

Fragilidade branca

White Fragility

Robin DiAngelo

Doutora em Educação Multicultural pela Universidade de Washington em Seattle em 2004. Foi professora da Westfield State University até 2015. Atualmente é pesquisadora independente e ministra cursos em Ensino Multicultural, Facilitação de Diálogo Intergrupar, Diversidade Cultural e Justiça Social e Educação Anti-Racista.

Email: contact@robindiangelo.com

Tradução

Anelise Angeli De Carli

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com bolsa CAPES. Mestre em Comunicação e Informação e Bacharel em Comunicação Social pela mesma instituição. Membro do Imaginalis - Grupo de Estudos sobre Comunicação e Imaginário (CNPq/UFRGS), filiado ao Centre International de Recherches sur l'Imaginaire (CRI2i).

Email: anelisedecarli@gmail.com

Submetido em: 09/09/2018

Aceito em 20/12/2018

RESUMO

Os brancos da América do Norte vivem em um ambiente social que os protege e isola do estresse relacionado às questões raciais. Este ambiente isolado de proteção racial cria expectativas brancas de conforto racial ao mesmo tempo em que diminui a capacidade de lidar com o estresse racial, levando ao que eu chamo de “Fragilidade Branca”. A Fragilidade Branca é um estado em que até mesmo uma quantidade mínima de estresse racial se torna intolerável, desencadeando uma série de movimentos defensivos. Esses movimentos incluem a expressão de emoções como raiva, medo e culpa, e comportamentos como discussão, silêncio e abandono

da situação criadora de estresse. Esses comportamentos, por sua vez, funcionam para restabelecer o equilíbrio racial branco. Este artigo explica a dinâmica da Fragilidade Branca.

PALAVRAS-CHAVE: *Raça; Racismo; Antirracismo; Branquitude.*

ABSTRACT

White people in North America live in a social environment that protects and insulates them from race-based stress. This insulated environment of racial protection builds white expectations for racial comfort while at the same time lowering the ability to tolerate racial stress, leading to what I refer to as “White Fragility”. White Fragility is a state in which even a minimum amount of racial stress becomes intolerable, triggering a range of defensive moves. These moves include the outward display of emotions such as anger, fear, and guilt, and behaviors such as argumentation, silence, and leaving the stress-inducing situation. These behaviors, in turn, function to reinstate white racial equilibrium. This paper explicates the dynamics of White Fragility.

KEYWORDS: *Race; Racism; Anti Racism; Whiteness.*

RÉSUMÉ

Les Blancs d’Amérique du Nord vivent dans un environnement social qui les protège et les isole du stress lié à la race. Cet environnement isolé de protection raciale crée des attentes blanches de confort racial tout en réduisant la capacité de faire face au stress racial, ce qui conduit à ce que j’appelle la “Fragilité Blanche”. La Fragilité Blanche est un état dans lequel même un minimum de stress racial devient intolérable, déclenchant une série de mouvements défensifs. Ces mouvements incluent l’expression d’émotions telles que la colère, la peur et la culpabilité, ainsi que des comportements tels que l’argumentation, le silence et l’abandon de la situation génératrice de stress. Ces comportements, à leur tour, ont pour effet de rétablir l’équilibre racial blanc. Cet article explique la dynamique de la Fragilité Blanche.

MOTS-CLÉS: *race; racisme; anti-racisme; blancheur.*

Eu sou uma mulher branca. Eu estou ao lado de uma mulher negra. Estamos diante de um grupo de pessoas brancas sentadas à nossa frente. Estamos em seu local de trabalho e fomos contratadas pelo seu chefe para conduzi-los a um diálogo sobre raça. A sala está cheia de tensão e carregada de hostilidade. Acabei de apresentar uma definição de racismo que inclui o reconhecimento de que os brancos detêm poder social e institucional sobre as pessoas não brancas¹. Um homem branco está batendo com o punho na mesa. Seu rosto está vermelho e ele

¹ No original, “*people of color*”. Todas as vezes em que o termo apareceu, foi substituído, nessa tradução, por “pessoas não brancas” [N.T.].

está furioso. Enquanto ele bate, ele grita: “Pessoas brancas foram discriminadas por 25 anos! Uma pessoa branca não consegue mais trabalhar!” Eu olho ao redor da sala e vejo 40 pessoas empregadas, todas brancas. Não há pessoas não brancas neste local de trabalho. Algo está acontecendo aqui e não é baseado na realidade racial do local de trabalho. Estou me sentindo desconcertada com a desconexão desse homem com essa realidade e com sua falta de sensibilidade a respeito do impacto que isso está causando na co-facilitadora, a única pessoa não branca na sala. Por que esse homem branco está tão bravo? Por que ele está sendo tão descuidado com o impacto de sua raiva? Por que todas as outras pessoas brancas estão sentadas em silenciosa aceitação ou ignorando-o? Nós simplesmente, afinal de contas, articulamos uma definição de racismo.

Os brancos da América do Norte vivem em um ambiente social que os protege e isola do estresse relacionado às questões raciais². Fine (1997, p. 57) identifica esse isolamento quando observa “[...] como a branquidade acumula privilégios e *status*; fica cercada de travesseiros protetores de recursos e/ou benefícios da dúvida; como a branquidade repele a fofoca e o *voyeurismo* e, ao contrário, exige dignidade”. Os brancos raramente ficam sem esses “travesseiros protetores” e, quando estão sem eles, geralmente isso é temporário e por opção. Esse ambiente isolado de privilégio racial cria expectativas brancas de conforto racial ao mesmo tempo em que diminui a capacidade de lidar com estresse racial.

Para muitas pessoas brancas, um curso obrigatório de educação multicultural realizado na faculdade, ou um “treinamento de competência cultural” exigido pelo seu local de trabalho, é o único momento em que eles podem encontrar um desafio direto e substancial a seus entendimentos raciais. Mas mesmo nessa área, nem todos os cursos multiculturais ou programas de treinamento falam diretamente sobre o racismo, muito menos sobre privilégio branco. É muito mais comum nesses cursos e programas usar uma linguagem codificada³ racialmente, como “urbano”, “centro da cidade” e “desfavorecidos”, mas raramente usar “branco” ou “favorecido” ou “privilegiado”. Essa linguagem codificada racialmente reproduz

² Embora o isolamento racial branco seja um de certo modo mediado pela classe social (sendo os brancos urbanos pobres e da classe trabalhadora menos isolados racialmente do que os brancos suburbanos ou rurais), o ambiente social mais amplo isola e protege os brancos como um grupo através de instituições, representações culturais, mídia, livros didáticos, filmes, publicidade, discursos dominantes etc.

³ No original, “*coded language*” [N.T.].

imagens e perspectivas racistas enquanto reproduz a confortável ilusão de que a raça e seus problemas são o que “eles” têm, não nós. Razões pelas quais os facilitadores desses cursos e treinamentos podem não nomear diretamente a dinâmica e os beneficiários do racismo variam desde a falta de uma análise válida sobre racismo por facilitadores brancos, estratégias de sobrevivência pessoal e econômica para facilitadores não brancos e a pressão geral da gerência para se mantenha o conteúdo confortável e palatável para os brancos. No entanto, se e quando um programa educacional aborda diretamente o racismo e o privilégio dos brancos, as respostas comuns dos brancos incluem raiva, isolamento, incapacidade emocional, culpa, discussão e dissonância cognitiva (o que reforça a pressão para que os facilitadores evitem abordar diretamente o racismo). Os chamados brancos progressistas podem não responder com raiva, mas ainda podem isolar-se por meio de alegações de que não têm necessidade de se engajar com o conteúdo porque “já tiveram uma aula sobre o assunto” ou “já sabem disso”. Essas reações são frequentemente vistas em esforços de educação antirracistas como formas de resistência para lidar com uma dominância internalizada (WHITEHEAD & WITTIG, 2005; HORTON & SCOTT, 2004; MCGOWAN, 2000, O'DONNELL, 1998). Essas reações realmente funcionam como resistência, mas pode ser útil também conceituá-las como resultado de uma reduzida resistência psicossocial que o isolamento racial inculca⁴. Chamo essa falta de resistência racial de “Fragilidade Branca”.

Embora as definições tradicionais de racismo sejam tipicamente variações de “preconceito racial” individual, o que qualquer um de qualquer raça pode ter, estudiosos da Branquitude definem o racismo como abrangendo estruturas econômicas, políticas, sociais e culturais, ações e crenças que sistematizam e perpetuam uma distribuição desigual de privilégios, recursos e poder entre pessoas brancas e pessoas não brancas (HILLIARD, 1992). Essa distribuição desigual beneficia brancos e desfavorece não brancos em geral e como um grupo. O racismo não é fluido nos EUA; não flui para trás e para frente, um dia beneficiando brancos e outro dia (ou mesmo era), beneficiando pessoas não brancas. A direção do poder entre brancos e pessoas não brancas é histórica, tradicional, normalizada e profundamente enraizada no tecido da sociedade americana (MILLS, 1999; FEAGIN, 2006). Branquitude em si refere-se às dimensões específicas do racismo que servem para elevar as pessoas brancas

⁴ No original, “[...] *the result of the reduced psychosocial stamina that racial insulation inculcates*” [N.T.].

sobre as pessoas não brancas. Essa definição contraria a representação dominante do racismo na educação regular como isolada em comportamentos discretos que alguns indivíduos podem ou não demonstrar, e vai além da nomeação de privilégios específicos (McINTOSH, 1988). Brancos são teorizados como ativamente moldados, afetados, definidos e elevados através de sua racialização e da sua consciência individual e coletiva formada dentro dela (FRANKENBERG, 1997; MORRISON, 1992; TATUM, 1997). Reconhecendo que os termos que estou usando não são “ ‘descritores’ teóricos neutros, mas construtos carregados de teoria, inseparáveis de sistemas de injustiça” (ALLEN, 1996, p. 95), uso os termos branco e Branquitude para descrever um processo social. Frankenberg define a Branquitude como multidimensional:

Branquitude é um local de vantagem estrutural, de privilégio racial. Além disso, é um "ponto de vista", um lugar do qual as pessoas brancas olham para nós mesmos, para os outros e para a sociedade. Ainda, 'Branquitude' refere-se a um conjunto de práticas culturais que são geralmente invisíveis e anônimas (1993, p.1).

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

Gatilhos

A Fragilidade Branca é um estado em que mesmo uma quantidade mínima de estresse racial se torna intolerável, desencadeando uma série de movimentos defensivos. Esses

movimentos incluem a expressão de emoções como raiva, medo e culpa, e comportamentos como discussão, silêncio e abandono da situação geradora de estresse. Esses comportamentos, por sua vez, restabelecem o equilíbrio racial branco. O estresse racial resulta de uma interrupção do que é racialmente familiar. Essas interrupções podem ter várias formas e provir de uma variedade de fontes, incluindo:

- Sugerir que o ponto de vista de uma pessoa branca vem de um quadro de referência racializado (desafio à objetividade);
- Pessoas não brancas falando diretamente sobre suas perspectivas raciais (desafio aos códigos raciais brancos);
- Pessoas não brancas escolhendo não proteger os sentimentos raciais das pessoas brancas em relação à raça (desafio às expectativas raciais brancas e necessidade/direito ao conforto racial);
- Pessoas não brancas não dispostas a contar suas histórias ou responder perguntas sobre suas experiências raciais (desafio às relações colonialistas);
- Um colega branco não concordando com as interpretações de alguém (desafio à solidariedade branca);
- Receber a devolutiva de que o comportamento de uma pessoa teve um impacto racista (desafio ao liberalismo branco);
- Sugerir que a participação no grupo seja significativa (desafio ao individualismo);
- Um reconhecimento de que o acesso é desigual entre grupos raciais (desafio à meritocracia);
- Ser apresentado a uma pessoa não branca em posição de liderança (desafio à autoridade branca);
- Ser apresentado à informação sobre outros grupos raciais através, por exemplo, de filmes em que pessoas não brancas dirigem a ação, mas não estão em papéis estereotipados, ou educação multicultural (desafio à centralidade branca).

Em um ambiente predominantemente branco, cada um desses desafios se torna excepcional. Dessa maneira, os brancos geralmente não sabem como reagir de maneira construtiva. Os brancos não tiveram a necessidade de construir as habilidades cognitivas ou

afetivas ou desenvolver a resistência que permitiria o engajamento construtivo sobre divisões raciais. O conceito de *habitus* de Bourdieu (1993) pode ser útil aqui. Segundo Bourdieu, *habitus* é uma subjetividade socializada; um conjunto de disposições que geram práticas e percepções. Como tal, *habitus* só existe em, através de e devido a práticas dos atores e sua interação uns com os outros e com o resto do seu ambiente. Com base nas condições e experiências anteriores que o produzem, o *habitus* produz e reproduz pensamentos, percepções, expressões e ações. Estratégias de resposta ao “desequilíbrio” no *habitus* não são baseadas na intencionalidade consciente, mas resultam de disposições inconscientes em relação à prática e dependem da posição de poder que o agente ocupa na estrutura social. A Fragilidade Branca pode ser conceituada como um produto do *habitus*, uma resposta ou “condição” produzida e reproduzida pelas contínuas vantagens sociais e materiais da posição estrutural branca.

Omi e Winant (1986, p. 78-79) postulam a ordenação racial dos EUA como um “equilíbrio instável”, mantido em equilíbrio pelo Estado, mas ainda instável devido a contínuos conflitos de interesses e desafios à ordem racial. Usando o conceito de equilíbrio racial instável de Omi e Winant, o privilégio branco pode ser considerado como um equilíbrio racial instável no nível do *habitus*. Quando qualquer um dos gatilhos acima (desafios o *habitus*) ocorre, o desequilíbrio resultante se torna intolerável. Como a Fragilidade Branca encontra seu apoio e é uma função do privilégio branco, fragilidade e privilégio resultam em respostas que restauram o equilíbrio e retomam os recursos “perdidos” através do desafio – resistência ao gatilho, desatenção ou desprezo ao problema, incapacidade emocional indulgente como culpa ou “sentimentos feridos”, sair da conversa, ou uma combinação dessas respostas.

Fatores que inculcam Fragilidade Branca

Segregação

O primeiro fator que leva à Fragilidade Branca é a vida segregada que a maioria das pessoas brancas vive (FRANKENBERG, LEE & ORFIELD, 2003). Mesmo que os brancos vivam em proximidade física com pessoas não brancas (e isso seria excepcional fora de um bairro urbano ou temporariamente misto), a segregação ocorre em múltiplos níveis, incluindo representacional e informacional. Como os brancos vivem vidas predominantemente segregadas em uma sociedade dominada por brancos, eles recebem pouca ou nenhuma

informação autêntica sobre racismo e estão, portanto, despreparados para pensar sobre isso criticamente ou com complexidade. Crescendo em ambientes segregados (escolas, locais de trabalho, vizinhanças, imagens da mídia e perspectivas históricas), interesses e perspectivas brancas são quase sempre centrais. Isso resulta em uma incapacidade de ver ou considerar a importância nas perspectivas das pessoas não brancas (COLLINS, 2000).

Além disso, pessoas brancas são ensinadas a não sentir nenhuma falta pela ausência de pessoas não brancas suas vidas e, de fato, é essa ausência que define suas escolas e vizinhanças como “boas”; brancos acabam por tomar uma “boa escola” ou “boa vizinhança” como uma forma disfarçada de dizer “branca” (JOHNSON & SHAPIRO, 2003). A qualidade do espaço branco sendo em grande parte medida pela ausência de pessoas não brancas (negras em particular) é realmente uma mensagem profunda, que é intensamente internalizada e reforçada diariamente através de discursos normalizados sobre boas escolas e bairros. Essa dinâmica de ganho – e não perda por meio da segregação racial – pode ser considerada o aspecto mais profundo da socialização racial branca. No entanto, enquanto os discursos sobre o que torna um espaço bom são tacitamente compreendidos como racialmente codificados, essa codificação é explicitamente negada pelos brancos.

Universalismo & Individualismo

Branco são ensinados a ver suas perspectivas como objetivas e representativas da realidade (McINTOSH, 1988). A crença na objetividade, associada ao ato de posicionar pessoas brancas fora da cultura (e, portanto, como norma para a humanidade), permite que os brancos se vejam como seres humanos universais, capazes de representar toda a experiência humana. Isto é evidenciado por uma identidade ou localização não racializada, que funciona como um tipo de cegueira; uma incapacidade de pensar sobre a Branquitude como uma identidade ou como um “estado” de coisas que tem ou poderia ter um impacto na sua vida. Nessa posição, a Branquitude não é reconhecida ou nomeada por pessoas brancas, e um ponto de referência universal é assumido. Pessoas brancas são apenas pessoas. Dentro desta construção, os brancos podem representar a humanidade, enquanto pessoas não brancas, que nunca são apenas pessoas mas sempre pessoas particularmente negras, asiáticas etc., só podem representar suas próprias experiências raciais (DYER, 1997).

O discurso do universalismo funciona de forma semelhante ao discurso do individualismo, mas em vez de declarar que todos precisamos ver-nos como indivíduos (todos são diferentes), a pessoa declara que todos precisamos ver-nos como seres humanos (todos são iguais). É claro que somos todos humanos, e não critico o universalismo em geral, mas quando aplicado ao racismo, o universalismo funciona para negar o significado da raça e as vantagens de ser branco. Além disso, o universalismo assume que brancos e pessoas não brancas têm as mesmas realidades, as mesmas experiências nos mesmos contextos (ou seja, eu me sinto confortável nesta sala de aula majoritariamente branca, então você também deve de sentir), as mesmas respostas dos outros, e assume que a mesmas portas estão abertas a todos. Reconhecer o racismo como um sistema de privilégio conferido aos brancos desafia as reivindicações ao universalismo.

Ao mesmo tempo em que os brancos são ensinados a ver seus interesses e perspectivas como universais, eles também são ensinados a valorizar o indivíduo e a se ver como indivíduos e não como parte de um grupo racialmente socializado. O individualismo apaga a história e esconde as maneiras através das quais a riqueza foi distribuída e acumulada ao longo de gerações para beneficiar os brancos hoje. Isso permite que os brancos se vejam como únicos e originais, fora da socialização e não afetados pelas implacáveis mensagens raciais na cultura. O individualismo também permite que os brancos se distanciem das ações de seu grupo racial e exijam o benefício da dúvida, como indivíduos, em todos os casos. Um corolário dessa identidade não racializada é a capacidade de reconhecer a Branquidade como algo significativo e que opera na sociedade, mas não ver como ela se relaciona com a sua própria vida. Dessa maneira, uma pessoa branca reconhece a Branquidade como real, mas como um problema individual de outras pessoas brancas “ruins” (DiANGELO, 2010).

Dada a ideologia do individualismo, os brancos frequentemente respondem defensivamente quando são ligados a outros brancos como um grupo ou “acusados” de se beneficiar coletivamente do racismo, porque como indivíduos, cada pessoa branca é “diferente” de qualquer outra pessoa branca e espera ser vista como tal. Esse narcisismo não é necessariamente resultado de uma crença conscientemente aceita de que os brancos são superiores aos outros (embora isso possa desempenhar um papel), mas um resultado do isolamento racial branco onipresente na cultura dominante (DAWKINS, 2004; FRANKENBERG, LEE & ORFIELD, 2003); uma incapacidade branca geral de ver as perspectivas não brancas

como significativas, exceto em reflexões esporádicas e impotentes, que têm pouco ou nenhum impulso em longo prazo ou utilidade política (RICH, 1979).

Os brancos invocam esses discursos aparentemente contraditórios – somos tão únicos quanto somos todos iguais – de forma intercambiável. Ambos os discursos trabalham para negar o privilégio branco e o significado da raça. Além disso, no nível cultural, ser um indivíduo ou ser humano fora de um grupo racial é um privilégio concedido apenas às pessoas brancas. Em outras palavras, pessoas não brancas são quase sempre vistas como “tendo uma raça” e descritas em termos raciais (“o homem negro”), mas brancos raramente são (“o homem”), permitindo que os brancos se vejam como objetivos e não racializados. Por sua vez, ser visto (e nos ver) como indivíduos fora da raça liberta os brancos do peso psíquico da raça numa sociedade totalmente racializada. Raça e racismo se tornam problemas deles, não nossos. Desafiar essas estruturas torna-se uma espécie de choque indesejado para o sistema.

A negação da raça como um fator organizador, tanto da consciência branca individual quanto das instituições da sociedade como um todo, é necessária para sustentar as estruturas atuais de capitalismo e dominação, pois sem ela, a correlação entre a distribuição de recursos sociais e o desmerecido privilégio branco seria evidente (FLAX, 1998). A existência de desigualdades estruturais enfraquece a afirmação de que privilégio é simplesmente um reflexo de trabalho duro e virtude. Portanto, a desigualdade deve ser escondida ou justificada como resultado da falta de esforço (MILLS, 1999; RYAN, 2001). O individualismo realiza ambas as tarefas. Ao mesmo tempo, o indivíduo apresentado como fora dessas relações não pode existir sem o seu outro negado. Assim, uma dicotomia essencial é formada entre os outros especificamente racializados e o indivíduo não racializado. Brancos têm investimentos profundos em raça, pois o abstrato depende do particular (FLAX, 1998); eles precisam de outros racializados como pano de fundo contra o qual eles podem se elevar (MORRISON, 1992). Expor essa dicotomia desestabiliza a identidade branca.

Direito ao conforto racial

Na posição dominante, os brancos estão quase sempre confortáveis racialmente e, portanto, desenvolveram expectativas incontestadas para assim permanecerem (DiANGELO, 2006b). Os brancos não tiveram que criar tolerância para o desconforto racial e, portanto,

quando o desconforto racial surge, normalmente respondem como se algo estivesse “errado” e culpam a pessoa ou o evento que provocou o desconforto (geralmente uma pessoa não branca).

Esta culpa resulta em uma série de movimentos socialmente sancionados contra a fonte percebida do desconforto, incluindo: penalização; retaliação; isolamento; ostracização; e recusa em continuar o engajamento. A insistência branca no conforto racial garante que o racismo não seja enfrentado. Essa insistência também funciona para punir aqueles que quebram os códigos brancos de conforto. Os brancos geralmente confundem conforto com segurança e afirmam que não nos sentimos seguros quando o que realmente queremos dizer é que não nos sentimos confortáveis. Isso banaliza nossa história de brutalidade em relação às pessoas não brancas e perverte a realidade dessa história. Porque não pensamos de maneira complexa sobre o racismo, não nos perguntamos o que significa segurança a partir de uma posição de domínio social, ou o impacto sobre as pessoas não brancas, dada a nossa história, de brancos se queixarem da nossa segurança quando estamos apenas *falando* sobre o racismo.

Arrogância racial

O racismo ideológico inclui imagens fortemente positivas do eu branco, bem como imagens fortemente negativas de “outros” raciais (FEAGIN, 2006, p. 33). Essa auto-imagem engendra um senso auto-perpetuado de direito, porque muitos brancos acreditam que seus sucessos financeiros e profissionais são o resultado de seus próprios esforços, ignorando o fato do privilégio branco. Como a maioria dos brancos não foi treinada para pensar complexamente sobre o racismo nas escolas (DERMAN-SPARKS, RAMSEY & OLSEN EDWARDS, 2006; SLEETER, 1993) ou no discurso convencional, e porque o domínio branco se beneficia em não fazê-lo, temos uma compreensão muito limitada do racismo. Ainda, o domínio leva à arrogância racial e, nessa arrogância racial, os brancos não têm escrúpulos para debater o conhecimento de pessoas que pensaram complexamente sobre raça. Em geral, os brancos sentem-se à vontade para ignorar essas perspectivas informadas, em vez de ter a humildade de reconhecer que não estão familiarizados, refletir mais sobre elas ou buscar mais informações. Esta inteligência e expertise são muitas vezes banalizadas e combatidas com trivialidades simplistas (ou seja, “As pessoas só precisam...”).

Por causa do poder social, econômico e político branco dentro de uma cultura dominante branca, os brancos estão propensos a legitimar as afirmações das pessoas não

brancas sobre racismo. No entanto, os brancos são os menos propensos a ver, entender ou implicar-se na validação dessas afirmações e ser honestos sobre suas consequências, o que leva os brancos a afirmar que eles discordam de perspectivas que desafiam sua visão de mundo, quando, na verdade, eles não entendem a perspectiva. Assim, confundem não entender com não concordar. Essa arrogância racial, aliada à necessidade de conforto racial, também faz com que os brancos insistam em que as pessoas não brancas expliquem o racismo branco da maneira "certa". O jeito certo geralmente é educado e racional, sem qualquer demonstração de perturbação emocional. Quando explicada de uma forma que as pessoas brancas possam ver e entender, a validade do racismo pode ser concedida (referências à dinâmica do racismo que as pessoas brancas não entendem são geralmente rejeitadas em primeira mão). No entanto, os brancos geralmente são mais receptivos à validação do racismo branco se esse racismo for construído como residindo em pessoas brancas individuais que não sejam eles próprios.

Pertencimento racial

Pessoas brancas gozam de um sentimento de pertencimento racial profundamente internalizado, em grande parte inconsciente, na sociedade Estado-unidense (DiANGELO, 2006b, McINTOSH, 1988). Esse pertencimento racial é instilado através da branquitude incorporada na cultura em geral. Para onde quer que olhemos, vemos nossa própria imagem racial refletida – em nossos heróis e heroínas, nos padrões de beleza, em nossos modelos e professores, em nossos livros didáticos e memória histórica, na mídia, na iconografia religiosa incluindo a imagem do próprio deus etc. Potencialmente à qualquer situação ou imagem considerada valiosa na sociedade dominante, os brancos pertencem. De fato, é raro para a maioria dos brancos experimentar um sentimento de não pertencimento, e tais experiências são geralmente situações muito temporárias, facilmente evitáveis. O pertencimento racial se torna profundamente internalizado e tido como certo. Na sociedade dominante, a interrupção do pertencimento racial é rara e, portanto, desestabilizadora e assustadora para os brancos.

Os brancos escolhem e desfrutam consistentemente da segregação racial. Viver, trabalhar e brincar na segregação racial não é digno de nota, desde que não seja nomeado ou explicitamente intencional. Por exemplo, em muitos empreendimentos antirracistas, um exercício comum é separar grupos por raça, a fim de discutir questões específicas do seu grupo racial sem a pressão ou o estresse da presença de outros grupos. Geralmente, as pessoas não

brancas apreciam essa oportunidade de comunhão racial, mas as pessoas brancas tipicamente ficam muito desconfortáveis, agitadas e perturbadas – mesmo que essa separação temporária esteja a serviço de discutir o racismo. As respostas incluem um senso desorientador de si mesmas, não apenas das pessoas, mas principalmente das pessoas brancas; uma curiosa sensação de perda forjada por essa separação planejada e temporária que eles não sentem a respeito da segregação real e contínua em suas vidas diárias; e ansiedade por não saber o que está acontecendo nos grupos não brancos. A ironia, mais uma vez, é que a maioria dos brancos vive em segregação racial todos os dias e, de fato, é o grupo mais propenso a escolher intencionalmente essa segregação (embora obscurecida em linguagem racialmente codificada, como buscar “boas escolas” e “boas vizinhanças”). Esta segregação não é percebida até que seja nomeada como deliberada – isto é, “Vamos agora separar-nos por raça para um curto exercício”. Proponho que é a intencionalidade que é tão inquietante – contanto que não pretendamos nos separar, contanto que “simplesmente aconteça”, que vivamos vidas segregadas, podemos manter uma (frágil) identidade de inocência racial.

Liberdade psíquica

Porque a raça é construída como residindo em pessoas não brancas, os brancos não suportam o ônus social da raça. Nós nos movemos facilmente por nossa sociedade sem nos sentirmos como sujeitos racializados (DYER, 1997). Vemos a raça operando quando as pessoas não brancas estão presentes, e espaços totalmente brancos como espaços “puros” – não contaminados pela raça *vis-à-vis* a ausência dos portadores de raça (e, portanto, dos poluidores raciais). Essa perspectiva é perfeitamente capturada em uma declaração familiar branca: “Eu tive sorte. Cresci em um bairro todo branco, então não aprendi nada sobre racismo”. Neste movimento discursivo, a branquitude ganha seu significado através da suposta falta de encontro com a não-Branquitude (NAKAYAMA; MARTIN, 1999). Como a segregação racial é considerada socialmente valiosa e, ao mesmo tempo, não é racial e não é digna de nota, raramente, ou nunca, temos que pensar em raça e racismo, e sem receber nenhuma penalidade por não pensar nisso. De fato, os brancos são mais propensos a serem penalizados (principalmente por outros brancos) por trazer a raça em um contexto de justiça social do que por ignorá-la (no entanto, é aceitável trazer a raça indiretamente e de maneiras que reforcem atitudes racistas, por exemplo, alertando outros brancos para ficarem longe de certos bairros

etc.). Isso libera os brancos de carregar o fardo psíquico da raça. Raça é para pessoas não brancas pensarem – é o que acontece com “eles” –, eles podem trazê-la se é um problema para eles (embora, se o fizerem, podemos descartá-la como um problema pessoal, o “cartão racial”, ou a razão para os seus problemas). Isso permite que os brancos dediquem muito mais energia psicológica para outros problemas, e nos impede de desenvolver a resistência para manter a atenção em um assunto tão carregado e desconfortável quanto à raça.

Mensagens constantes de que somos mais valiosos – através da representação em tudo

Vivendo em um contexto predominantemente branco, recebemos mensagens constantes de que somos melhores e mais importantes do que pessoas não brancas. Essas mensagens operam em vários níveis e são transmitidas de várias maneiras. Por exemplo: nossa centralidade em livros didáticos de história, representações históricas e perspectivas; nossa centralidade na mídia e na publicidade (por exemplo, uma capa recente da revista Vogue corajosamente declarou “As Próximas Top Models do Mundo” e todas as mulheres da capa eram brancas); nossos professores, modelos, heróis e heroínas; o discurso cotidiano sobre “bons” bairros e escolas e quem está neles; programas populares de TV centrados em círculos de amizade que são todos brancos; iconografia religiosa que retrata deus, Adão e Eva, e outras figuras-chave como brancas; comentários sobre notícias do quão chocante é que ocorra qualquer crime nos subúrbios brancos; e a falta de um sentimento de perda sobre a ausência de pessoas não brancas na vida da maioria das pessoas brancas. Enquanto alguém pode rejeitar explicitamente a noção de que alguém é inerentemente melhor do que outro, não se pode evitar a internalização da mensagem da superioridade branca, como é onipresente na cultura dominante (TATUM, 1997; DOANE, 1997).

Como é a Fragilidade Branca?

Um grande conjunto de pesquisas sobre crianças e raça demonstra que as crianças começam a construir ideias sobre raça muito cedo; um senso de superioridade branca e conhecimento dos códigos de poder raciais parece se desenvolver já na idade pré-escolar (CLARK, 1963; DERMAN-SPARKS, RAMSEY, & OLSEN EDWARDS, 2006). Marty afirma,

Como em outros países ocidentais, crianças brancas nascidas nos Estados Unidos herdam a condição moral de viver em uma sociedade de supremacia branca. Criadas para experimentar vantagens baseadas na sua raça como justas e normais, crianças brancas recebem pouca ou nenhuma instrução sobre o dilema que enfrentam, e muito menos qualquer orientação sobre como resolvê-la. Portanto, elas experimentam ou aprendem sobre tensão racial sem entender a responsabilidade histórica dos euro-americanos por isso e sabendo praticamente nada sobre seus papéis contemporâneos em perpetuá-la (1999, p. 51).

Ao mesmo tempo em que é onipresente, a superioridade branca também permanece anônima e explicitamente negada pela maioria dos brancos. Se crianças brancas tornam-se adultos que se opõem explicitamente ao racismo, como de fato muitas fazem, elas muitas vezes organizam sua identidade em torno de uma negação dos privilégios raciais que possuem e reforçam a desvantagem racista para os outros. O que é particularmente problemático nessa contradição é que a objeção moral branca ao racismo aumenta a resistência branca a reconhecer sua cumplicidade com ela. Em um contexto de supremacia branca, a identidade branca, em grande parte, repousa sobre uma base de tolerância e aceitação (superficial) racial. Os brancos que se posicionam como liberais muitas vezes optam por proteger o que tomam por sua reputação moral, em vez de reconhecer ou mudar sua participação em sistemas de desigualdade e dominação. Ao responder, os brancos invocam o poder de escolher quando, como e quanto abordar ou desafiar o racismo. Assim, apontar a vantagem branca frequentemente desencadeia padrões de confusão, defensibilidade e indignação justa. Quando confrontados em desafiar os códigos raciais brancos, muitos liberais brancos usam o discurso da autodefesa (Van DIJK, 1993). Este discurso permite que os defensores protejam seu caráter moral contra o que eles percebem como acusação e ataque enquanto desviam de qualquer reconhecimento de culpabilidade ou necessidade de responsabilização. Concentrando-se em restaurar sua posição moral através dessas táticas, os brancos se tornam capazes de evitar a questão do privilégio branco (MARTY, 1999, Van DIJK, 1993).

Aqueles que conduzem os brancos em discussões sobre raça podem achar familiar o discurso da autodefesa. Através desse discurso, os brancos se posicionam como vitimados, feridos, culpados, atacados e sendo usados como “saco de pancada[s]” (DiANGELO, 2006a). Os brancos que descrevem as interações dessa maneira estão respondendo à articulação de contra-narrativas; nada fisicamente fora do comum jamais ocorreu em qualquer discussão

inter-racial que eu saiba. Essas alegações de autodefesa funcionam em vários níveis para: posicionar os falantes como moralmente superiores, enquanto obscurecem o verdadeiro poder de suas localizações sociais; culpar os outros com menos poder social pelo desconforto; falsamente posicionar esse desconforto como perigoso; e reinscrever imagens racistas. Esse discurso de vitimização também permite que os brancos evitem a responsabilidade pelo poder e privilégio racial que exercem. Posicionando-se como vítimas de esforços antirracistas, não podem ser os beneficiários do privilégio branco. Alegando que *eles* foram tratados injustamente através de um desafio à sua posição ou uma expectativa de que ouvem as perspectivas e experiências de pessoas não brancas, eles são capazes de exigir que mais recursos sociais (como tempo e atenção) sejam canalizados em sua direção para ajudá-los a lidar com esse maltrato.

Um exemplo convincente da Fragilidade Branca ocorreu recentemente durante um treinamento antirracista num local de trabalho co-facilitado por mim com uma equipe interracial. Um dos participantes brancos deixou a sessão e voltou para sua mesa, chateado ao receber (o que pareceu à equipe de treinamento como) um *feedback* sensível e diplomático sobre como algumas de suas declarações haviam impactado várias pessoas não brancas na sala. No intervalo, vários outros participantes brancos se aproximaram de nós (os treinadores) e relataram que haviam conversado com a mulher em sua mesa, e ela estava muito chateada por suas declarações terem sido contestadas. Eles queriam nos alertar para o fato de que ela literalmente “pode estar tendo um ataque cardíaco”. Ao nos questionar, esclareceram que queriam *literalmente* dizer isso. Esses colegas de trabalho eram sinceros no temor de que a jovem realmente morresse fisicamente como resultado do *feedback*. É claro que, quando a notícia da condição potencialmente fatal da mulher chegou ao restante do grupo de participantes, toda a atenção se voltou imediatamente para ela e para longe do impacto que ela causara nas pessoas não brancas. Como Vodde (2001, p. 3) afirma, “Se privilégio é definido como uma legitimação do direito de alguém aos recursos, ele também pode ser definido como permissão para escapar ou evitar quaisquer contestações a esse direito”.

A linguagem da violência que muitos brancos usam para descrever os esforços antirracistas não é desimportante, pois é outro exemplo do modo como a Fragilidade Branca distorce e perverte a realidade. Empregando termos que conotam abuso físico, os brancos tomam o discurso clássico de pessoas não brancas (particularmente afro-americanos) como

perigosos e violentos. Esse discurso perverte a direção real do perigo que existe entre os brancos e os outros. A história de violência brutal, extensa, institucionalizada e permanentemente perpetrada pelos brancos contra as pessoas não brancas – escravidão, genocídio, linchamento, chicotadas, esterilização compulsória e experimentação médica, para mencionar algumas – torna-se profundamente banalizada quando os brancos afirmam que não se sentem seguros ou estão sob ataque quando na rara situação de simplesmente ter de falar com pessoas não brancas sobre raça. O uso desse discurso ilustra de que maneira tão frágil e mal equipada a maioria das pessoas brancas enfrenta as tensões raciais e sua subsequente projeção dessa tensão em pessoas não brancas (MORRISON, 1992). Goldberg (1993) argumenta que as questões que cercam o discurso racial não devem se concentrar tanto em como os verdadeiros estereótipos são, mas como as alegações de verdade que eles oferecem são parte de uma cosmovisão maior que autoriza e normaliza formas de dominação e controle. Além disso, é relevante perguntar: em que condições essas reivindicações de verdade se apegam com mais tenacidade?

Bonilla-Silva (2006) registra uma manifestação da Fragilidade Branca em seu estudo do racismo branco daltônico. Ele afirma:

Como o novo clima racial na América proíbe a expressão aberta de sentimentos, opiniões e posições raciais, quando os brancos discutem questões que os deixam desconfortáveis, eles se tornam quase incompreensíveis – eu, eu, eu, eu não quis dizer, você sabe, mas [...] –(BONILLA-SILVA, 2006, p. 68).

Sondar questões raciais proibidas resulta em incoerência verbal – digressões, longas pausas, repetição e autocorrekções. Ele sugere que essa fala incoerente é resultado de falar sobre raça em um mundo que insiste que raça não importa. Essa incoerência é uma demonstração de que muitos brancos não estão preparados para se engajar, mesmo em um nível preliminar, em uma exploração de suas perspectivas raciais que poderia levar a uma mudança em sua compreensão do racismo. Esta falta de preparação resulta na manutenção do poder branco, porque a capacidade de determinar quais narrativas são autorizadas e quais são suprimidas é a base da dominação cultural (BANKS, 1996; SPIVAK, 1990). Além disso, essa falta de preparação tem implicações adicionais, pois, se os brancos não podem se envolver com a exploração de perspectivas raciais alternativas, eles só podem reinscrever as perspectivas brancas como universais.

No entanto, a afirmação de que os brancos não se envolvem com a dinâmica do discurso racial é um pouco enganosa. As pessoas brancas notam as localizações raciais dos outros racializados e discutem livremente sobre isso entre si, embora muitas vezes de maneira codificada. Sua recusa em reconhecer diretamente essa conversa racial resulta em uma espécie de consciência dividida que leva à incoerência que Bonilla-Silva mostra (FEAGIN, 2006; FLAX, 1998; hooks, 1992; MORRISON, 1992). Essa negação também garante que a desinformação racial que circula na cultura e enquadra suas perspectivas não será examinada.

Conclusão

Os brancos freqüentemente acreditam que a educação multicultural/antirracista é necessária apenas para aqueles que interagem com “minorias” ou com ambientes “diversos”. No entanto, a dinâmica discutida aqui sugere que é essencial que todos os brancos construam a resistência para sustentar o envolvimento consciente e explícito com a raça. Quando os brancos colocam a raça como não-operativa, porque há poucas, ou nenhuma, pessoas não brancas nos ambientes que frequentam, a Branquitude é reinscrita cada vez mais profundamente (DERMAN-SPARKS & RAMSEY, 2006). Quando os brancos só percebem “outros racializados”, nós reinscrevemos a Branquitude ao continuarmos afirmando a Branquitude como universal e não-Branquitude como outra coisa. Além disso, se não pudermos ouvir ou compreender as perspectivas das pessoas não brancas, não poderemos superar as divisões entre raças. Um contínuo afastamento do desconforto proveniente do autêntico engajamento racial em uma cultura infundida com a disparidade racial limita a capacidade de formar conexões autênticas através de linhas raciais e resulta em um ciclo perpétuo que mantém o racismo no lugar.

Embora os esforços antirracistas, em última instância, procurem transformar o racismo institucionalizado, a educação antirracista pode ser mais eficaz, começando pelo nível micro. O objetivo é gerar o desenvolvimento de perspectivas e habilidades que permitam que todas as pessoas, independentemente da localização racial, sejam iniciadoras ativas da mudança. Como todos os indivíduos que vivem dentro de um sistema racista estão enredados em suas relações, isso significa que todos são responsáveis por perpetuar ou transformar esse sistema. No

entanto, embora todos os indivíduos desempenhem um papel para manter o sistema ativo, a responsabilidade pela mudança não é compartilhada de forma igualitária. O racismo branco é, em última instância, um problema branco e o ônus da sua interrupção pertence aos brancos (DERMAN-SPARKS & PHILLIPS, 1997; hooks, 1995; WISE, 2003). As conversas sobre a Branquitude podem acontecer melhor dentro do contexto de uma conversa mais ampla sobre o racismo. É útil começar no nível micro de análise e passar para o macro, do individual para o interpessoal, societal e institucional. Começar com o indivíduo e sair para o quadro final do racismo – Branquitude – permite o ritmo necessário para que muitas pessoas brancas se aproximem do desafiador estudo da raça. Desta forma, um discurso sobre a Branquitude torna-se parte de um processo e não de um evento (ZÚÑIGA, NAGDA, & SEVIG, 2002).

Muitas pessoas brancas nunca receberam informações diretas ou complexas sobre racismo antes, e muitas vezes não podem ver, sentir ou entender isso explicitamente (TREPAGNIER, 2006; WEBER, 2001). As pessoas não brancas geralmente são muito mais conscientes do racismo em um nível pessoal, mas devido ao silêncio e à negação da sociedade como um todo, muitas vezes não têm uma estrutura macro para analisar suas experiências (SUE, 2003; BONILLA-SILVA, 2006). Além disso, a sociedade dominante “atribui” diferentes papéis a diferentes grupos não brancos (SMITH, 2005), e uma consciência crítica sobre o racismo varia não apenas entre indivíduos dentro de grupos, mas também entre grupos. Por exemplo, muitos afro-americanos relatam ter sido “preparados” pelos pais para viver em uma sociedade racista, enquanto muitas pessoas da herança asiática dizem que o racismo nunca foi diretamente discutido em suas casas (LEE, 1996). Uma análise em nível macro pode oferecer uma estrutura para entender interpretações e desempenhos diferentes entre os grupos raciais. Desta forma, todas as partes beneficiam e os esforços não são exclusivamente focados nos brancos (o que funciona para re-centrar a Branquitude).

Falar diretamente sobre poder e privilégio branco, além de fornecer informações muito necessárias e definições compartilhadas, também é em si uma poderosa interrupção de padrões discursivos comuns (e opressivos) em torno da raça. Ao mesmo tempo, os brancos muitas vezes precisam refletir sobre informações raciais e poder fazer conexões entre as informações e suas próprias vidas. Os educadores podem encorajar e apoiar os participantes brancos em fazer do seu engajamento um ponto de análise. A Fragilidade Branca nem sempre se manifesta de formas explícitas; o silêncio e a retirada também são funções da fragilidade.

Quem fala, quem não fala, quando, por quanto tempo e com que valência emocional são todas as chaves para entender os padrões relacionais que mantêm a opressão no lugar (GEE, 1999; POWELL, 1997). Ver a ira branca, a defensibilidade, o silêncio e a retirada em resposta a questões de raça através da estrutura da Fragilidade Branca podem ajudar a estruturar o problema como uma questão de construção de resistência e, assim, orientar nossas intervenções de acordo com ela.

Referências bibliográficas

ALLEN, D. Knowledge, politics, culture, and gender: A discourse perspective. *Canadian Journal of Nursing Research*, 28(1), 1996, pp. 95-102.

BOURDIEU, P. *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press, 1993.

BONILLA-SILVA, E. *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. 2 ed. New York: Rowman & Littlefield, 2006.

CLARK, K.B. *Prejudice and your child*. Boston: Beacon Press, 1963.

DERMAN-SPARKS, L., & PHILLIPS, C. *Teaching/learning anti-racism: A developmental approach*. New York: Teachers College Press, 1997.

DERMAN-SPARKS, L., RAMSEY, P. & OLSEN EDWARDS, J. *What If All the Kids Are White?: Anti-bias Multicultural Education With Young Children And Families*. New York: Teachers College Press, 2006.

DiANGELO, Robin J. "Why Can't We All Just Be Individuals?: Countering the Discourse of Individualism in Anti-racist Education". *InterActions: UCLA Journal of Education and Information Studies*, 6(1), 2010. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/5fm4h8wm>>. Acessado em: 21/08/2018.

_____. "I'm leaving!": White fragility in racial dialogue. In: McMAHNO, B & ARMSTRONG, D. (Orgs.). *Inclusion in Urban Educational Environments: Addressing Issues of Diversity, Equity, and Social Justice*. Centre for Leadership and Diversity. Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto, 2006a. p. 213-240.

_____. "My race didn't trump my class: Using oppression to face privilege". *Multicultural Perspectives*, 8(1), pp. 51-56, 2006b.

DOANE, A.W. "White identity and race relations in the 1990s". In: CARTER, G.L. (Org.). *Perspectives on Current Social Problems*. Boston: Allyn and Bacon, 1997, pp. 151-159.

DYER, R. *White*. New York: Routledge, 1997.

- FEAGIN, J. R. *Systematic Racism: A theory of oppression*. New York: Routledge, 2006.
- FINE, M. Witnessing Whiteness. In: FINE, M. WEIS, L., POWELL, C. & WONG, L. (Orgs.). *Off White: Readings on race, power and society*. New York: Routledge, 1997, pp. 57-65.
- FINE, M. "Introduction". In: FINE, M. WEIS, L., POWELL, C. & WONG, L. (Orgs.). *Off White: Readings on race, power and society*. New York: Routledge, 1997, pp. vii-xii.
- FLAX, J. *American dream in Black and White: The Clarence Thomas hearings*. New York: Cornell University Press, 1998.
- FRANKENBERG, R. *The social construction of Whiteness: White women, race matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- _____. "Introduction: Local Whitenesses, localizing Whiteness". In: FRANKENBERG, R. (Org.). *Displacing Whiteness: Essays in social and cultural criticism*. Durham, NC: Duke University Press, 1997, pp. 1-33.
- FRANKENBERG, E., LEE, C. & ORFIELD, G. A multiracial society with segregated schools: Are we losing the dream? *The Civil Rights Project*, 2003.
- GEE, J.P. *An introduction to discourse analysis: Theory and method*. London: Routledge, 1999.
- GOLDBERG, D.T. *Racist culture*. Oxford, England: Blackwell, 1993.
- HILLIARD, A. *Racism: Its origins and how it works*. Apresentação no Encontro da Mid-West Association for the Education of Young Children, Madison, WI, 1992.
- hooks, b. *Black looks: Race and representation*. Boston, MA: South End Press, 1992.
- _____. *Killing rage*. New York: Henry Holt & Company, 1995.
- HORTON, J. & SCOTT, D. "White students' voices in multicultural teacher education preparation". *Multicultural Education*, 11(4), 2004.
- JOHNSON, H.B. & SHAPIRO, T.M. "Good Neighborhoods, Good Schools: Race and the "Good Choices" of White Families". In: DOANE, A.W & BONILLA-SILVA, E. (Eds). *White Out: The Continuing Significance of Racism*. New York: Routledge, 2003, pp. 173-187.
- LEE, T. *Unraveling the "model-minority" stereotype: Listening to Asian-American youth*. New York: Teachers College Press, 1996.
- McGOWAN, J. "Multicultural teaching: African-American faculty classroom teaching experiences in predominantly White colleges and universities". *Multicultural Education*, 8(2), 2000, pp. 19-22.

McINTOSH, P. "White privilege and male privilege: A personal account of coming to see correspondence through work in women's studies". In: ANDERSON, M. & HILL COLLINS, P. (Eds.). *Race, class, and gender: An anthology*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988, pp. 94-105.

MILLS, C. *The racial contract*. NY: Cornell University Press, 1999.

MORRISON, T. *Playing in the dark*. New York: Random House, 1992.

NAKAYAMA, T., & MARTIN, J. *Whiteness: The communication of social identity*. Thousand Oakes, CA: Sage, 1999.

O'DONNELL, J. "Engaging students' recognition of racial identity. In: CHAVEZ, R.C. & O'DONNELL, J. (Eds.). *Speaking the unpleasant: the politics of (non) engagement in the multicultural education terrain*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998, pp. 56-68.

OMI, M. & WINANT, H. *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge, 1986.

POWELL, L. "The achievement (k)not: Whiteness and 'Black Underachievement'." In: FINE, M; POWELL, L.; WEIS, C. & WONG, L. (Eds.). *Off White: Readings on race, power and society*. New York: Routledge, 1997, pp. 3 -12.

SLEETER, C. "How White teachers construct race". In: MCCARTHY, C. & CRICHLLOW. W. (Eds.). *Race identity and representation in education*. New York: Routledge, 1993, pp. 157-171.

SMITH, A. *Conquest: Sexual violence and American Indian genocide*. Cambridge, MA: Southend Press, 2005

TATUM, B. "Why are all the black kids sitting together in the cafeteria?": And other conversations about race. New York: Basic Books, 1997.

TREPAGNIER, B. *Silent racism: How well-meaning white people perpetuate the racial divide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006.

Van DIJK, T.A. "Analyzing racism through discourse analysis: Some methodological reflections". In: STANFIELD, J. H. & DENNIS, R. M. (Eds.). *Race and ethnicity in research method*. London: Sage, 1993a, p. 92-134.

VODDE, R. "De-centering privilege in social work education: Whose job is it anyway?" *Journal of Race, Gender and Class*, 7(4), 2001, pp. 139-160.

WEBER, L. *Understanding race, class, gender, and sexuality: A conceptual framework*. New York: McGraw-Hill, 2001.

WHITEHEAD, K.A. & WITtig, M.A. "Discursive Management of Resistance to a Multicultural Education Programme". *Qualitative Research in Psychology*, 1(3), 2005, pp. 267-284.

WISE, T. "Whites swim in racial preference". *Alternet*, 19/02/2003. Disponível em: <https://www.alternet.org/story/15223/whites_swim_in_racial_preference>. Acessado em: 21/08/2018.

ZÚÑIGA, X., NAGDA, B., & SEVIG, T. "Intergroup dialogues: An educational model for cultivating engagement across differences". *Equity & Excellence in Education*, 6(1), pp. 15-132, 2002.