são discursivamente constituídas por processos contínuos, ou seja, em movimentos constantes e ininterruptos de construção e desconstrução pelos quais as diversas expressões identitárias possíveis constituem-se por meio de afetos simultâneos, conjuntos e múltiplos, sem hierarquia entre elas, o que significa afirmar que não há uma identidade que existe *a priori* das demais ou que atue como base para outras identidades. (SOUZA 2017, p. 313).

Como as identidades são constituídas *a posteriori*, a raça, enquanto uma categoria identitária funciona a partir de um sistema político de amplo alcance, que organiza, regula as identidades sociais em sociedades estruturadas pelo racismo (VAN DIJK, 2009). Para contestar, essas fronteiras identitárias raciais, a branquitude é tida como uma referência epistemológica identificada pelos Estudos Críticos da Branquitude - *Critical Whiteness Studies*, amadureceu tardivamente nos Estados Unidos, na década de 1990, marcados pelo grande empenho político e científico na luta contra o racismo (CROSSACAZ, 2014). Nessas teorizações, os pensadores

como Frantz Fanon, Angela Davis, Lewis Gordon, Du Dois e pensadores mais contemporâneos Charles Mills, Toni Morrison, Michel Dyson, Ruth Frankenberg, James Dalwin, Peggy McIntosh etc, contribuíram com ampliação dos estudos da branquitude em nosso tempo.

Nessa mesma linha, os Estudos da Branquitude, posteriormente, no Brasil, inicia-se na década de 2000, com os aportes teóricos já escritos por pensadores como Lélia Gonzalez, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Oracy Nogueira, passando por Cida Bento, Sueli Carneiro, Liv Sovik, Edith Piza, Iray Corone, Lourenço Cardoso e Lia Schucman, escreveram e escrevem apontando a importância do movimento crítico da branquitude, para o debate epistêmico do racismo em nossa sociedade.

Nessa visão, o racismo à brasileira, como os demais racismos em outras culturas, tem sua história diferente dos outros e suas peculiaridades, abrangendo diversas relações sociais (MUNANGA, 2014). Desta forma, os Estudos da Branquitude, abrange um leque epistemológico em questionar as fronteiras identitárias dualistas e binárias que estruturam pela raça as diferentes identidades dos sujeitos, como categorias naturalizadas e hegemônicas, mesmo em grupos minorizados e oprimidos como as dissidentes comunidades LGBTQIA+.

2.2 OBJETO DE PESQUISA

Escolher a questão de investigação em foco dessa pesquisa, faz parte da própria constituição de ser branco gay do eu pesquisador, ou seja, a escolha desse objeto, não está livre das relações e valores que constitui o pesquisador, já traz consigo como diria Sant'Ana (2016), a influência do seu contexto de inserção, de seus grupos de referências e de suas especificidades mais subjetivas.

Desta forma, em uma pesquisa social, o pesquisador, deve ir em campo, para buscar “captar” o fenômeno em estudo a partir das perspectivas das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vistas relevantes” (GODOY, 2016, p. 34). Isso porque a arte de uma pesquisa qualitativa envolve encontrar um espaço posicional compartilhado como base na fluidez de nossas experiências e subjetividades, como explica Cousin (2010):

Seja qual for a qualificação que se queira fazer, no entanto, é amplamente verdade que o debate mudou da minimização da

subjetividade para pensar mais sobre como se inserir no processo de pesquisa por meio de noções de reflexividade e à luz de novos entendimentos sobre a linguagem. Essas noções são informadas por um reconhecimento de que nosso conhecimento do mundo é sempre mediado e interpretado a partir de uma postura particular e de uma linguagem disponível, e que devemos admitir isso de maneiras explícitas. A *imagem* não é uma espécie de vírus que contamina a pesquisa. Ao contrário, a *imagem* é a ferramenta de pesquisa e, portanto, está intimamente ligada aos métodos que empregamos. (COUSIN, 2010, p. 09, tradução minha, grifos do autor).

Como a raça e sexualidade são elementos que constituem as minhas experiências e minha posição social, enquanto um sujeito ser gay branco. Aqui, escolhi cinco participantes homens gays, que se auto identificaram pela classificação de cor e raça como brancos, para trazer o relato através da entrevista semiestruturada, sem categorias *à priori* (BAEHR, 2003), as experiências raciais em suas relações sociais. No entanto, esse foi um ponto metodológico discutido na banca de qualificação da pesquisa, de que forma, conseguiria acessar os participantes. Por se tratar de relações raciais, as pessoas brancas poderiam se sentirem recuadas ou até mesmo, tendo a percepção que são protagonistas de atitudes racistas.

Os brancos resistem a renegar sua condição de brancos mesmo quando estão formalmente comprometidos com o antirracismo. Ser branco sempre produz um privilégio herdado que impulsionará o comportamento opressor em relação aos negros, mesmo quando o comportamento declarado é antirracista. (COUSIN, 2010, p. 12, tradução minha).

Com essa ressalva que poderia haver alguma alegação ou certo “estranhamento” por parte dos participantes convidados. Assim, antes da qualificação da pesquisa, busquei através de observações averiguar a forma mais propícia de se abordar os convidados. Essa observação ocorreu num ambiente do cotidiano, com grupo de amigos, frequentado principalmente pelo público LGBTQIA+. Nesse encontro, por acaso, estava Miguel, que num futuro próximo se tornaria um dos participantes da pesquisa. Nessa confraria com os amigos, averigüei que através do discurso proferido por Miguel, dizia muito sobre a constituição do que é ser branco, além de suas características físicas como (pele, olhos, cabelos claros e nariz afilado). Como um possível convidado a ser entrevistado, recebi de um contato próximo a mim, duas indicações que se aproximavam da proposta da pesquisa.

Na organização dos convites, em meados de abril e maio de 2022, escrevi um pequeno texto sobre a temática a ser discutida na entrevista entre os três participantes já confirmados: Jair, Miguel e Oliver. Nessa troca de contato, os três confirmados receberam os convites da entrevista com cordialidade e sem questionamentos sobre a proposta da pesquisa. No entanto, como faltava ainda 2 participantes, encaminhei o convite da pesquisa de forma aleatória para seis homens gays cis brancos, entre próximos a mim e alguns distantes pelas redes sociais (Instagram) e (WhatsApp).

Nesses convites todos foram rejeitados. Entre os convidados, dois não responderam a mensagem enviada. Os que se manifestaram verbalmente, como o Gestor de Recursos de Humanos de Londrina e Professor de Ensino Médico de Curitiba, confirmaram a participação, mas não compareceram na entrevista agendada, alegando que tinham um compromisso e esqueceram da entrevista. Na tentativa de reagendar, ficaram de informar a nova data e não responderam mais a conversa. Um outro convidado, Professor de Universitário da cidade Londrina, recebeu com entusiasmo o convite, mas questionou, primeiro se a pesquisa tinha sido aprovado pelo Comitê de Ética de Pesquisa da Universidade e solicitou o envio via e-mail do documento e não respondeu sobre a participação. Por último, o convidado sendo um Enfermeiro da cidade de Apucarana, recebeu o convite em tom de ironia, em forma de risos, sem manifestação de resposta de participação.

Embora essas rejeições não foram explicitamente ditas. O discurso não dito, é um discurso manifesta pela branquitude. Podendo ter gerado alguma situação de desconforto e conflito ao questionar a identidade racial branca. Por outro lado, contei com a rede de contatos pessoais que aceitaram o convite sem tantos questionamentos e/ou recusas implícitas com a proposta da pesquisa.

2.3 Os PARTICIPANTES

A proposta da pesquisa teve como escolha cinco participantes identificados racialmente como homens gay brancos, com faixa etária entre 30 e 45 anos, com nível superior completo. Nesse perfil de escolha, os participantes relataram na entrevista aspectos relacionados a autoidentificação como (idade, formação acadêmica, profissão, cidade), conforme a descrição dos perfis abaixo:

O primeiro participante entrevistado em 12 de abril, é Rafael, 30 anos de idade, morador da cidade Londrina Paraná, com graduação acadêmica em Direito, atua profissionalmente como Advogado e ativista do movimento LGBTQIA+ de Londrina. Rafael, é um homem gay cis, nascido em uma família interracional e autodeclara racialmente como branco.

O segundo participante entrevistado em 14 de abril, é Miguel, 45 anos de idade, morador de Londrina Paraná, com graduação acadêmica em Artes Cênicas e atua profissionalmente como Síndico Profissional de condomínios residenciais na cidade de Londrina. Miguel, é um homem gay cis, nascido em uma família interracial, autodeclara racialmente como branco.

O terceiro participante entrevistado em 14 de abril, é Oliver, 34 anos de idade, morador da cidade de Londrina Paraná, com graduação acadêmica em Pedagogia e atua profissionalmente como Tutor de Ensino na pós-graduação, na cidade de Londrina. Oliver, é um homem gay cis, nascido em uma família branca, autodeclara racialmente como branco.

O quarto participante entrevistado em 15 de abril, é Jair, 35 anos, morador da cidade Pouso Alegre Minas Gerais, com graduação acadêmica em Medicina Veterinária e atua profissionalmente como Médico Veterinário, Professor Universitário e empresário do ramo veterinário. Jair, é um homem gay cis nascido em uma família branca, autodeclara racialmente como branco.

O quinto participante entrevistado em 28 de abril, é Alex, 33 anos, morador da cidade de Belo Horizonte Minas Gerais, com graduação acadêmica em Engenharia Ambiental, especialização em Engenharia e Segurança do Trabalho e atua profissionalmente como funcionário público. Alex, é um homem gay cis, nascido em uma família branca, autodeclara racialmente como branco

A partir disso, os participantes em questão, partem de um contexto socialmente construído pela raça, em que a branquitude localizada em diferentes regiões geográficas, concede vantagens e privilégios, mesmo partindo de uma relação de opressão por serem constituídos como homens gays. Nessa proposta, a análise e interpretação, tem por objetivo de ilustrar e explicar como o percurso metodológico foi adotado para o tratamento dos achados coletados no campo da pesquisa, como segue adiante, a Análise Crítica do Discurso – ACD, ampara a costura entre os capítulos teóricos e empíricos.

2.3 PROPOSTA DE ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO

Neste percurso, os achados coletados por meio das entrevistas tem como proposta de análise e interpretação sob a perspectiva da ACD, parte do princípio de que, por meio da linguagem agimos, expressamos nossa visão de mundo e nos posicionamos entre as relações sociais. Para Van Dijk (2008), a ACD, não é propriamente um método, sim uma prática, procura compreender através da confluência dos campos do conhecimento, o discurso:

Não existe esse método. Não há análise de discurso ‘a’ (um) método, como método, do que há uma análise social ou análise cognitiva. [...] ‘análise do discurso’, em si não é um método, mas sim um domínio da prática acadêmica, uma disciplina cruzada distribuída sobre toda as humanidades e ciências sociais. (VAN DIJK, 2008, p. 05, tradução minha).

É desta forma, que ADC, trata do discurso. A palavra discurso etimologicamente, explica Orlandi (2003), parte da ideia de curso, de percurso, de correr, de movimento. Dessa forma, o discurso é uma palavra em movimento, prática, linguagem, observa o sujeito falando. Isso implica que existe uma exterioridade subjacente à língua, encontra-se no social e envolvendo questões de natureza não estritamente a linguística, mas referindo aos aspectos sociais e ideológicos do uso das palavras quando elas são enunciadas.

Para Chouliaraki e Fairclough (1999), as ideologias são construções discursivas relacionadas a dominação de uma prática que são determinadas especificamente dentro de uma rede de discursos. Na visão de Van Dijk (1998), as ideologias racistas, são frequentemente produzidas e reproduzidas por instituições ideológicas que mantém preservada a hegemonia da cultura branca pelo uso da linguagem. Assim, a palavra não é neutra, é estruturada por crenças, valores e desejos na atividade social e material.

As palavras falam com outras palavras. Toda palavra é sempre parte de um discurso. E todo discurso se delineia na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que alojam na memória”. [...] O imaginário faz necessariamente parte o funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não ‘brota’ do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder. (ORLANDI, 2003, p. 43).

Sob esse ponto de vista, a branquitude é um discurso que, como um fenômeno prático, social e cultural, usa a fala e outras formas de diálogo entre os sujeitos para se constituir (VAN DIJK, 2009), em uma perspectiva particular e abrangente, formando as relações de poder raciais. Dessa forma, a ACD, considera o discurso não apenas o uso da língua, por meio de textos escritos ou falados, mas é tomado como objeto de análise entre elementos linguísticos que formam a existência material do discurso (REISIGL; WODAK, 2005).

O discurso pode ser entendido como um pacote complexo de atos linguísticos simultâneos e sequência inter-relacionados que se manifestam dentro e através dos campos sociais de ação como inter-relacionados das fichas semióticas, orais ou escritas, muitas vezes como ‘textos’, que pertencem a tipos semióticos, ou seja, gêneros. (REISIGL E WODAK, p. 36, tradução minha).

A semântica, é considerada para ACD, como um interdiscurso, que constitui a ordem do discurso. De acordo Chouliaraki e Fairclough (1999), o interdiscurso pode se chamar um conjunto de discursos que envolvem sistemas semióticos da linguagem, como semiótica corporal (gesto, toque, proximidade), semiótica audiovisual (imagem estática e movimento; som e música). Um exemplo disso, é o sexo:

Se eu quero expressar meu amor e desejo, posso acariciar (atividade material, não semiótica). Eu posso sorrir (discurso, não verbal), ou, posso dizer algo – ou posso combiná-los. Posso até dizer algo de forma risonha ou acariciante – sugerindo que o discurso internaliza o momento da atividade material, ou seja, o discurso pode ser uma atividade material com aspectos somáticos e semióticos. (SCOLLON; SCOLLON, 1991, p. 51, tradução minha).

Nessas relações não verbais (por exemplo, os risos), entre a linguagem e atividade material, ambas configuram a ordem do discurso (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1991; FAIRCLOUGH, 2013). O ato do riso engendra uma profunda força positiva e negativa, pois é constituidor de conhecimento e de saber humano, fomentado pelas atitudes e movimentos que expressam algum aspecto ou ação que lembre e reflita a atividade humana (PROPP, 1992).

Desta forma, em relação ao que é considerado manifestações do “risível”, o riso é um objeto interdiscursivo de análise à branquitude. Neste caso, o

“objeto do riso”, pode configurar espécie tanto uma de perplexidade, discriminação, exclusão, quando a/o branca/o passa a falar da sua própria identidade racial que nunca foi alvo do risível. Por outro lado, a/o negra/o, sempre foi objeto da comicidade “ridicularizado”, ao contrário da/o branca/o, que representa o padrão normativo-universal, o padrão que não é “objetificado”, afirma (CARDOSO, 2014).

Além disso, o interdiscurso, inclui um jogo de palavras ao que é estereotípicamente construído por representações que normalizam e metaforizam a ação discursiva, em determinadas condições estruturais, articulando-se um certo “tipo de linguagem usada por uma determinada categoria de pessoas e intimamente ligada à sua identidade”, afirma Chouliaraki e Fairclough (1999, p. 63, tradução minha). Dessa forma, as expressões interdiscursivas manifestam-se em suas formas semânticas e simbólicas, que constitui o discurso pela linguagem na interação social (VAN DIJK, 2008),

É desta forma, ADC, procura descobrir inconsistências, (auto)contradições, paradoxos e dilemas no interior do texto ou no interior do discurso, em estruturas lógico-semânticas, coesivas, sintáticas, performativas, argumentativas, falaciosas e interacionais (REISIGL; WODAK, 2005). E continua Reisigl e Wodak (2005, p. 32), a crítica do discurso “preocupa-se com a exposição desmistificadora do manifesto ou latente caráter persuasivo, propagandista, populista, ‘manipulador’ das práticas discursivas”. Dessa forma, as práticas discursivas:

Primeiro, elas desempenham um papel decisivo na gênese e produção de certas condições sociais. Isso significa que os discursos podem servir para construir sujeitos coletivos como 'raças', 'nações' e 'etnias'. Em segundo lugar, elas podem perpetuar, reproduzir ou justificar um certo *status quo* social (e 'racializado', 'nacionalizado' e 'etnicizado' identidades que estão relacionadas a ela). Terceiro, elas são fundamentais para transformar o *status quo* (e 'conceitos racializantes', nacionalidades e etnias relacionadas a ela). Em quarto lugar, as práticas discursivas podem ter um efeito no desmantelamento ou até mesmo a destruição do *status quo* (e de preconceitos racistas, nacionalistas e étnicos). (REISIGL; WODAK, p. 40, tradução minha, grifos dos autores).

As práticas discursivas, inseridas na branquitude pelo discurso e interdiscurso, constitui-se e constrói diferentes discursos, diferentes modos e posicionam os sujeitos em diferentes condições sociais (VAN DIJK, 2008). Dessa maneira, a proposta empregada ACD é realizada em camadas, formam os discursos

localizados pelas falas dos entrevistados, não como um ponto de partida ou de chegada absoluto, mas o aporte como a raça pela branquitude constitui pelo discurso o ser gay branco. Portanto, como frisa Chouliaraki e Fairclough (1999), qualquer texto ou fala, pode ser entendido de diferentes maneiras, um argumento pode (re)significar diferentes entendimentos, resultam diferentes combinações das propriedades do posicionamento social, conhecimento e valores etc., do próprio intérprete, como veremos a formação dos capítulos discursivos a seguir.

3. CAPÍTULO

A CONSTITUIÇÃO DE SER BRANCO NA BRANQUITUDEN

Neste capítulo, gostaria de iniciar com aspectos que formam parte da construção do problema da pesquisa, que é a relação entre raça e constituição de ser branco na branquitude. Nessa proposta levanto os principais pontos teóricos dos Estudos Críticos da Branquitude, para relacionar a constituição discursiva de ser branco. Esse caminho é fundamental para entendermos como o processo de socialização racial configura as perspectivas, experiências e respostas a partir do discurso do fenótipo, da normalidade, da diferença e do privilégio entre o simbólico e material, tange o significado de ser branco.

3.1 A BRANQUITUDEN ENQUANTO RAÇA

A ideia de raça é uma construção social, em grande parte do mundo envolve uma das explicações localizadas pela humanidade para classificar e hierarquizar as relações sociais, o que tornou os conceitos “cor”, “raça”, “etnia” e “cultura” amplamente hegemônicos. Nessa invenção a raça, é representada como uma categoria etno-semântica, a partir de sua escala de valores “só parece ser uma base sólida porque é visível - e ‘natural’” (MEMMI, 2000, p. 18, tradução minha).

‘Raça’ é algo que um grupo de pessoas faz para os outros. Na hierarquia de ‘raça’, um grupo racializa outro, empurrando-os para níveis subordinados em um processo de desumanização. Na ‘materialidade de sua história’ [...] a ‘raça’ é algo que os europeus, no decorrer da colonização de outras pessoas, fizeram a essas pessoas. (MARTINOT, 2010, p. 10, tradução minha).

Nessa construção histórica, a raça teve como unívoco propósito, a identificação, formação e manutenção de uma ordem “naturalista” das coisas (OUTLAW, 2004; YANCY, 2004). Para o filósofo afro-americano Mills (1997), no mundo existe uma espécie de “Contrato Racial” fundado pelas abstrações normativas da dominação filosófica e política. Esse, se assentou em diversos eventos históricos e discursivos desencadeados a partir do final do século XV, sobre os povos dominados.

Neste fio de acontecimentos, a raça tornou-se o elemento estruturador do "Contrato Racial", consolida a supremacia branca como expressão de um sistema político-econômico na medida em que a construção do racismo:

[ou, a supremacia branca global] tornou-se em si um sistema político, uma certa estrutura de poder formal ou informal, de privilégio socioeconômico e de normas para a distribuição diferencial de oportunidades e da riqueza material, de benefícios e encargos, direitos e deveres. (MILLS, 1997, p. 03, tradução minha, grifos do autor).

Ainda para Mills (1997), o paradigma do *status racial* sustenta a concepção deste "Contrato Racial", estabelece uma espécie de contrato social encapsulado pelas relações de dominador/dominado. Nessa dualidade, a branquitude enquanto raça assume posições de neutralidade na sociedade organizada racialmente.

Estado racial é um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não-brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume. E o objetivo desse Estado, em contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, *inter alia* [grifos do autor], especificamente o de manter e reproduzir a ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos. (MILLS, 1997, p. 13, tradução minha).

Neste sistema político racial, a interpretação como branco/a, está atrelada a ideia de raça em que as pessoas brancas são nomeadas pela branquitude. Neste contexto, Frankenberg (2014), entende que a branquitude institui um modo de pensar e sentir o mundo racializado à nossa volta e, também sustenta as relações de poder estruturadas a partir dela. Para ela, a branquitude é, então, definida:

A partir do significado de ser branco, num universo racializado: um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribuiu a si mesmo. (FRANKENBERG, 2014, p. 71).

Nessa posição de poder, em que a branquitude ocupa, Martinot (2010), explica que uma pessoa não é branca ao nascer, mas quando ela recebe um

poder de agir que dado a ela e que não é dado aos outros/as "não-brancos/as":

Esse poder não é inerente, é dado. A pessoa cresce com uma responsabilidade como os outros que a deram. O corolário disso é que os brancos não nascem brancos. Não há herança para ser branco. Eles recebem sua branquia pela supremacia branca sociedade na qual nasceram. (MARTINOT, 2010, p. 14, tradução minha).

Dessa forma, a branquitude pela supremacia branca tornou-se ao longo tempo uma "estrutura profunda", não apenas para gerar desvantagens e injustas transferências de recursos para pessoas "não-brancas", mas gerar teorias morais que "naturalizam / justificam / ofusciam a desigualdade sistêmica" (MILLS, 2001, p. 171, tradução minha). Nestes mecanismos de produção de desigualdades raciais, foram construídos de tal modo, assegurou e assegura as pessoas brancas a ocupação de posições mais altas nas hierarquias raciais, sem que isso é apontado como um privilégio de raça (SCHUCMAN, 2020).

É desta forma que a branquitude, trata-se de uma dimensão social, moldou e molda profundamente a história, cultura, política, economia e as instituições (OMI; WINANT, 2014), cuja característica mais evidente, encontra-se, na sensação de não representar nada além das próprias individualidades, reforçando, assim, a dominação sobre pessoas não-brancas (PIZA, 2014; BUSH, 2004). Ela passa a ser caracterizada como uma forma de auto-identificação racial, a partir de um sistema de valores políticos, econômicos e sociais que privilegia as pessoas brancas nas estruturas sociais (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012; CARDOSO, 2014; PIZA, 2014).

Nesse pertencimento racial, constituído do que é ser branca/o, pela branquitude estabelece as diferenças de poder, como escreve Cardoso (2014):

Ser branco significa mais do que ocupar os espaços de poder. Significa a própria geografia existencial do poder. O branco é aquele que se coloca como o mais inteligente, o único humano ou mais humano. Para mais, significa obter vantagens econômicas, jurídicas, e se apropriar de territórios dos Outros. A identidade branca é a estética, a corporeidade mais bela. Aquele que possui a História e a sua perspectiva. [...] Enquanto ser negro significa ser o objeto analisado por ele. (CARDOSO, 2014, p. 17).

Nesta posição social, no Brasil, representa um lugar simbólico e material de "superioridade" branca, que se reveste de um forte componente narcísico,

de autopreservação, como o grupo de referência de condição humana. Para Bento (2002), o pacto narcísico da branquitude, é um acordo tácito para afirmar e promover o ideal de “superioridade” branca, permite dominar e racializar outros que, por comparação, são inferiores:

Tudo se passa como se houvesse um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios, e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade. O negro é inventado como “outro” inferior, em contraposição ao branco que se tem e é tido como superior; e esse “outro” é visto como ameaçador. (BENTO, 2002, p. 07).

Nesse narcisismo em que a branquitude se reveste como uma coletividade, estabelece uma espécie de “daltonismo” racial, como Piza (2014) e Frankenberg (1999), já argumentam a tese, que se há algo pertencente à identidade racial branca, esta característica é a da “invisibilidade”, estabelece na prática discursiva e cotidiana a falta de percepção como grupo um racializado.

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

Mills (2007), explica que nesse “daltonismo” é um instrumento estratégico da branquitude, administra a memória social, reprime certas memórias vexatórias ou infelizes e, ao mesmo tempo, representa memórias agradáveis para as/os brancas/os que não “enxergam” as desigualdades raciais. Para Cardoso (2014), branca/o tem uma visão distorcida de si mesmo.

O branco, ao focar os olhos somente em si, ao não enxergar [...] o outro lado do espelho, acaba por não enxergar a si mesmo. A imagem do branco refletida no espelho não é a sua própria imagem, no máximo é uma foto, uma figura congelada, petrificada, imóvel. O branco em virtude de não se enxergar impossibilita de ser, o parâmetro de si mesmo. Ele somente enxerga o não-ser, o Outro não-branco [...] ao

não enxergar o Outro [...] evidencia que possui uma imagem distorcida do Outro, e de si mesmo. (CARDOSO, 2014, p. 35)

Em razão da branquitude, não enxergar a si mesmo como racializada, o “daltonismo” racial para Kimmel (2017), é um dos pilares que codifica a vida dos brancos, como objetivo de manter os privilégios raciais exclusivamente entre as/os brancas/os.

A questão da invisibilidade é uma questão política: os processos que conferem o privilégio a um grupo e não a outro são frequentemente invisíveis àqueles que são, deste modo, privilegiados. A invisibilidade é um privilégio em dois sentidos – tanto descrevendo as relações de poder que são mantidas pela própria dinâmica da invisibilidade, quanto no sentido de privilégio como um luxo. É um luxo que somente pessoas brancas em nossa sociedade não pensam sobre raça a cada minuto de suas vidas. (KIMMEL, 2017, p. 10)

Nesse contexto, a branquitude é privilegiada em relação a dominação de demais raças, estabelece nas estruturas sociais e discursivas, aspectos que constituem o ser branca/o. No entanto, esta constituição de ser branco, não isenta a/o branca/o das ciladas do racismo, mas de maneira sutil a branquitude “oculta ou normaliza o privilégio raça, do ponto de vista de seus beneficiários”, frisa Frankenberg (1999, p. 161 tradução minha).

O racismo, para Memmi (2005, p. 06), é uma palavra-chave estigmatizante que “se refere à avaliação generalizada e absoluta de diferenças ou fictícias que são vantajosas para o ‘acusador’ e prejudiciais à sua vítima”. Da mesma forma, Akintunde (2018, p. 97), explica que “racismo é um fenômeno epistemologicamente entranhado, sistêmico, social, institucional, onipresente, que permeia cada vestígio de nossa realidade”, configura em um sistema de poder, transformando os preconceitos pessoais em um sistema abrangente e passa a ser reproduzido pelas ações discursivas (DIANGELO, 2018; VAN DIJK, 2008; REISIGL; WODAK, 2005).

Para Martinot (2010, p. 171, tradução minha) o racismo condiciona a “nossa consciência e nossas intenções a atribuir uma certa normalidade” a ele é por isso que as pessoas brancas não conseguem enxergar que são racistas ou não identificam episódios de discriminação racial ao seu redor (BENTO, 2022). Dessa

forma, o racismo pode ser compreendido como uma variedade especial de "heterofobia", designado para denotar constelações 'fóbicas' e agressivas dirigidas contra "Outras/os-raciais", são legitimados por diferentes argumentos psicológicos, culturais, sociais e ou metafísicos (MEMMI, 2005; BHABHA, 1998).

Em virtude disso, a identidade branca é moldada pelo racismo, em que a cor é o aspecto fundante que classifica e hierarquiza as relações raciais, como veremos adiante as manifestações discursivas a partir do fenótipo racial, apresentado a partir da fala entre os participantes.

Em virtude disso, a identidade gay branca é moldado pelo racismo, em que a cor e raça é o aspecto fundante que classifica e hierarquiza as relações raciais, como se observa as manifestações discursivas a partir do fenótipo racial, apresentado a partir da fala entre os participantes adiante.

3.2 O DISCURSO DO FENÓTIPO RACIAL

Pela raça a constituição de ser interpretado como uma pessoa branca estão em "conformidade com as exigências de tempo e lugar" (OMI; WINANT, 2015, p. 04, tradução minha). Nessa categorização racial, quem entra e quem sai, depende muito da "história local ou, às vezes, até da história de alguma cidade, quem é branco difere de um lugar para o outro" (SCHUCMAN, 2021, p. 46). Para Nogueira (2006, p. 294), a concepção de ser branco/a e não-branco/a pode variar em "função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região". Assim, os construtos raciais identificados como "pessoa (s)", "nações", "culturas" e "raças" tornaram-se complexamente categorias entrelaçadas. É por isso que, no cotidiano, tais categorias continuam vivas, pois ao se "misturar" em termos racistas, o "americano" é interpretado como "branco", afirma Frankenberg (2001, p. 74, tradução minha).

A cor e raça, é caracterizado pelo fenótipo racial, a partir de características físicas formam as classificações identitárias e mantém o funcionamento das hierarquias raciais. No Brasil, a cor e raça, tem um aspecto fundante que estrutura discursivamente as dimensões da branquitude entre as características físicas, psicológicas, morais e intelectuais (MUNANGA, 2004). Para Cardoso (2014, p. 17), a ideia de "cor é parte do fenótipo, aquilo que se vê, no entanto, também é uma atribuição social, porque se relaciona a vida cotidiana, na sua ligação

com a ideia de raça e etnia". Em razão disso, as pessoas classificam-se e são classificadas racialmente, como branca, negra e mestiça.

Como a ideia do fenótipo racial, no Brasil, prevalece sobre a genética, a exemplo dos Estados Unidos, ser identificado racialmente como branca/o necessita de composição genética para todos os efeitos sociais. Em outras palavras, a pessoa deve não deter uma gota de sangue negro, ainda que, a/o estadunidense branca/o tenha características fenotípicas semelhantes da/o branca/o brasileira/o como:

“[...] cabelos sedosos e loiros, pele alva, nariz afilado, lábio finos, olhos verdes, sem nenhum característico que se possa considerar como negróide, e mesmo, lhe sendo impossível, biologicamente, produzir descendências de negróide, [...] continuará sendo um ‘negro’”. (NOGUEIRA, 2007, p. 294).

Nesta ideia falaciosa, opositamente a branquitude brasileira, pode variar em função do grau de mestiçagem racial, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região (CARDOSO, 2014; SCHUCMAN, 2012). Dessa forma, o fenótipo racial está estabelecido discursivamente pelas autoidentificações raciais, conforme observa nas falas dos participantes, descrevem e classificam suas características físicas:

Ah... porque eu sou lido como tal, tenho os olhos verdes, a pele não é branquíssima, mas acho que toda a soma de todos os caracteres (sic), eu nunca fui lido de outra forma. Não é só na tonalidade da pele, acho que envolve vários fatores, o cabelo, a pele, a cor dos olhos. Pela tonalidade da pele, eu poderia ser negro, por exemplo, se eu tivesse um cabelo crespo. (RAFAEL).

Para Rafael ser branco, é constituído pela aparência física em relação às características fenotípicas que são visíveis como a pele, cor dos olhos e cabelo. No entanto, a condição de ser branco como pensa, não é uma forma natural da raça está estruturado através de um sistema político de supremacia branca, que mantém diversas práticas discursivas hegemônicas em oposições às definições antagônicas das ideologias racistas, que sustentam culturalmente crenças/valores/desejos do sistema racial da branquitude.

A supremacia branca descreve a cultura em que vivemos - uma cultura que posiciona os brancos e tudo o que se associa a eles

(a branquitude) como ideal. Supremacia branca é muito mais que a ideia de que os brancos são superiores às pessoas de cor; é a premissa mais profunda que apoia essa ideia - a definição dos brancos como a norma ou padrão do humano, e as pessoas de cor como um desvio dessa norma. (DIANGELO, 2018, p. 58).

Na visão de Van Dijk (1998), as ideologias racistas, são frequentemente produzidas e reproduzidas por instituições ideológicas que mantém preservada a hegemonia da cultura branca. Nessa perspectiva, o discurso de Rafael, quando diz "eu poderia ser negro, por exemplo, se tivesse um cabelo crespo" esconde uma forma sutil em diferenciar a partir da branquitude quem é definido fora da norma racial branca. Isso desvela, a/o "Outra/o-racial" é interpretado mentalmente pela representação daquilo que "Não-É (CARDOSO, 2014; BHABHA, 1998). Nesta relação de "dessemelhança", a branquitude constituiu como "uma identidade relacional construída por *brancas/os*, que define a elas/es mesmas/os como racialmente diferente das/os "Outras/os" (KILOMBA, 2020, 30, grifos da autora).

Nesse processo a branquitude se constitui enquanto raça pelas diferenças projetadas sobre "Outra/o", como se observa na fala do participante Miguel, quando descreve a sua condição de ser interpretado como branco:

Então, é complexo (risos, risos, risos). Quando a gente vai falar sobre cor é então engraçado. Eu falo branco, mas eu sou filho de pernambucana com o do interior do Paraná, com o interior de São Paulo, perdão. Então tem muita mistura, é meio que uma seleção genética, mas eu me considero branco. Eu não sei, as similaridades, você passa uma vida inteira buscando identificações. Então o meu nariz, o formato dos meus olhos, a cor da minha pele e conhecer um pouco o que era minha ancestralidade né, que é por parte de pai sim tem a Itália, tem Portugal, então você acaba se identificando como um cidadão do mundo e parecido com uma condição, né. Eu acho que é isso que me faz sentir branco, é essa similaridade com outras referências de raças/cor (MIGUEL, grifos meus).

Apesar de Miguel, ser lido como branco pela aparência em suas relações familiares e sociais, ao possuir características fenotípicas como pele clara, olhos, cabelos lisos, nariz afilado. No entanto, o seu discurso quando diz que é "cidadão do mundo e parecido com uma condição" não é um discurso neutro. Para a branquitude, isto representa uma ideia de poder, de universalidade, de superioridade que permite expressar o "Eu hegemônico" baseado na diferença racial (CARNEIRO, 2005), uma vez que, a forma como fala em ser branco, é

exclusivo pela ancestralidade racial paterna, quando tenta distanciar quaisquer assimilações da ancestralidade materna que “Não-É” branca.

No entanto, quando Miguel fala que ser branco é “complexo” em ato de “risos” e acha “engraçado”, atribui-se nesses conjuntos uma materialidade discursiva risível. Para Bakhtin (2012) e Propp (1992), o riso não é algo de elucubrações abstratas, engendra uma profunda força positiva e negativa, pois é constituidor de conhecimento e de saber, fomentado pelas atitudes e movimentos que expressam algum aspecto ou ação que lembre e reflita a atividade humana.

O riso pode ser alegre ou triste, bom e indignado, inteligente e tolo, soberbo e cordial, indulgente e insinuante, depreciativo e tímido, amigável e hostil, irônico e sincero, sarcástico e ingênuo, terno ou grosseiro, significativo e gratuito, triunfante e justificativo, despudorado e embaraçado. Pode-se ainda aumentar a lista: divertido, melancólico, nervoso, histérico, gozador, fisiológico, animalesco. Pode ser até um riso tético! (IURÊNIEV, 1992, p. 27).

Dessa forma, o “ato de rir liga-se então aos signos, aos códigos, às representações e aos significados construídos pela classe e pelos grupos sociais dominantes” (FONSECA, 2012, p. 22), pois não se trata apenas de uma repressão física, mas psíquica que não deixa ser menos violento, ainda que, procure ser mais suave e refinado. No caso de Miguel, as condições risíveis demonstra um certo grau de estranhamento e desconforto ao pensar sobre a sua condição de ser branco, visto que, a sua branquitude conscientemente estabelece uma relação de desigualdade em seus laços familiares. Apesar disso, o que Miguel não reconhece é que a sua própria branquitude ao ocupar uma posição de superioridade é mantenedora desses conflitos raciais, uma vez, que o seu discurso tenta articular uma certa naturalidade em ser branco.

Como a branquitude é uma forma de não se enxergar racializada e transita com uma certa naturalidade, o que se observa a partir disso, é o comportamento racista da materialidade risível, quando, o participante Jair fala da sua condição de ser branco:

Sou branco, pela característica dessa pele despigmentada, simplesmente! Eu queria é ter melanina (risos, risos, risos), um pouquinho pra ficar 15 minutos no sol, sem ser um pimentão, era o meu sonho! [...] Nossaaa, que pergunta difícil! O que me faz sentir

uma pessoa branca? Uma pessoa com a pele clara, ponto! Nada mais... nada além do fenótipo. (JAIR, grifos meus).

O riso de Jair expressa fora da comicidade e simpatia. Esse riso tem características cínicas que se prende as formas mais sutis de inferiorizar e discriminar (PROPP, 2012), quando a sua vontade em “ter melanina” é atribuída por um desejo de ter só “um pouquinho”, ou seja, não o suficiente para ser visto como negro. Por trás da aparência de seu riso, é suscitado por certa dedução “inconsciente” na tentativa esconder o seu próprio ato racista, provocado por uma certa intolerância racial generalizada “contra tudo o que possa representar diferença” (BENTO, 2014, p. 39).

O riso cínico [...] é um riso individual e expressa [...] triunfo [...] único [...] que não corresponde ao instinto moral da coletividade, mas a ele se opõe. Este tipo de riso suscita repulsa e indignação e não possui propriedade de contagiar. O riso como aquele que estabelece a inferioridade humana e consequentemente social de quem se torna objeto de riso. O riso faz visível a todos um defeito escondido. (PROPP, 1992, p. 182).

Diante disso, o cinismo risível de Jair, esconde um profundo confronto de sua branquitude com a negritude, em que, a projeção de inferioridade mantém o seu espírito de superioridade branca. Nesse caso, o seu riso é uma forma consubstanciada para tentar esvaziar o sentido de ser branco, para não justificar o uso de seus privilégios que o favorecem, por ser branco. No entanto, o riso cínico reafirma a existência e força do racismo, pois provoca prazer e, ainda, denuncia a violência e as distorções raciais de uma determinada classe dominante (FONSECA, 2012).

Entre as diferentes formas risíveis, Souza e Fernandes (2014), entende que o riso pode demonstrar a impossibilidade de expor o que o sujeito pensa. É um disfarce, uma maneira de estar sem jeito. Dessa forma, o riso se materializa, no entanto, os seus gestos em uma determinação situação, ajuda identificar os efeitos desse descontentamento, como se nota fala do participante Oliver:

Hum... como assim? Preciso de uma ajuda nisso. Olha... é/é/é coisas que nunca parei pra pensar (risos). Olha... se eu for mesmo pela lógica, é pela cor. Olha... é/é/é realmente é/é/é coisas nunca parei pra

pensar hein! (risos). [...] É eu acredito que o fato mesmo é do biológico, assim, eu nunca parei pra pensar pra pensar em outra coisa! Olha... ah você tá me pegando hein!? Caramba! (risos). (OLIVER, grifos meus).

Nesses enunciados, Oliver exprime uma certa “ingenuidade” e “inocência”, quando tenta elaborar alguma resposta para justificar a sua condição de ser branco. As expressões linguísticas “hum...”, “ah...”, “hein...”, “é/é/é...” tem uma função ao tentar se afastar de qualquer questão que o coloque em situação de conflito racial. Nesta desestabilização emocional, entre a materialidade do risível, o enunciado “é/é/é” acompanha gaguejos constantes, quando a sua fala é interrompida por um certo tipo de estresse. Para Azevedo (2013, p. 145), a gagueira “é tomada como uma manifestação de algo que acontece no corpo, entendido como tensão muscular, respiração, produção articuladora, ou, ainda, formação genética”.

Nesta forma de gagueira, o estresse de Oliver é racial, que impossibilita de falar de si próprio como branco. Ao pensar em se expor, o “sujeito-gago” de Oliver, entende a atribuição da cor e raça enquanto uma questão “biológica”. Nessa lógica naturalizada, o “nunca” ter pensado é a condição que a sua branquitude vive sem se notar racialmente. Assim, não é à toa, que está forma de “daltonismo” racial se caracteriza pela maneira mais confortável de ser branco. E ser branco “é não ter de pensar sobre isso [...] o significado de ser branco é a possibilidade de escolher entre revelar ou ignorar a própria branquitude [...] não nomear-se branca”, afirma Piza (2014, p. 42).

Da mesma maneira, quando o participante Alex, fala de sua condição de ser branco põe em xeque o lugar de “superioridade” branca restrito a certo “tipos” de brancos:

Me considero branco, seria caucasiano né (risos). Na verdade, eu sou até muito branco (risos)! Eu sou muito branco, nitidamente meus traços são de pessoas brancas e, eu não conheço né... já até perguntei aos meus pais, se a gente tem alguma éh... pessoa negra na família né, tem a origem negra de alguma parte é do... do... seja materna, seja paterno e, ambos desconhecem. Então, eu acho que, eu me encaixo né, nessa, na cor branca. (ALEX).

Além dos risos, Alex utiliza da certeza para autoafirmar que é “muito branco”, em comparação com os próprios brancos. Logo, quando descreve a sua condição, ele assume, nesse contexto o discurso de “não” possuir uma gota de

sangue negro em sua ancestralidade racial, demonstra, por um lado, como a branquitude é considerada como um sinônimo de “uma raça brasileira, mais “arianizada, ou melhor, mais branca fenotípicamente” (MUNANGA, 2014, p. 10). Por outro, escancara como a sua branquitude é construída pelo racismo, uma vez que ação racista não aparece como algo isolado do biológico que determina o social e cultural, mas como uma ação sistemática e em constante reprodução discursiva (GUILLAUMIN, 2014; RESIGL; WODAK, 2005).

Isso nos leva ao primeiro argumento que, os participantes, em grande maioria, atribuem a condição de ser branco por aspectos relacionados à brancura, ou seja, pela aparência. No entanto, quando descrevem suas características o interdiscurso do riso, é o mais notável, também pela forma de dissimulação e na consolidação de preconceitos do racismo à brasileira, que ressalta as diferenças existentes entre ser branco (FONSECA, 2012; CARDOSO, 2017).

Ao segundo argumento, o que se percebe é uma certa aparência de normalidade de ser branco, que o “diferente”, o “estranho”, situa se em questão o ser “normal”, o “universal” afirma Bento (2014, p. 30). O enredo disso, revela como a constituição de ser branco fosse puro acaso – algo simplesmente que acontece apenas pela atribuição da cor, afirma DiAngelo (2018). Nesse aspecto, o discurso de normalidade da branquitude aparece, quando alguns participantes colocam em questão a relação entre o ser branco, como veremos adiante.

3.3 O DISCURSO DA NORMALIDADE

Como já vimos, ser branco não é um processo natural, mas socialmente constituído. A normalidade atribuída pela branquitude é, no entanto, pela condição que nela corrobora a produção subjetividades por meio de processos que consolidam as hegemonias, segundo o pertencimento racial que molda a dimensão da vida social (CARNEIRO, 2005). Para Foucault (2014), a normalidade e disciplina, emerge de uma anatomia política considerado o corpo como máquina, que permite que ele seja gerido, aperfeiçoado e transformado em corpos dóceis e úteis:

O domínio e a consciência do próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do pelo

corpo... tudo isso conduz ao desejo do próprio corpo por meio de um trabalho insistente, obstinado, meticoloso. (FOUCAULT, 2021, p. 235)

O corpo, trata-se de uma materialidade do poder exercido sobre o próprio corpo, como um elemento político rígido, constante, meticoloso pela normalização de condutas e comportamentos na homogeneização das vivências das sociedades modernas (FOUCAULT, 2021). Nesse sentido, como a branquitude, é uma forma de normalizar e disciplinar os corpos brancos pela raça. Gordon (2004), explica o poder da identidade racial branca em diferentes contextos e localidades sociais, produz uma identidade “normal” e “invisível”. Essa aparência de “normalidade” é constituída pela bipolaridade racial, tendo a brancura da pele como sua principal representação e identificação de “normal”.

Para Carneiro (2005, p. 263), o aspecto da “normalidade leva a muitos desvios políticos e ideológicos, porque o normal é um conceito subjetivo e cultural”, em que a brancura da pele protagoniza a branquitude representar uma superioridade racial.

“A ‘brancura’ passa a ser parâmetro de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica, etc. Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das idéias: ‘eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade’ [...] Operacionalidade dessa construção depende da possibilidade de engendrar o seu contraponto, necessita do negativo, do que é recusado, para poder instaurar, positivamente, o desejável. Tal processo inscreve os negros num paradigma de inferioridade em relação aos negros. (NOGUEIRA, 1998, p. 42).

O discurso de normalidade, tem efeitos concretos nas pessoas brancas que mantêm a sua aparente normatividade e invisibilidade, constituída especificamente a partir da posição de exterioridade de quem é ou “Não-é” normal (FRANKENBERG, 2004; CARDOSO, 2014). Nesse sentido, aqui, o discurso de normalidade manifesta principalmente em circunstâncias associadas às características físicas, psicológicas e culturais:

Aí... é como se eu não sei, se é porque a gente mora no Sul, tem muitos brancos, é como se fosse o padrão né?! Tipo assim, é como se o normal fosse ser branco e que quem não é branco é diferente, que eu crescia em meio a brancos na faculdade, na escola, no trabalho. E, eu sinto como se fosse, o mais normal, sabe?! O mais normal no sentido que eu não fico pensando sobre a minha branquitude: “Aí sou branco”! Sei que sou branco, mas éh.. éh... éh... como se fosse o padrão realmente, o branco está nos meus meios e tal, quando uma

pessoa não é branca, ela está fora do padrão, ela é diferente. Quando ser branco, é como se fosse o padrão, o normal, ser de outras raças, é diferente. O ser branco passa como invisível, você só é, branco. (RAFAEL).

Nesse discurso, além do participante Rafael descrever muito bem em termos locais o significado de ser branco como ser “normal”, “padrão”, a/o branca/o como invisível e “Outra-o/racial” é a/o diferente, representa uma característica fundamental da branquitude:

A branquitude se baseia em uma premissa fundadora: a definição dos brancos como a norma ou o padrão do humano e das pessoas de cor como desvio dessa norma. A branquitude não é reconhecida pelos brancos, e o ponto de referência branco é presumido como universal e imposto a todos. Gente branca acha muito difícil pensar na branquitude de como um estado específico de ser que poderia produzir algum impacto sobre a vida e as percepções de alguém. (DIANGELO, 2018, p. 49).

Na relação desse processo, o branco, como explica Bento (2014, p. 25), “aparece, como modelo universal de humanidade, alvo de inveja e do desejo dos outros grupos raciais não brancos”. Assim, como Miguel, ressalta, os padrões normalidades à branquitude:

[...] Mas assim, pra mim, pra mim não, a gente sabe que, em geral pra sociedade existe esse padrão, caucasiano, europeu, esse é o padrão de beleza: loiro, do olho azul, pele branca, dentes branquinhos e corpo no caso do masculino formato de triângulo: ombro e enorme e cintura fininha (risos). Esse é o padrão que a humanidade fez e baseado em uma desculpa, que é por conta das melhorias genéticas, da atração física para essa melhoria genética. (MIGUEL).

Apesar de Miguel falar em terceira pessoa, os aspectos relacionados à constituição de ser branco. Aqui se faz presente a ideia de “superioridade” branca, invoca uma certa autoridade física, colocando-se o “homem universal” como efeito dessa produção de normalidade, com benefícios que mantém preservada a “autoestima, o autoconceito, valorizando suas características” sobre o grupo racial o qual sua branquitude pertence (BENTO, 2014, p. 31), já que ser identificado como “normal” “padrão”, é uma forma de privilégio articulado não só com a raça, mas também com o gênero, elementos constituintes da branquitude. Nesse sentido, as dinâmicas sociais que estruturam a partir das diferenças raciais,

pavimenta as ações discriminatórias que são produzidas pela branquitude entre as relações sociais, como veremos a seguir.

3.4 O DISCURSO DA DIFERENÇA

O discurso da diferença é visto, quando são incorporados às estruturas sociais valores hierarquicamente racializados pela branquitude. Aqui, o discurso da diferença se manifesta pelas relações de poder raciais, passando primeiramente pelas dinâmicas familiares e com as demais relações. Como a família não é uma organização neutra, nem tão pouco uma organização distante de como somos adicionados a grupos raciais, é fundamental para o ser branco constituído de poder, como faz questão de frisar Almeida (2018).

Se a família é entendida como lugar de respeito e de hierarquia, esses mesmos só são, realmente, compreensíveis quando se observa o modo com que a clivagem racial define esses termos em cada contexto social. Nesse sentido, se a discriminação racial é uma relação de poder que se impõe à revelia da vontade consciente dos indivíduos, o amor familiar também se manifesta como uma relação de poder em que a raça é um elemento organizador. (ALMEIDA, 2018, p. 14).

A discriminação racial, pavimenta o racismo entre essas relações raciais. Como explica Memmi (2005), o racismo é uma palavra estigmatizante à uma avaliação generalizada e absoluta de diferenças ou fictícias, que são vantajosas para o opressor e prejudiciais à sua vítima. O racismo à brasileira, tem sua história peculiar, fundado na mestiçagem racial que baliza como o processo de construção da identidade nacional estão constituídas entre famílias interraciais brasileiras (SCHUCMAN, 2018). Como podemos notar quando Miguel, fala de suas experiências raciais em suas relações familiares:

Então a minha mãe tem uma pele um pouquinho mais parda. E ela, quando (eu) era mais criancinha mesmo, era mais branquinha ainda né, ela dizia: 'Aí nasceu loirinha do cabelo cacheadinho, branquinho'. E minha mãe mais morena, gostava de um sol, gostava de uma piscina, gostava de andar pela cidade e no ônibus as pessoas falavam: 'Aí que bonitinho, você é a babá dele?' Ela respondia: 'Não, eu sou a mãe'. As pessoas não associavam 'aquela mulher' como a minha mãe. Ela se sentia feliz! Engraçado né?! É... "Ai na loteria genética nasceu um loirinho que é meu" (risos). Olha como são as coisas, e a mais parecida com a minha

mãe, é a minha irmã mais nova, a Juliana, até tom de pele, tudo assim. Ela já não tem muita identificação, ela e a Juliana, assim. Agora comigo ela sempre teve uma identificação forte. Então sempre teve isso: 'Aí, passa o protetor que ele é muito branquinho, é mais fragilzinho, cuida mais, olha mais' né, essa coisa toda assim, como se fosse um 'bibelô'. Agora com as irmãs, são na borracha, taca na parede e o loirinho todo protegido. (MIGUEL, grifos meus).

Como a família de Miguel, constituiu em uma relação interracial, o que prevalece é a ocupação da ideia de superioridade branca atribuída a branquitude e inferioridade atribuída a negritude, quando a relação racial marca um tratamento desigual entre seus familiares consanguíneos (SCHUCMAN, 2018). Na fala "Aí que bonitinho, você é a babá dele?" Ela respondia: 'Não, eu sou a mãe", é um discurso de diferença deriva da própria branquitude produzir imagens estereotipadas, pelo contraste fenotípico. Assim, a imagem simbólica da "babá", está fundada em abstrações racistas, em que a branquitude marginaliza as mulheres negras em condições servis pela cor da pele (CROSSACZ, 2014). Como nos lembra Bhabha (1998), a pele:

"[...] é o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches [...] em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encarnado todos os dias nas sociedades coloniais". (BHABHA, 1998, p. 121).

Além disso, a sua fala que sua mãe "dizia" ter ganhado "loteria genética", representa como se fosse um jogo de sorte, por ter nascido branco. No entanto, isso só acontece, porque, desde muito cedo as crianças brancas recebem os privilégios da branquitude entre as atribuições simbólicas como beleza, pela cor da pele, os cabelos lisos, cor olhos, produzindo maior afeto, proteção e cuidado, por serem brancas (SCHUCMAN, 2018). Nesse orgulho de ser branco, Miguel, recebia um cuidado a mais, em comparação às suas irmãs, que foram estereotipadas por terem uma tonalidade de pele retinta, em relação a sua branquitude. Portanto, quando Miguel fala que foi o filho tratado com maior grau diferença, não é só apenas pela cor, mas sim é a concessão de poder dado a sua branquitude que passar a ser exercido em suas relações do cotidiano.

Nessa relação de diferença, o tratamento desigual tem a cor como um de seus principais marcadores e "quanto mais escura a cor da pele de um indivíduo,

mais perto da ideia de raça negra estereotipada e estigmatizada pelo racismo, [...] e quanto mais perto da cor de pele branca, mais *status* e privilégios ele ganha" afirma Schucman (2020, p. 66).

Os efeitos da ideologia do embranquecimento e o fato de os estereótipos negativos estarem diretamente associados à cor e à raça negra fizeram com que os brasileiros mestiços e grande parte da população com ascendência africana, de maneira geral, não se classificassem como negros, gerando um grande número de denominações para designar as cores dos não brancos, como moreno, pessoa de cor, marrom, escurinho etc. Portanto, essa forma de classificação não raramente eliminou a identificação dos mestiços com a negritude e fez com que estes não se classificassem como negros, bem como contribuiu para que permanecessem intactas todas as estereótipias e representações negativas dos negros. (SCHUCMAN, 2018, p. 43).

As classificações estereotipadas, é notada também na fala do participante Jair, quando tenta se justificar a todo custo a posição racial em suas relações cotidianas:

Tinha até a Thais "black", que a gente chamava, hoje ela é uma 'puta' pesquisadora de uma empresa fantástica né... mas é o que?! Pessoas que nunca se vitimizaram né... [...] Então assim... a questão é que, pessoas sempre tiveram boas atitudes. Não por ser branca ou por ser preta, mas foram bons profissionais, o mercado não quer saber se você é branco, rosa, por exemplo na minha empresa, os funcionários são tatuados, tem piercings, tem homoafetivo, tem todos os tipos. Eu não quero saber, eu quero saber o que?! Faz o que precisa?! Acabou! Então eu não julgo a aparência, pelo contrário, eu julgo que?! Competência! (JAIR).

Nesse justificativa, Jair utiliza de uma estratégia da branquitude para pinçar exemplos, tentado justificar a sua ocupação de privilégios em locais de poder, quando ele diz "Tinha até Thais "black"³ que a gente chamava". O que este discurso representa é um amplo alcance do estereótipo racista que "autoriza" a branquitude, neste contexto, rotular a pessoa negra com uma certa naturalidade e normalidade aparente, como forma de inferiorização e objetificação (KILOMBA, 2020).

³ O termo *black* – é traduzido para negra/o, e embora este seja usado como um termo político na língua portuguesa, está invariavelmente ancorado na terminologia colonial e, por isso, intimamente ligado a uma história de violência e desumanização. Mas o termo, mais do que isto, está intimamente ligado à história das políticas de insulto e ao racismo diário na língua portuguesa (KILOMBA, 2020, p. 15).

“[...] essa discursividade [...] faz com que o reconhecimento da diferença seja obtido em uma inocência, enquanto uma ‘natureza’; o reconhecimento é projetado como conhecimento primário, efeito espontâneo da ‘evidência visível’. A diferença do objeto de discriminação é ao mesmo tempo visível e natural - cor como *signo* cultural/político de inferioridade ou degeneração, a pele como sua *identidade natural*”. (BHABHA, 1998, p. 125, grifos do autor).

Nessa forma sutil de discriminar, Jair ao dizer que “não julga pela aparência”, desmente a afirmação, uma vez que, já fez uso de uma rotulação racista. Isso fica visível e explícito, em outros contextos, em que a sua branquitude entra em um confronto racial:

Posso te citar uma coisa? Porque as pessoas brancas não ficam se vitimizando! Eu já morei com pessoas negras né... de todos os tipos. E, assim, tão inteligente, professor como eu, mesma classe social, mesma classe títulos, ambos mestres, professores universitários, na mesma classe. “Ah... mas você fala isso porque você é branco!” Então é uma vitimização, a pessoa teve as mesmas oportunidades do que eu e tudo mais. Mas é mais fácil você se vitimizar, de se colocar numa posição de ‘coitadinho’ do que enfrentar. E o mercado não está procurando vítima, o mercado está procurando quem resolve a porra do problema! Se você é uma vítima, o mercado vai te engolir, branco, preto, amarelo, roxo, o que for. Então, o problema não está na questão da pele, mas sim na atitude da pessoa perante isso. (JAIR, grifos meus).

O discurso que Jair diz que “as pessoas brancas não ficam se vitimizando”, representa ao contrário do que pensa. Para Bento (2002, p. 43), a “vitimização” da branquitude “são manifestações dos grupos brancos que se sentem ameaçados e perdendo o que entendem ser ‘seus direitos’”. Isso enaltece o racismo institucional que levanta a bandeira da meritocracia “um mito fabricado de que a escolha democrática está igualmente disponível para todos” (MCINTOSH, 2017, p. 48, tradução minha). Para DiAngelo (2018), a ideia da meritocracia é valorizadíssima pela branquitude, em que as conquistas pessoais das pessoas brancas, são vistas por igualdade, atitudes, competências e oportunidades. Nesse malabarismo racista, a justificativa de Jair, tenta mostrar que chegou na posição social que chegou, não foi por conta cor e raça, mas por mérito.

A cilada meritocracia pretende justificar as desigualdades que produz e criar uma elite que se considera trabalhadora e virtuosa. Esta elite

se beneficia das enormes desigualdades em investimentos educacionais e se esforça para oferecer as mesmas oportunidades educacionais aos filhos, passando os privilégios de uma geração à outra, o que vai impactar melhores oportunidades de trabalho e de salários para este grupo. Ruim para os pobres, mas também aprisionadora da elite, que tem que lutar cada vez mais para chegar e se manter no topo, criando diferentes ressentimentos de ambos os lados, capitalizados pelos governos populistas. (MARKOVITS, 2022, p. 14).

Nessa noção, a meritocracia é um discurso, na prática discursiva do cotidiano garante as pessoas brancas ocuparem posições de poder na sociedade, sem serem vistas racialmente como brancas (SCHUCMAN, 2012). Desse modo, isso atesta que as pessoas brancas têm melhores oportunidades educacionais e profissionais, visto que, os privilégios raciais da branquitude são mantidos e preservados entre as relações institucionais (BENTO, 2022).

A herança da branquitude está presente na vida de todos os brancos, sejam eles pobres ou antirracistas. Há um lugar simbólico e concreto de privilégio construído socialmente para o grupo branco. Por sua vez, o conceito de prerrogativa branca, diz respeito a uma posição ativa, na qual brancos buscam, exercitam e aproveitam a dominação racial e os privilégios da branquitude. (BENTO, 2022, p. 47).

Nesse sentido, a branquitude goza dos privilégios raciais de maneira conveniente e silenciosa. Em um ambiente institucional, a grande maioria das pessoas são brancas, se identificam uma com as outras e se veem a si mesmo racialmente como iguais. Quando isso é rompido pela presença de uma pessoa negra, a branquitude se sente ameaçada pelo “diferente” (BENTO, 2022; KILOMBA, 2020). Dessa maneira, a pessoa negra passa ser alvo da ação racista, como se observa na fala de Jair:

Eu, como um diretor de hospital, proprietário, professor universitário, eu me vejo muitas vezes constrangido, em qualquer coisa assim, que eu não posso nem exemplificar uma coisa. [...] Eu me vi numa situação constrangedora, por dar um exemplo da melanina na pele da pessoa com medo de ser repreendido por preconceito. [...] Então hoje, a gente se vê numa situação onde, por exemplo, eu homem branco, falar uma coisa dessa, gera preconceito, mesmo que seja um exemplo, científico em aula! Eu tive... eu... eu... me contornei, rebolei, pra isso não passasse, de nenhuma forma, como algo preconceituoso. [...] Eu ainda tive uma sacada muito rápida! Comecei a falar: 'Velho isso vai

dar merda'! [...] Mas você vê como que a gente fica exposto. Porque é uma pessoa negra falando isso, tudo bem! E assim, hoje ser um homem branco, gay, nessa situação é muito complicado. (JAIR, grifos meus).

Além da branquitude de Jair ocupar uma posição de poder, ela não escapa das ciladas do racismo. Ela é afetada por ele quando tenta neutralizar suas atitudes racistas. Nessa manifestação, o que ocorre é explicitamente o mascaramento do racismo. Por um lado, a ação sublinha, como explica Bhabha (1998), o narcisismo e a agressividade. São duas formas de identificação que constituem a estratégia racista, exercida pela representação do “Outro racial”, ao mesmo tempo um ponto de identidade que “Olha” a/o negra/o, como a questão do problema.

O discurso racista estereotípico, em seu momento [...] inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição: do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaboradas por saberes estereotípicos, teorias raciais [...], e sobre essa base, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais que são preconceituosas, discriminatórias, vestigiais, arcaicas, ‘míticas’, e, o que é crucial, reconhecidas como tal. (BHABHA, 1998, p. 127).

Desse modo, deixa claro, a teoria racista entre “natural/racial” que Jair tenta colocar a cabo para “escapar” e “camouflar” o seu próprio comportamento racista diante de um contexto em que a sua branquitude tenta passar como “não racista”:

Porque igual, eu estava explicando a questão do câncer de pele. As pessoas com melanina, com maior teor de melanina tem um fator de proteção maior do que uma pessoa amelânica né... uma pessoa branca ou com baixa carga de melanina. [...] Aí eu tive que explicar: 'Gente, quando a gente está falando da melanina, a melanina vai sintetizar tal hormônio com isso aquilo, com aquilo'. "Então gente, se eu pego um animal com pelagem preta, um animal com pelagem branca é igual a gente falar que as pessoas brancas têm maior tendência de ter câncer de pele, do que, pessoas de pele negra". Por que? Porque, tem melanina, a melanina é um fator de proteção natural. (JAIR).

Nessa preeminência estratégica de neutralizar e de distorcer a realidade do racismo. O que Jair deixa exposto, é o medo de sua branquitude enfrentar um confronto racial, uma vez que, a sua ação discriminatória não passou

despercebida e tenta argumentar utilizando da teoria racista, em comparação coloca a ideia racional para hierarquizar e classificar na mesma proporção "Outro/racial" como não branca/o. Como nos lembra DiAngelo (2018, p. 136) "O uso dessa linguagem violenta ilustra quão frágil e mal preparada a maioria dos brancos é para enfrentar tensões raciais, com a subsequente projeção dessa tensão sobre as pessoas de cor". Desta forma, o discurso da diferença, não apenas constitui-se o ser branco, também manifesta pelo racismo incrustado estruturalmente na branquitude, quando os participantes colocam em questão a dinâmica simbólica e material da branquitude, como veremos a seguir.

4. CAPÍTULO

A MAQUINARIA RACISTA DA BRANQUITUDE ARCO-ÍRIS

Como vimos a branquitude é um discurso de poder constitui o ser branco na branquitude pela supremacia branca. A supremacia branca, não é apenas uma atitude ou maneira de pensar, mas ela se estende também à forma como os sistemas de opressão e dominação estão estruturados a partir da branquitude. Diante disso, as relações sociais entre homens gays brancos estão moldadas pelos privilégios e vantagens raciais. Assim, busco adiante, identificar como o discurso da branquitude constrói as intersecções entre homens gays brancos.

4.1 O DISCURSO DO PRIVILÉGIO DE SER BRANCO

Como a branquitude é uma posição de poder construída historicamente pelo sistema de supremacia branca, o privilégio branco está genericamente de alguma forma a todas as pessoas consideradas como branca ou lidas como branca, em sociedades mais amplas estruturadas pelo racismo (DIANGELO, 2018). Nesse sentido, o privilégio branco é caracterizado pela recompensa que recebe da branquitude - quem pode - participar ou não desse sistema de supremacia branca, seja essa participação voluntária ou involuntária, afirma Saad (2020).

Privilégio branco é entendido como um estado passivo, uma estrutura de facilidades que os brancos têm, queiram eles ou não. Ou seja, a herança está presente na vida de todos os brancos, sejam eles pobres ou antirracistas. Há um lugar simbólico e concreto de privilégio construído socialmente para o grupo branco. Por sua vez, o conceito de prerrogativa branca diz respeito a uma posição ativa, na qual brancos buscam, exercitam e aproveitam a dominação racial e os privilégios da branquitude. (HUGHEY, 2022, p. 47):

É dessa forma que os privilégios da branquitude recaem com atributos e significados ligados à identidade racial à qual pertencem os valores simbólicos, culturais e materiais, comparativos em relação a não brancas/os (SCHUCMAN, 2020; BENTO, 2020). Nesse sentido, os valores da branquitude que designa o processo simbólico e material consiste, para Miles (2020, p. 75), a

concessão de um “significado social a certas características biológicas (normalmente fenotípicas), na base das quais aqueles que delas são portadoras são designados como uma coletividade distinta”. Assim, a partir de traços físicos, como por exemplo: a pele, cabelos lisos, olhos claros e traços afilados, relacionado também aos mais subjetivos como: inteligência, moral, civilidade e progresso, são aspectos constituintes da branquitude.

Nessa concepção estética e subjetiva a branquitude é supervalorizada, por relações de poder que mantém a “invisibilidade” política da “identidade” racial branca.

Uma maneira de entender como o privilégio funciona — e como ele é mantido invisível — é olhar para a maneira como pensamos sobre a desigualdade. Sempre pensamos na igualdade da perspectiva daquele que é prejudicado pela desigualdade, não aquele que é ajudado. (KIMMEL, 2017, p. 11, tradução minha, grifos do autor).

É nesse processo que os participantes ao serem perguntados (como) é ser branco ou (por que) se consideram brancos, destacam aspectos como a branquitude detém essa apropriação de privilégio simbólica e material:

Ser branco, branco, pra mim?! Hum... hum... privilégio né! Não que eu considere (risos) um privilégio no sentido de ‘Aí... é maravilhoso ser branco’, mas é um privilégio na sociedade que favorece quem é branco. Não que eu concorde com isso. [...] Mas existe o padrão, que a gente é colocado desde criança, que a cor branca é mais bonita, ter os olhos claros é mais bonito, ser loiro é mais bonito. É privilegiado dessa forma, de uma forma social. [...] Então, se você é um branco que é lido como bonito, você tem muitos privilégios em todos os lugares, então desses privilégios eu gosto, sabe? Da forma como você é tratado e desejado. Isso aí é realmente privilégio e muito. (RAFAEL).

Sob estas ideias de que ser branco ocupa essa posição privilegiada hipervalorizada, são práticas discursivas e políticas de hierarquização racial e cultural, embasam a constituição da branquitude uma vez que “ter traços físicos afilados, típicos do padrão de beleza branco [...] há uma hierarquia estética [...] privilegia os brancos em detrimento dos asiáticos, índios e negros em nossas sociedades” afirma Schucman (2020, p. 95). Nesse exercício de dominação, a branquitude exige estabelecer uma articulação em termos de semelhanças e diferenças que constitui como branco pela aparência e *status* (CARDOSO, 2017), como frisa Miguel:

Ser branco, é ter privilégios, já é nascer com privilégios, isso fica muito óbvio. Conforme a gente vai crescendo e vai referenciando as coisas [...] existe esse padrão, caucasiano, europeu, esse padrão de beleza loiro, do olho azul, pele branca, dentes branquinhos e corpo no caso do masculino formato de triângulo: ombro e enorme e cintura fininha (risos). (MIGUEL).

Nessa dimensão que simboliza a estética da branquitude, quando Miguel descreve que o “padrão”, “caucasiano”, “europeu”, ele quer dizer que essa referência é “universal” para ser interpretado como aquela/e que detém o padrão de beleza físico. Da mesma forma, na fala de Alex o simbolismo do estereótipo do branco “caucasiano” e “europeu” também repete quando ele afirma: “Eu vejo que este estereótipo, branco, europeu, caucasiano, ele visto, vamos dizer assim, com bons olhos perante a sociedade”. Para Schucman (2020, p. 130), o branco caucasiano na hierarquia racial são grupos raciais que se consideram “branquíssimos” e “são ‘mais brancos’ que outros [...] essa ideia de branquíssimo está diretamente ligada à posição de poder em que estes se encontram na sociedade brasileira” reproduzindo relações mais verticalizadas da raça, em contextos sociais elitizados e por um racismo mais explícito e institucionalizado entre as relações sociais.

Nessa dimensão representação simbólica e material do que é ser branca/o, Sovik (2009, p. 36), enfatiza que no Brasil “ser branco exige pela clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco [...] é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras”. Assim, o que se observa na branquitude de Alex, além de sua certeza e ambição de se colocar como “muito branco” como branco “caucasiano” em comparação com europeu, é exercida pela sua posição social.

Porque esse assimilado, a pessoa tem uma condição de vida melhor que as demais, uma pessoa que é mais consequentemente mais bem instruída. [...] a gente sabia quando criança, pelo menos, que a pessoa preta era menos favorecida. É porque a gente visualmente via isso, pela moradia, era perceptível a moradia, pelo tipo de trabalho que as pessoas pretas que a gente conviviam faziam (ALEX).

No discurso de Alex quando diz que “a pessoa preta era favorecida”, significa que ser uma pessoa negra é ser interpretada como pobre. Isso representa o deslizamento de uma linguagem racista, na falsa ideia moral e intelectual de que ser uma branca é “mais bem instruída” em contraposição a pessoa negra. Para Schucman (2018), esse discurso racializado, coloca as pessoas brancas em posição de superioridade, aparecem como mais civilizadas, mais cultas e com atitudes morais e éticas superiores. Nesse modo de representação, a branquitude reproduz discursivamente a ideia de que “as raças não são apenas definidas por diferenças físicas, mas corresponde também a diferença morais, psicológicas e intelectuais, e que dentro dos grupos raciais existem atitudes ‘melhores’, ‘naturalmente’, associados brancos (SCHUCMAN, 2018, p. 100).

Nessa realidade, pode se notar o significado de ser branco para Alex, estão ligadas a valores culturalmente construídos como positivos, ao colocar em oposição à forma como os grupos brancos têm mais condições materiais de “moradia”, “trabalho” e “estudo”. A partir disso, mostra como a faceta da branquitude não só reconhece formas das desigualdades raciais, mas tenta distorcer a realidade do racismo, em nome de uma boa convivência pacífica e “igualitária” entre segregação de brancos e negros.

Eu morava num bairro, não muito simples mas era relativamente simples, onde tinha negros e brancos, pretos e brancos. E na mesma rua é claro que até ali a gente via diferença né. As casas dos brancos eram melhores, as dos negros eram mas pro final da rua ali. Casas mais simples, enfim. Mas, a gente convivia normalmente, a gente brincava, era uma rua sem saída, a gente brincava o tempo todo, tanto meninos e tantas meninas pretos e brancos, nunca teve nenhum tipo de racismo. Nunca despertou nada disso em mim. (ALEX).

Para DiAngelo (2018), a branquitude está profundamente formatada pela segregação racial, em que os grupos brancos alcançam uma melhor posição de vantagem socioeconômica. O discurso de Alex, quando diz que “a gente vivia normalmente”, reproduz a ideia pacífica da convivência natural entre as raças, em que a democracia racial dissemina o mito de que somos todos iguais. No discurso de “não ser racista” é propagado pelas reações de negações que escondem o profundo sentimento da fragilidade branca, que mostra como esse sistema de autodefesa sustenta a ideia de uma falaciosa “superioridade” branca.

Para Wiegman (2017), a negação de ser não racista estabiliza a dualidade racial entre o bem e o mal, onde pessoas brancas antirracistas são pessoas “boas”, por serem conscientes de privilégios branco.

Essa distinção se baseia em uma fé na consciência branca para superar os efeitos materiais do racismo estrutural [supremacia branca], de tal forma que 'antirracismo branco' é em si uma característica sintomática do autocontrole branco e do domínio social, não de seu deslocamento político ou epistemológico. [...] A 'hiper consciência branca' não desloca a centralidade e dominação do poder branco, sendo a resistência histórica deste privilégio, não para que o privilégio é usado (WIEGMAN, 2017 p. 588, tradução minha, grifos do autor).

Nessa dimensão de privilégios raciais, a representação simbólica e material do que é ser branca/o, Sovik (2009, p. 36), fala que no Brasil “ser branco exige pela clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco [...] é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras”.

Ser branco, é ter a tranquilidade de andar dentro de uma loja e não ser perseguido por exemplo, né?! Por um segurança, a tranquilidade de chega em um estabelecimento comercial e as pessoas se levantarem rapidamente na sua direção pra você ser atendido. [...] O Miguel, é aquela pessoa que está chegando em uma assembleia e todo mundo já sabe quem é, né. Porque já tem outros condomínios que eu sou síndico, já participei de outras assembleias, conheço outras pessoas nesse nicho. E eu sou aquela pessoa que fisicamente tem quesitos que se assemelham, as pessoas consideram bonito, ali também já chega, nessa aceitação. (MIGUEL).

A expressão de “ser branco”, isto é, a brancura em Miguel, vai além do seu fenótipo racial. O seu discurso em que as pessoas se “levantam em sua direção” significa que a sua branquitude ocupa uma representação simbólica, como já frisou Sovik (2009), de derrubar “barreiras”, “autoridade” e “trânsito automático” na sociedade. Quando diz “Eu sou aquela pessoa”, é uma forma de generalizar que a “pessoa” é branca, ou seja, é um sinônimo que descreve ser humano, quem se distingue dos demais grupos, um sujeito respeitável, personagem que passa a ser visto, a quem se atribuem deveres e direitos, afirma Kimmel (2017). Nesse caso, o personagem profissional de Miguel, é representado pelo papel de “ser” um síndico. Mas não é só simplesmente “ser” um síndico, é preciso “ser” um síndico “bonito.

Nessa ideia, de “ser” fisicamente “bonito”, ou seja, “belo” como o “eu” afirma representar, diz respeito à própria corporeidade, traços físicos expostos na expressão estética e demais lugares que definem a propriedade da superioridade branca (CARDOSO, 2014).

Em termos estéticos, o belo, somente existe um, o branco. Dizer que o ponto de vista é branco, é um detalhe ocultado. O branco é um mestre hábil em se mostrar ao mesmo tempo se esconde. O belo seria uma abstração universal. [...] o belo é somente ele. O máximo que esconde ao Outro é ser menos belo. Um belo contemporâneo. Isto é, a beleza de um tempo absurdo em que o feio e o belo se misturam. (CARDOSO, 2014, p. 184).

Nesse lugar de vantagens simbólicas e materiais, enquanto a branquitude significa “estar no lugar” e, portanto, “superioridade”, os “corpos” brancos são construídos como próprios, corpos que estão “no lugar”, “em casa” e, corpos que sempre pertencem (KILOMBA, 2020, p. 48), a própria geografia existência do poder (CARDOSO, 2014). É nesse sentido, para Miguel, ser branco, representa um lugar de poder em sua própria vida e experiência:

Como cada lugar que você está, é, vai influenciar um pouco mais. Eu Miguel Augusto, que moro no sul do Brasil, no Paraná, no norte do Paraná, mas no sul do Brasil, ser branco abre portas. [...] Você vai ser colocado num lugar melhor, você vai ficar mais próximo das pessoas que são influentes, você vai de alguma forma, ter um lugar de voz melhor, ouvido que outras pessoas, né?! Então ele está muito além do que você conhece e do que você é realmente. (MIGUEL).

Pela branquitude “ter um lugar” significa dizer que o privilégio branco proporciona “Você estar em todos os lugares que você olha, você é o padrão contra o qual todos os outros são medidos” (KIMMEL, 2017, p. 04, tradução minha. Não à toa, essa dimensão de privilégio seja simbólica ou material, está embutida na aparência e permite desfrutarmos nós brancos de uma vida de oportunidades notáveis. De fato, em uma sociedade onde a igualdade de oportunidades não é estendida a todos, e onde o racismo, sexism, e preconceito continua preservado (GASTFRIEND, 2017) – concede a nós homens gays brancos, privilégios e vantagens raciais da branquitude, mesmo partindo de uma relação de opressão, como veremos no capítulo a seguir.

4.2 O DISCURSO DO PRIVILÉGIO DE SER GAY BRANCO

O privilégio de ser gay branco, está em intersecção, ou seja, na ligação com o privilégio da raça, gênero, sexualidade, classe, idade etc (COLLINS; BILGE, 2021; KULICK, 2013; GROLLMAN, 2016). Nessas relações, as identidades constituídas, sejam elas raciais, não se anulam umas às outras, cada uma delas é, mais ou menos, salientes que estabelecem os diferentes valores, privilegiando um grupo sobre o outro e, desta forma, criando um padrão (RAMPAZO, 2016), pelos quais os marcadores sociais são construídos. Assim, uma pessoa pode ser gay, mas ainda pode ter o privilégio de ser branca, que detém o pertencimento dos privilégios simbólicos e materiais da branquitude, pelo sistema da supremacia

Quando se pensa nas comunidades gays, existe uma extensa classificação e hierarquização de como essas vivências são estruturadas, em diferentes espaços hegemônicos. Como descreve Silva (2000), classificar é um sinônimo de dividir, ou seja, é uma forma de hierarquizar, implicando as diferentes formações de relações de poder. Dessa forma, o privilégio de ser homem gay branco, estão distribuídos pela branquitude, como os participantes Rafael e Miguel, descrevem:

Acho que isso não muda muito, acho que isto é tão estrutural que a comunidade gay acompanha a heterossexualidade. (MIGUEL).

Ah... pra mim é como fora, somos privilegiados, porque, que é o padrão, somos mais desejados e tudo mais. Acho que não há diferença. Os privilégios que os brancos têm, estão dentro da comunidade LGBT e estão fora. Para mim, é a mesma proporção. (RAFAEL, grifos meus).

A comunidade gay branca, é uma comunidade não marcada racialmente. Como escreve Rault (2017, p. 585, tradução minha), a branquitude se torna um “tom afetivo de naturalidade, benevolência, moralidade, inocência, vulnerabilidade e carinho” pela reprodução dos apegos racistas do poder racial branco. Para a autora, a ideia da branquitude gay como “onipresente”, “invisível”, “poderosa”, “imaterial”, está articulada sutilmente na (re)produção das hierarquias raciais e gênero entre as comunidades gays, pela persistência histórica dos privilégios constituídos a partir da branquitude.

O discurso "padrão" representa como ser gay é idealizado pela ordem da heterossexualidade hegemônica masculina branca, que reflete na homossexualidade branca (DUGGAN, 2012). O que Rafael e Miguel, quiseram dizer, é que não há diferenças do privilégio branco, estando dentro ou fora da comunidade gay branca. Assim, os padrões que se estruturam nesse ideário estão preservados e mantidos intactos, pela maneira como a branquitude gay no cotidiano dessas relações, passa ser exercida e significada. Como veremos a seguir, as intersecções que se formam o discurso da autoimagem na branquitude gay branca.

4.3 O DISCURSO DA HOMONORMATIVIDADE BRANCA

A autoimagem é um discurso, que aparece entre os aspectos relacionados à aparência física que engloba valores simbólicos e morais da branquitude (SCHUCMAN, 2012). O discurso da autoimagem, representa aqui, percursos semânticos interdiscursivos que reafirmam como as características supervalorizadas da “superioridade” branca são constituídas na branquitude:

Porque, é o padrão, somos mais desejados e tudo mais. Se busca o padrão físico, de raça, de idade, tudo o que foge do padrão branco, malhado, jovem, másculo, tem menos valor dentro da comunidade. E sou lido como másculo, basicamente é isso, porque eu tenho barba, tenho voz grossa, eu não sou muito afeminado. (RAFAEL, grifos meus).

As referências discursivas “padrão”, “físico”, “raça”, “idade”, “branco”, “malhado”, “jovem” simboliza como é ser “homem gay branco”, como o “modelo”, “molde”, “protótipo”, ligada a norma racial que serve para manter a autêntica masculinidade branca hegemônica de ser (“másculo, “voz grossa”, “barba”), servindo como uma representação da homonormatividade. Como escreve Ferguson (2005), a homonormatividade, é um sistema político que descreve como:

As formações raciais homonormativas brancas reivindicam privilégios em detrimento das comunidades marginalizadas por regulamentos normativos, regulamentos que são racializados, classificados e de gênero. (FERGUSON, 2005, p. 51, tradução minha).

O discurso de Rafael “não sou muito afeminado”, adapta-se como apoio para dizer como está estruturado na comunidade gay branca, o que pode ser “aceitável” e “inaceitável” em detrimento de outros grupos raciais e generificados. Nessa hierarquização, a ideia do “não sou”, faz parte de uma rejeição estética e moral aos que não se encaixam nessa norma (SARAIVA; SANTOS; PEREIRA, 2019). Semelhante a Rafael, o participante Jair, também representa pertencer nas triviais hegemonias da homonormatividade:

Porque você é taxado como padrão, porque você não é uma bicha afeminada, você é uma bixa branca, padrão dentro de uma sociedade e tal, você é extremamente taxado. [...] Eu acho que eu sou lido como o padrão. O que é o que?! O homem branco, barbudo, tipo ursinho e sou da classe dos ursos, padrão, vamos dizer assim. (RAFAEL).

Nessas referências semânticas, como já vimos, “padrão”, “branco”, “barba”, Jair acrescenta ser lido como homem gay branco tipo (“urso”, “ursinho”), significa ter “pêlos” no corpo e aparência de “rude”, “bruto”, “bravo”, “difícil” etc. No entanto, nessa hierarquização, o discurso “não é”, representa uma forma sutil de discriminar o que, ao contrário, é ser um gay afeminado, seja ele negro ou branco. Aqui Jair estende o apelo da sua autoimagem de branquitude por representar ser homem gay branco lido “normal” e “não-efeminado”.

Este apelo à 'normalidade' é parte da mudança nas representações poluídas do gay 'normal'. O gay normal é apresentado como sendo totalmente humano, com o psicológico e a moral igual do heterossexual. No entanto, espera-se que 'o gay normal' tenha um gênero convencional, vincule o sexo ao amor e um relacionamento semelhante ao casamento, defenda os valores familiares, personifique o individualismo econômico e demonstre orgulho nacional. (KENNEDY, 2014, p. 119, tradução minha).

Nessa hegemonia, da mesma forma, Miguel (grifos meus), expressa que sua autoimagem é "normal" “Eu, me identifico como normal, é branco e talvez um pouco nerd. E é isso que eu me identifico, assim um pouco mais”. No entanto, ser lido como “nerd” na comunidade gay, tem imagem universal de que ser branco é “inteligente”, “estudioso”, “autodidata”, “interessado”. Como já escreveu Cardoso (2014), o branco é aquele que se apresenta como o “mais” inteligente. Da mesma forma, Bento (2020, p. 16), também complementa que “a forte e concreta

dimensão da branquitude, persistindo em todos os espaços de poder e prestígio, definindo objetiva e subjetivamente que inteligência, competência, riqueza e beleza são coisas de brancos”.

Assim, a autoimagem da branquitude de Alex e Oliver, são lidas respectivamente como:

Eu sou lido, como o gay 'padrão do cabelo liso', ele se junta com o gay 'padrão' e 'barbie'. [...] 'Barbie' não, falta muito pra isso (risos). [...] Então, eu sempre tento cuidar do corpo, de alimentação, gosto cuidar da imagem, de cuidar da pele e tudo mais. Mas falta muito pra isso (risos). (OLIVER, grifos meus).

Pelo que é chegado e vem informações pra mim, do que é uma 'barbie', do que é uma 'bixa cult'? Igual eles falam. O que é uma 'bixa' bem sucedida? Eu não sei, eu acho que posso dizer que eu trânsito ali, vamos dizer, eu gosto de cuidar do meu corpo, né. Eu sou uma pessoa vaidosa. Então isso, é visto como uma 'bixa barbie', vamos dizer assim né. Talvez, eu me encaixaria em outras tribos das intelectuais. Então assim, eu não me defino de nenhuma, nenhuma tribo. Mas acho que trânsito em algumas, mas na cabeça de outras. (ALEX, grifos meus).

As interdiscursividades (“padrão”; “barbie”; “bixa cult”; “intelectuais”) são elementos que definem semanticamente os homens gays brancos que se aproxima de um padrão estético e cultural de beleza. Para Saraiva, Santos e Pereira (2019), essa incorporação imagética é atribuída para os corpos gays que definem como “atléticos, malhados, com estatura mediana para alta, brancos, com cabelos curtos e lisos e com aparência máscula” (SARAIVA; SANTOS; PEREIRA, 2019, p. 128). Por outro lado, essas figuras de linguagem, dizem respeito à hierarquia mais alta da branquitude gay, chamam atenção como (“eu, me cuido”), tem um significado corpóreo que relaciona o “gostar cuidar de si”, como algo natural do ser gay branco, em que “se percebem como distintos e superiores [...] cúmplices na opressão dos outros” (GROLLMAN, 2016, p. 187, tradução minha) grupo raciais.

Isso também constrói uma relação de dominação, em que a cultura gay branca mantém estruturada a branquitude em suas interações sociais. Como argumenta Boykin (2016, p. 186, tradução), o “segredinho sujo sobre a população é que os gays brancos são tão racistas quanto os heterossexuais brancos”. Nessa consciência, a negação “não falta muito pra isso”; “eu não me defino em nenhuma

tribo”, vem acompanhada do medo em ser relacionado com o “padrão” hegemônico de ser gay branco, que não só representa, mas a branquitude tanto de Oliver e Alex, também age e pensa assim. Continuam, assim, exercendo o protagonismo de superioridade branca homonormativa, entre outras dinâmicas interseccionais sociais.

Neste apelo de homonormatividade branca, o discurso do casamento gay apresenta uma relação racial com a branquitude, visto que as relações afetivas e amorosas, tende construirem na interseccção com a raça. Assim, o casamento, é um significado social construído, simbólico e material, não só percorre entre as relações de gênero, mas também é mantido pelos pilares raciais, em que a união homoafetiva acontece em Estados democráticos, como uma conquista de direitos de igualdade. Dessa forma, discurso do casamento, aparece, aqui, quando Oliver fala da conquista de sua união homoafetiva, instituída legalmente:

Eu sou casado já, então não tenho vergonha de falar de referir "Ao meu marido" por exemplo. [...] Aí, eu sempre tive vontade, assim tipo, um dia fosse ter um relacionamento mais sério realmente casar e oficializar". Aí eu acho que entra um pouco questões, também direitos, por exemplo. (OLIVER).

Nessa justificação, a “vontade” de Oliver, não é um simples desejo de querer, mas sim um poder disciplinar, em que a igualdade no casamento deve ser uma prioridade. Para Hinkson (2019), o casamento gay é uma preocupação mais ampla de inclusão de LGBTQIA+ brancos nos sistemas existentes das democracias liberais. Nesse foco a igualdade pelo casamento, a inclusão na instituição do casamento sancionado pelo Estado, não é uma simples política de “reforma” de inclusão social, mas sim a manutenção da igualdade, os direitos a adoção e proteção ao emprego, sem perceber a discriminação racial que é organizada entre os grupos brancos.

Nessa forma de desejo, o casamento gay, reifica a lógica das hierarquias heterossexuais pelos aspectos simbólicas da monogamia familiar como “aliança”, “respeito”, “harmonia”, “conformidade”, mantendo, assim, ativismo político que estrutura as relações homoafetivas dentro do paradigma da raça. Como

nos lembra Foucault (2014), as configurações raciais em suas formas modernas, estatal e biologizante:

“[...] tem toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes no nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça”. (FOUCAULT, 2014, p. 162).

Para Schucman (2020), os padrões de normatividade que incluem tanto a exigência de um corpo dentro dos padrões de beleza vigentes, o casamento também aparece como um dispositivo da branquitude, a ser usado para negociar relações afetivas e sexuais. Não à toa, que as relações afetivas e amoras também de Jair, aparecem quando a escolha do parceiro é do mesmo grupo racial:

Todos os meus parceiros eram brancos, com uma idade próxima da minha, de um tamanho próximo ao meu, é isso. [...] Assim, hoje meu companheiro é um médico. E aí, muitas pessoas falam ‘Aí que agora vocês são um casalzinho perfeito’. Isso, aquilo ou aquilo, outro. Não, somos pessoas que se aproximam, o que?! Afinidade. Número um (1) intelectual, buscamos os mesmos objetivos de vida, com mesmos objetivos de relacionamento e queremos crescer da mesma forma. Então, isso transcende de qualquer coisa, veio a calhar que ele tem uma profissão, que é similar a minha. Eu sou médico veterinário, ele é médico. Então assim, são afinidades. Não proposito, aí “Eu quero me relacionar com médico pelos status. Médico branco dos olhos verdes, querido e maravilhoso’ (risos, risos, risos). (JAIR).

Aqui vemos, primeiro, como as relações afetivas e amorosas entre homens gays brancos são negociadas pela branquitude de forma hierarquizada proporcionalmente pela “cor”, “idade” e “tamanho”. Quando Jair, menciona o discurso “status”, “profissão” e “cor”, existe uma clara manutenção das hierarquias raciais da branquitude. Apesar de alegar e tentar “invisibilizar” a branquitude em seu discurso, há lógica muito clara, como suas relações afetivas e amorosas são negociadas pela cor, profissão e *status*. Nesta intersecção, o fato de Jair ser branco e ser médico, favorece que ele tenha mais oportunidades de escolha entre os seus parceiros. A branquitude, dá a ele essa possibilidade de manter essa hierarquia, quando a escolha é por alguém de um mesmo grupo na hierarquia racial (SCHUCMAN, 2020).

5. REFLEXÕES FINAIS

Ser branco gay é privilégio. Não há como negar que a branquitude configurada nesse sistema de maquinaria racista constituiu o ser branco, ainda em posições sociais bastante diferentes, agem como brancos em nossa sociedade sem nenhuma fronteira. O que chama atenção, é a ação do discurso, que define por contraste a aparência fenótipo e *status*, entre os próprios grupos brancos. Nesse contraste entre ser gay branco mantém preservada as hierarquias raciais, pelo discurso da branquitude constituído a partir do fenótipo, da normalidade, da diferença e os privilégios materiais e simbólicos, quando ora são reconhecidos ou não, entre as dinâmicas familiares, profissionais e afetivas e amorosas.

Como o discurso da branquitude é moldado pelo racismo, a alegação de não ser racista, é uma forma de proteção em que o branco tem como autodefesa, para não ser atingido pelo racismo. Só que isso, não isola a branquitude de enfrentar os problemas raciais. Nesta pesquisa, conhecer um pouco dos entrevistados, me fez pensar como falar de raça e racismo é quase sempre visto como desagradável, é torturante para branquitude enfrentar qualquer desafio racial. Mesmo que o desafio seja quebrar esse silêncio, não é passivo ou complacente. Porque, de fato, a “identidade” branca está inherentemente construída pelo racismo, sem o racismo os brancos não existiriam fora desse sistema de supremacia branca, nos lembra DiAngelo (2018).

Aqui, não advogo, então, deveríamos negar a nossa “identidade” racial para não ser racista. Seria como reflexões de Martinot (2010), questiona quem as/os brancas/o tornariam se vissem “Outras/os-racias” não tão diferentes, vivendo sob a imposição da diferença? Se as pessoas brancas, um dia, pararem de atribuir diferenças as/os “Outras/os-raciais”, ainda seriam tão brancas? Da forma, lembrei de DiAngelo (2018) e Cardoso (2014), dizem que devemos abolir a “superioridade” branca para tornarmos “menos brancas/os”. Para sermos menos racialmente opressivos exige da branquitude, ser mais racialmente consciente, educada, a respeito de como as relações raciais são construídas a partir do racismo e continuamente interpela nossas certezas e arrogâncias raciais.

Talvez, reconhecer a pesquisa como processo desordenado, seja necessário para dizer que as conclusões não terminam aqui. A minha branquitude, não deixou falar para arrogância racial de Jair, como eu iria tratar a análise, ao

contrário do que imaginava. Com demais, tive a oportunidade de falar da crítica à branquitude, apesar de tentar apontar o dedo para dentro e gerar sentimentos de autodefesa senti que os demais estavam mais receptivos na conversa. Eles sabiam da dimensão de privilégio branco, apesar da negação. Opostamente Jair, foi o participante que mais alegou para não cair em contradições e me fez sentir desconfortável com a interação naquele dia. Ainda que leve tempo para ver claramente a razão de seus posicionamentos. Também me senti perdido, como direcionar a interpretação sem apontar o dedo para as suas práticas racistas.

Acenar para o racismo, é apontar o peso que nós ocupamos nas relações raciais. A luta não basta não ser racista. O caminho é que sejamos antirracistas, frisa DiAngelo (2018). Ser antirracista, é debater a branquitude de ambos os lados dessa oposição binária, em que ainda usamos a linguagem de não ser racista para perpetuar as desigualdades e as injustiças raciais.

Nesse movimento de desconstrução e de crítica do ser branco, tem sido para mim desconfortável. Mas sentir-se desconfortável é o reconhecimento que o racismo também me afeta. Mas, não me afeta na condição de oprimido, mas sim na condição de opressor e violento. Ser branco, é ter um corpo violento. Nesses paralelos, entre opressões, não há de esquecer que ser branco gay é ocupar a posição de conforto racial que isenta das responsabilidades do racismo. Mas a saber, “eles/nós” somos o opressor e não o oprimido.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. Prefácio. In: **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor.** SciELO-EDUFBA, 2018.
- AKINTUNDE, O. White racism, white supremacy, white privilege, & the social construction of race: Moving from modernist to postmodernist multiculturalism. In: DIANGELO, R. **Não basta não ser racista: sejamos antirracistas.** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Faro Editorial, 2018.
- AZEVEDO, N. P. G. Uma Análise Discursiva da Guagueira: trajetórias de silenciamento e alienação na língua. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.
- BAEHR, J. S. **A priori and a posteriori.** 2003 Disponível em: <<https://iep.utm.edu/apriori/>> Acesso em: 30 mai. 2021.
- BAKHTIN, M. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. In: Você conhece aquela. **A piada, o riso e o racismo à brasileira.** São Paulo: Selo Negro, 2012.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude.** Companhia das Letras, 2022.
- BENTO, C. Prefácio. In: Schucman, L. V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo.** 2 ed. São Paulo: Veneta, 2020.
- BENTO, C. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Carone, I. Bento, M. A. S. Bento (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p.25-57.
- BENTO, C. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.** Tese de doutorado, Universidade de São, São Paulo, Brasil, 2002.
- BÉRUBÉ, A. How gay stays white and what kind of white it stays. In: Kimmel, M. S. **Privilege: A reader.** Routledge, 2017. p.180-208.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora: UFMG, 1998
- BOYKIN, K. One More Rive to Cross: Black and Gay in America. In: Grollman, A. Sexual orientation differences in whites' racial attitudes. In: **Sociological Forum.** 2018. p.186-210.
- BREIGER R. L. Poststructuralism in organizational studies. In: **Social Structure and Organizations Revisited.** v.19, 2002. p.297.
- BUSH, M. E. L. Race, ethnicity, and whiteness. **Sage Race Relations Abstracts,** 2004. p.5-48.

CARDOSO, L. **Caderno Ibirapitanga: Branquitude: Racismo e Antirracismo.** Rio de Janeiro: Instituto Ibirapitanga, 2021.

CARDOSO, L. **A branquitude acrítica e revisitada e as “críticas”.** In: Muller, T. M. P. Cardoso, L. (Orgs). Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017.

CARDOSO, L. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil.** Tese de doutorado, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Araraquara, Brasil, 2014.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: Carone, I e Bento, M.A.S (Orgs). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p.13-26.

CHOULIARAKI, L; FAIRCLOUGH, N. The Critical Analysis of Discourse. In: Chouliaraki, L. Fairclough, N. **Discourse in late modernity.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. p.53-73

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade.** Boitempo Editorial, 2021.

COROSSACZ, V. R. Relatos de branquitude entre um grupo de homens brancos do Rio de Janeiro. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 105, 2014. p.43-64.

COUSIN, G. Positioning positionality: the reflexive turn. In: SAVIN-BADEN, M.; MAJOR, C. H. (Edit.). **New Approaches to Qualitative Research.** New York: Routledge, 2010. p.09-18.

CZARNIAWSKA, B. Social constructionism and organization studies. In: WESTWOOD, R.; CLEGG, R. (Ed.). **Debating organization: point-counterpoint in organization studies.** London: Blackwell, 2003. p.128-139.

DIANGELO, R. **Não basta não ser racista: sejamos antirracistas.** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Faro Editorial, 2018.

DYSON, M. E. Prefácio. Keyzer Söze, Beyoncé e Programa de Proteção a Testemunhas. In: **Não basta não ser racista: sejamos antirracistas.** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Faro Editorial, 2018. p.13-16.

DUGGAN, L. **The twilight of equality?: Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy.** Beacon Press, 2012.

ECCEL, C. S; SARAIVA, L. A. S; DE PÁDUA CARRIERI, A. Masculinidade, autoimagem e preconceito em representações sociais de homossexuais. **Revista pensamento contemporâneo em administração**, v. 9, n. 1, 2015. p.01-15.

- EPSTEIN, B. Why poststructuralism is a dead end for progressive thought. In: Dempsey, J; Rowe J. K. Why poststructuralism is a live wire for the Left. **Radical theory/critical praxis: making a difference beyond the academy**, 2004. p.32-51.
- FAIRCLOUGH, N. **Critical Discourse Analysis: the critical study of language**. New York: Routledge, 2013.
- FAIRCLOUGH, N. **Análise Crítica do Discurso como método em pesquisa social científica**. Linha d'Água, v.25, n.2, 2012. p-307-329.
- FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: UnB, 2001.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). Salvador, BA: EdUFBA, 2008.
- FERGUSON, R. A. Race-ing homonormativity: Citizenship, sociology, and gay identity. In: **Black queer studies**. Duke University Press, 2005. p. 52-67
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 11 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- FONSECA, D. J. Você conhece aquela. **A piada, o riso e o racismo à brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2012.
- FRANKENBERG, R. White women, race matters: the social construction of whiteness. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: Carone, I; Bento, C. (Orgs). **Psicologia social do racismo: os estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p.59-90.
- FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquitude não-marcada. In V. Ware (Org.). Branquitude: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- FRANKENBERG, R. Introduction. Local Whiteness, Localizing Whiteness. In Ruth Frankenberg (org.), **Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism**. Durham, NC: Duke University Press, 1999, p.1-33.
- FRANKENBERG, R. **White women, race matters: The social construction of whiteness**. Routledge, 1993.
- GASTFRIEND, D. Reflections on Privilege: An Open Letter to Tal Fortgang. In: Kimmel, M. S. **Privilege: A reader**. Routledge, 2017. p.25-28.
- GORDON, L. R. **Critical reflections on three popular tropes in the study of whiteness**. In G. Yancy (Ed.), What white looks like: African American philosophers on the whiteness question.. New York, NY: Routledge, 2004. p.173-193.

GROLLMAN, E. A. Sexual orientation differences in whites' racial attitudes. In: **Sociological Forum**. 2018. p.186-210.

GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. In. RAMPAZO, A. S. V. **O management e o índio: um estudo sobre o programa de sustentabilidade socioambiental e cultural na terra indígena Apucaraninha, Paraná**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.

GUILLAUMIN, C. L'ideologie raciste: genèse et language actuel. Paris: Mouton. In: Piza, E. Porta de Vidro: entrada para a branquitude. In: Carone, I e Bento, M.A.S (Orgs). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p.13-26.

HINKSON, K. The Colorblind Rainbow: Whiteness in the Gay Rights Movement. **Journal of homosexuality**, v. 68, n.9, 2019.

HUGHEY, M. W. Race and Ethicity in Secret and Exclusive Social Orders: Blood and Shadow. In: BENTO, C. O Campo de Estudos sobre Branquitude. **O pacto da branquitude**. Companhia das Letras, 2022. p.41-50.

IURÊNIEV, R. Sovetskaja kinokomedija: A comédia cinematográfica soviética. In: Propp, V. **Comicidade e Riso**, São Paulo: Editora Ática S.A, 1992. p. 27-28.

JARRIN, A., PITTS, B. They are mar-vel-ous, and they all want me!: Gay Brazilian tourists and global geographies of desire. **Sexualities**, v. 23, n. 8, 2020. p.1499-1517.

KENNEDY, T. M. Sustaining white homonormativity: the kids are all right as public pedagogy. **Journal of Lesbian Studies**, v. 18, n. 2, 2014. p.118-132.

KIMMEL, M. S. Introdução. Toward a sociology of the superordinate. In: Kimmel, M. S. **Privilege: A reader**. Routledge, 2018. p.01-12.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

KULICK, A. **How gay stayed white: Millennial white gay men and the production of and resistance to racism, sexism, and heterosexism**. Tese de Doutorado. University: Michigan, 2013.

MARTINOT, S. **The machinery of whiteness: studies in the structure of racialization**. Philadelphia: Temple University Press, 2010.

MCINTOSH, P. How gay stays white and what kind of white it stays. In: Kimmel, M. S. **Privilege: A reader**. Routledge, 2017. p.28-40.

MILLS, C. W. White ignorance. In: Sullivan, S. Tuana, N. **Race and epistemologies of ignorance**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 13-38.

- MILLS, C. W. **The Racial Contract**. Cornell University, 1997.
- MARKOVITS, D. A cilada da Meritocracia. In: Bento, C. **O pacto da branquitude**. Companhia das Letras, 2022.
- MEMMI, A. Rassismus, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. In: Reisigl, M; Wodak, R. Defining Racism. **Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and antisemitism**. Routledge, 2005. p.05-10.
- MEMMI, A. **Racism**. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000.
- MISKOLCI, R. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. Fapesp, 2012.
- MUNANGA, K. Prefácio. In: Carone, I. Bento, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p.9-11.
- MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções da raça, racismo, identidade e etnia**. Programa da educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói, EDUFF, 2004.
- NOGUEIRA, B. I. **Significações do Corpo Negro. Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.
- NOGUEIRA, O. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. *Tempo social*, v. 19, 2007 p.287-308.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- PIZA, E. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: Carone, I; Bento, C. (Orgs.). **Psicologia social do racismo: os estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil**, Petrópolis: Vozes, 2014. p.59-90.
- PIZA, E. Percepção de mulheres negras por mulheres brancas, entre os anos 60 e 70. In: Bento, C. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2002.
- PROPP, V. **Comicidade e riso**. São Paulo: Editora Ática S.A, 1992.
- SANT'ANA, R. B. A implicação do pesquisador na pesquisa interacionista na escola. In: Rampazo, A. S. V. **O management e o índio: um estudo sobre o programa de sustentabilidade socioambiental e cultural na terra indígena Apucaraninha, Paraná**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.

SILVA, T. T. A reprodução social da identidade e da diferença. In: Silva, T. T. (ORG). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCOLLON, R. SCOLON, S. Narrative, Literacy and Face in Interethnic Communication. In: Chouliaraki, I. Fairclough, N. **The Critical Analysis of Discourse**. In: Chouliaraki, L. Fairclough, N. **Discourse in late modernity**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. p.37-52.

SCHUMAN, L. V. Alianças Possíveis e Impossíveis entre brancos e negros para equidade racial. **Caderno Ibirapitanga: Branquitude: Racismo e Antirracismo**. Rio de Janeiro: Instituto Ibirapitanga, 2021. p.40-66

SCHUMAN, L. V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Veneta, 2. ed., 2020.

SCHUMAN, L. V. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. SciELO-EDUFBA, 2018.

SCHUMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude**. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. 2012.

SOVIK, L. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SOVIK, L. O Papel da Comunicação no Antirracismo. In: Caderno. **Caderno Ibirapitanga: Branquitude, Racismo e Antirracismo**. Rio de Janeiro: Instituto Ibirapitanga, 2021. p.101-131.

SOUZA, E. M.; SOUZA, S. P; SILVA, A. R. L. O pós-estruturalismo e os estudos críticos de gestão: da busca pela emancipação à constituição do sujeito. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 17, 2013. p.198-217.

SOUZA, E. M. A. Teoria Queer e os Estudos Organizacionais: revisando conceitos sobre identidade. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 21, 2017, p. 308-326.

SOUZA, W. K. M. V. FERNANDES, E. M. F. O riso como enunciado: um estudo discursivo do ato de rir. 2014 Disponível em: <<http://www.ileel.ufu.br/anaisdosielp/wp-content/uploads/2014/11/1762>>. Acesso em: 01 de nov, 2022.

SULLIVAN, N. A critical introduction to queer theory. In: Souza, E. M. A teoria queer e os estudos organizacionais: revisando conceitos sobre identidade. **Revista de Administração Contemporânea**, v.21, 2017. p.308-326.

RAMPAGO, A.V.S. **O management e o índio: um estudo sobre o programa de sustentabilidade socioambiental e cultural na terra indígena Apucaraninha, Paraná**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

RAULT, J. White noise, white affects: filtering the sameness of queer suffering, **Feminist Media Studies**, v.17, n. 4, 2017. p.585-599.

REISIGL, M; WODAK, R. **Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and antisemitism**. Routledge, 2005.

OMI, M. Winant, H. **Racial formation in the United States**. New York: Routledge, 2014.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 5. ed. Campinas: São Paulo, Pontes, 2003.

OUTLAW Jr., L. T. **Rehabilitate Racial Whiteness?**. In G. Yancy (Ed.), What white looks like: African American philosophers on the whiteness question. New York, NY: Routledge2004, p. 159-172

VAN DIJK, T. A. Society and discourse: how social contexts influence text and talk. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

VAN DIJK, T. A. **Discourse and power**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

VAN DIJK, Teun A. Ideology: A multidisciplinary approach. **Ideology**, 1998. p.277-312.

VON HUNTY, R. **Rita von Hunty: Leite branco, morno e semidesnatado**. Carta Capital. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/opiniao/leite-branco-morno-e-semidesnatado>>. Acesso em: 30 de agos, 2021.

WIEGMAN, R. Object Lessons. In: Raut, J. White noise, white affects: filtering the sameness of queer suffering, Feminist Media Studies, v. 17, n. 4, 2017. p. 585-599.

YANCY, G. **Fragments of a Social Ontology of Whiteness**: What white looks like: African American philosophers on the whiteness question, 2004 p. 01-25. New York, NY: Routledge.

APÊNDICES

APÊNDICE A

Instrumento de pesquisa utilizado na coleta de dados Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCL

Prezado Participante,

Gostaríamos de convidá-lo (a) para participar da pesquisa: **A Maquinaria Racista da Branquitude Arco-íris: um exame das relações discursivas entre homens cisgêneros brancos** que faz parte do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Londrina, sob a responsabilidade do pesquisador Vagner de Meira Nascimento e a orientadora Profa. Dra. A Prof.^a Dra. Adriana da Silva Vinholi Rampazo. O objetivo da pesquisa é: examinar as práticas discursivas de homens gays "brancos" na vida social organizada da comunidade LGBTQIA+. O presente projeto de pesquisa foi submetido e aprovado ao Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (CEP-UEL).

DADOS DO PARECER DE APROVAÇÃO

Número do parecer: 5.224.944

Data da relatoria: 04/02/2022

Participação na Pesquisa: A sua participação enquanto entrevistado nesta pesquisa é muito importante e fará parte de um grupo composto por homens gays "brancos" sobre as experiências na vida social organizada. As entrevistas ocorrerão individualmente em ambiente virtual. Sendo assim, nenhum dos participantes terá conhecimento da identificação dos demais. Todas as entrevistas serão gravadas em vídeo e áudio, os registros serão assistidos por mim e pela orientadora da pesquisa Prof.^a Dra. Adriana da Silva Vinholi Rampazo, para análise dos dados coletados. E, os registros da gravação serão utilizados apenas para fins acadêmicos, mas caso ao sentir-se incomodado a gravação pode ser cancelada, interrompida ou apagada imediatamente após a sua solicitação. Caso aceite, você participará de apenas uma única entrevista, aproximadamente de 40 minutos a 1 hora. O local da entrevista será em ambiente virtual por conta da pandemia Coronavírus (Covid-19).

Riscos: Considerando as "Orientações para Procedimento em Pesquisas com Qualquer Etapa em Ambiente Virtual", de 24 de fevereiro de 2021, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) e Comitê de Ética em Pesquisa (Cep), orienta em relação aos possíveis riscos aos participantes de pesquisas em situação de vulnerabilidade, em conformidade com as resoluções do Conselho Nacional de Saúde – CNS nº 466 de 2012 e a de nº 510 de 2016. Por se tratar questões pessoais sensíveis, como dados sobre raça e sexualidade vinculado a uma pessoa natural (artigo 5º da LGPD nº 13.079, de 14 agosto de 2018), a pesquisa poderá ocorrer desconfortos como possíveis constrangimentos, timidez, sentimento de medo e/ou exposição, podendo trazer à tona experiências vivenciadas no ambiente vida social organizada da comunidade LGBTQIA+. Assim, você poderá escolher não responder quaisquer perguntas que faça sentir-se incomodado.

Informamos que os riscos característicos do ambiente virtual em função das limitações das tecnologias utilizadas, poderá acarretar possíveis erros ou perda de armazenamento do material coletado. Assim, você será contatado e/ou notificado se houver alguma limitação constatada. Esclarecemos, a sua participação é totalmente voluntária, podendo você recusar-se a participar, ou mesmo desistir sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Esclarecemos, também, que suas informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa e serão tratadas para assegurar o absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. E, esclarecemos ainda, que você não pagará e nem será remunerado(a) por sua participação. Garantimos, no entanto, que todas as despesas decorrentes por qualquer risco sejam físicas ou psicológicas, causado da pesquisa, quando devidas e decorrentes especificamente de sua participação, o pesquisador se compromete a dar suporte integral a você participante.

Benefícios: Aceitando participar da entrevista, você contribuirá para uma compreensão profunda em relação a questão racial e da sexualidade na vida social organizada da comunidade LGBTQIA+, ao debater a branquitude tanto no campo científico e com a sociedade. Assim, contribuirá também

com a reflexão crítica acerca de como as vivências das diferenças sexuais de pessoas LGBTQIA+ são hierarquizadas pelos privilégios racistas, tendo a branquitude como parâmetro de humanidade e apontando nessa relação racial o papel do homem gay “branco”.

Confidencialidade: Informamos que as informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa e serão tratadas em absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. Para tanto, as entrevistas serão gravadas em plataforma virtual com apenas para acesso do pesquisador e esses registros da gravação serão todos excluídos após o término desta pesquisa. Os resultados da pesquisa poderão ser publicados por um período de cinco anos, a partir de 2022, sendo sua identidade totalmente preservada e guardada em sigilo. As respostas, dados pessoais, áudios, imagens e documentos escritos ficarão em segredo e o seu nome não aparecerá em lugar nenhum. Somente o pesquisador terá acesso ao material coletado.

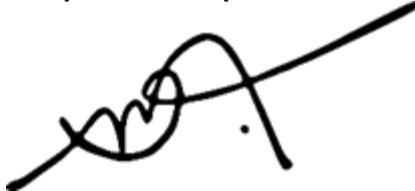
Segundo o site do CEP: "Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (CEP-UEL) é um colegiado de avaliação de projetos de pesquisa. O CEP-UEL foi criado em 1997 para atender às resoluções do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde que normatizam as pesquisas envolvendo seres humanos seguindo uma tendência mundial de defesa aos participantes de pesquisa. A avaliação ética dos projetos de pesquisa do CEP-UEL é pautada nas resoluções vigentes do Ministério da Saúde ([Resolução 466/2012](#) e [Resolução 510/2016](#)) e na Norma Operacional do Conselho Nacional de Saúde ([Normal Operacional CNS 001/2013](#)). Em 2021, as "Orientações para Procedimento em Pesquisas com Qualquer Etapa em Ambiente Virtual", orienta a relação a procedimentos que envolvem o contato com participantes e/ou coleta de dados em qualquer etapa da pesquisa, em ambiente virtual. Tais medidas visam preservar a proteção, segurança e os direitos dos participantes incluídos nesta pesquisa.

Caso você tenha dúvidas ou necessite de mais esclarecimentos poderá nos contatar: VAGNER DE MEIRA NASCIMENTO, (043) 98426-0048 - vagner.nascimento@uel.br ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Estadual de Londrina, situado junto ao prédio do LABESC – Laboratório Escola, no Campus Universitário, telefone 3371-5455, e-mail: cep268@uel.br.

Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas devidamente preenchida, assinada e entregue a você.

Londrina, 26 de novembro de 2021.

Pesquisador Responsável:



Vagner de Meira Nascimento

RG: 9.176.177-7 – Pr.

Eu, _____ tendo sido devidamente esclarecido sobre os procedimentos da pesquisa, concordo em participar voluntariamente da pesquisa descrita acima.

Assinatura (ou impressão dactiloscópica):_____

Data: _____ de _____ de 2022.

*Termo de Consentimento Livre Esclarecido apresentado conforme normas da Resolução 466/2012 de 12 de dezembro de 2012.

ANEXOS

ANEXO A
Parecer Consustanciado do Comitê de Ética de Pesquisa