

Este é um livro inaugural: trata-se do primeiro a versar especificamente sobre as subjetividades no interior de famílias inter-raciais no Brasil, essa é uma característica de enorme relevância acadêmica e sociopolítica. Além dela, e com igual importância, a partir de aportes teóricos da antropologia, da psicologia social, da psicanálise e da sociologia, a autora escreve para todos – ela prima pela igualdade, inclusive em sua forma de escrever democrática sem excessos. Lia apresenta e analisa histórias de João, Amanda, Mariana, Guilherme... eles são porta-vozes de cada um(a) de nós, negros(as) e brancos(as). Logo, este é um livro fundamental para cada brasileiro(a), notadamente, será de grande interesse para quem estuda família, modos de subjetivação e intersubjetivação, relações étnico-raciais e participa de movimentos sociais voltados para o enfrentamento do racismo, sexismo e classismo, enfim, para quem busca igualdade de direitos.

Eliane Sílvia Costa



FAMÍLIAS INTER-RACIAIS

Lia Vainer Schucman

EDUEBA

Lia Vainer Schucman

Famílias Inter-raciais

tensões entre cor e amor



Não é possível pensar o Brasil, em qualquer âmbito que seja, sem que se considere as feridas deixadas pelo escravismo e aquelas inscritas cotidianamente pelo racismo, elas referem-se ao ataque à pessoa negra como gente com igual direito à existência plena. Neste livro, Lia Vainer Schucman de forma íntegra, respeitosa, complexa, portanto, ética, debruça-se acerca do que provavelmente é um dos maiores nós da dominação racista, sobre como o amor e os elos são gestados por famílias inter-raciais. Sendo a família o primeiro e principal meio de constituição do sujeito psíquico, intersubjetivo, transubjetivo e político, nos quais lugares a pessoa negra – a mãe ou o pai, o filho, a filha – têm em sua própria família? Como ela se vê e é vista? Tem igual direito à fala, à ação e a ser amada? Essas são algumas das indagações feitas para a elaboração deste livro. Questões basilares para o dismantelamento do racismo à brasileira, um racismo engendrado pela branquitude, pela ideologia do embranquecimento e do morenamento, e moldurado pelo classismo e sexismo. Lia considerou todas essas estratégias de dominação para desvendar a violência que desde sempre dá lastro à constituição do Brasil. Em sinceros encontros, a autora dá lições metodológicas de como realizar pesquisas com pessoas com longo histórico de sofrimento. Além disso, trata com igual dignidade e complexidade os resultados encontrados. Ao analisar cinco famílias exemplares, a autora dá parâmetros para que outras famílias inter-raciais se decifrem. O livro acolhe amor e dor.

FAMÍLIAS INTER-RACIAIS

tensões entre cor e amor

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Lia Vainer Schucman

FAMÍLIAS INTER-RACIAIS

tensões entre cor e amor

Salvador

EDUFBA

2018

2018, Lia Vainer Schucman.

Direitos dessa edição cedidos à Edufba. Feito o Depósito Legal.
Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da
Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

2ª Reimpressão: 2019

Capa e Projeto Gráfico
Rodrigo Oyarzábal Schlabit

Foto de Capa
Thomaz Farkas - Telhas, série Recortes, 1945 circa
Imagem gentilmente cedida pela família Farkas

Revisão
Ádila Marcele Freitas

Normalização
Juliane Nunes do Nascimento

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Schucman, Lia Vainer.

Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor / Lia Vainer Schucman.
- Salvador: EDUFBA, 2018.
146 p.

ISBN: 978-85-232-1762-4

1. Famílias – Relações raciais. 2. Racismo. 3. Raças. I. Título.

CDD – 306.846

Evandro Ramos dos Santos
CRB-5/1205

Editora afiliada à



Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n – Campus de Ondina
40170-115 – Salvador – Bahia / Tel.: +55 71 3283-6164
www.edufba.ufba.br / edufba@ufba.br

Pelo bem viver de todas as famílias
inter-raciais brasileiras.

Agradecimentos

Esta pesquisa foi feita em um contexto de muitas mudanças em minha vida. Entre a escrita do projeto, entrevistas, análises e redação do texto, eu também fui compondo o que hoje é a minha família inter-racial. Conheci meu companheiro Rodrigo e desta relação nasceu Ariel e Benjamin. Aquilo que era o foco dos meus estudos, minhas preocupações e angústias como reflexões políticas e teóricas, também tomaram minha própria vida. Rodrigo, Ariel e Benjamin: muito obrigada por estarem ao meu lado impulsionando-me ainda mais para projetar um mundo mais amoroso para todos nós.

Dedico também este trabalho a todas as pessoas que me concederam as entrevistas, que abriram suas casas, doaram seu tempo, seus sentimentos, seus sentidos acerca de suas famílias, de suas vidas e, sobretudo, por serem estas pessoas as autoras destas obras.

Agradeço a minha supervisora, Belinda Mandelbaum, pela confiança desde o início deste projeto e principalmente pela compreensão com as diversas mudanças que ocorreram em minha vida que me distanciaram do cotidiano universitário.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pela bolsa concedida, e principalmente ao parecerista – cuja identidade me é institucional e acertadamente desconhecida –

pela generosidade e olhar cuidadoso com que avaliou o projeto e suas seguidas renovações.

Aos pareceristas (também não conhecidos por mim) da Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba) pelo incentivo para publicação deste livro.

Agradeço ao Felipe Fachim que foi meu bolsista de iniciação científica neste projeto e companheiro nas entrevistas e reflexões sobre elas.

Ao meu revisor e amigo Gustavo Conde que, sensivelmente, além de corrigir aqueles erros formais, foi um interlocutor de minhas angústias, inseguranças e, por vezes, quase coautor de muitos dos textos aqui escritos.

Ao colega Silvio Almeida, pelo engrandecimento que seu olhar generoso proporcionou ao trabalho, resultando em um prefácio sensível e consequente.

À Eliane Silvia Costa, pela leitura e comentários sobre o texto e pelos anos de amizade permeados por muitas conversas sobre teorias e vivências ligadas à temática aqui presente. Também pela festa, pela dança, pela música, enfim, pela vida dividida.

À Monica Mendes Gonçalves pela companhia quase diária em áudios, mensagens, telefonemas e encontros durante este processo.

À Adriana Rodrigues por me deixar escutar sobre todas as angústias que as relações entre brancos e negros lhe causaram, gerando muitas das reflexões aqui presentes.

Ao amigo Emiliano de Camargo David pelas conversas pontuais nas análises, principalmente pelos *insights* que me levaram a escrever sobre as intersecções entre masculinidade e raça.

À minha mãe Lydia Vainer pela vida em todos os sentidos, pela vida que meu deu, pela vida que leva, pela beleza e leveza com que cotidianamente enxerga o mundo. Saiba: todo o amor que pode caber em alguém tenho por você.

Ao meu pai Henrique Schucman pelo apoio e admiração, sempre.

À minha irmã Lara, pelo partilhar da vida, pelo respeito que ela tem por este trabalho e pelos infinitos apoios ao longo deste processo.

Ao meu irmão Radji, também por dividir a vida e completá-la adiante.

Às amigas Rita Flores, Arina Alba e Liliane Carboni, pela parceria diária para todo e qualquer assunto que a vida possa comportar. Amo vocês.

Aos muitos amigos que me acompanham, torcem e apoiam virtual e presencialmente.

À toda a rede, quase exclusivamente feminina que, ao cuidar dos meus filhos e de mim com empenho e carinho, permitiu que este trabalho fosse realizado. Também não posso deixar de agradecer novamente meu companheiro Rodrigo que com seu cuidado e tempo na criação de nossos filhos possibilitou que eu estivesse livre para concluir este projeto.

À Edufba pela publicação do livro.

À Fapesp pela bolsa concedida.

SUMÁRIO

PREFÁCIO • 13

APRESENTAÇÃO • 17

INTRODUÇÃO • 21

24 • PERCURSOS DA PESQUISA

26 • AS ENTREVISTAS

32 • AS FAMÍLIAS ENTREVISTADAS

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE FAMÍLIAS
INTER-RACIAIS NO BRASIL • 37

“MINHA MÃE PINTOU MEU PAI DE BRANCO”:
AFETOS E NEGAÇÃO DA RAÇA • 47

48 • A FAMÍLIA GOMES

48 • FAMÍLIA ALVES E GOMES: A NEGAÇÃO DO NEGRO

56 • OUTRAS FORMAS DE NEGAR

61 • CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

A COR DE AMANDA: ENTRE BRANCA, MORENA E NEGRA • 63

64 • CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CLASSIFICAÇÃO RACIAL BRASILEIRA

66 • FAMÍLIAS INTER-RACIAIS E O LUGAR DO MESTIÇO NO
PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

69 • FAMÍLIA SOARES E OS DIFERENTES LUGARES DADOS AO MESTIÇO

84 • CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

O RACISMO FAMILIAR E A CONSTRUÇÃO DA NEGRITUDE POSITIVADA: DA QUÍMICA AO CRESPO • 89

89 • MARIANA: A VIOLÊNCIA RACISTA DENTRO DE CASA

91 • A FAMÍLIA DE MARIANA E A CONFIGURAÇÃO RACIAL DOS MEMBROS

93 • OS LUGARES RACIAIS E SEUS CORRESPONDENTES NA DINÂMICA FAMILIAR

99 • O RACISMO FAMILIAR E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL DE MARIANA

105 • O CABELO COMO PASSAGEM: DO SOFRIMENTO AO RECONHECIMENTO

DA DEMOCRACIA RACIAL À DESCOBERTA DO MITO: O ENCONTRO COM O RACISMO NA VIDA DO OUTRO • 113

114 • O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E O SOFRIMENTO NÃO DITO

118 • O SILÊNCIO E A MANUTENÇÃO DA FAMÍLIA

121 • DA DEMOCRACIA RACIAL À DESCOBERTA DO MITO: A ALTERIDADE COMO POSSIBILIDADE DE CONSCIÊNCIA RACIAL

125 • DA CONSCIÊNCIA DO MITO À EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

NOTAS FINAIS • 133

REFERÊNCIAS • 139

PREFÁCIO

“O amor é construção social”, essa frase denuncia o modo como nossos afetos, gostos e desejos são condicionados pela totalidade social. O discurso de um amor “romântico”, “puro” e que “a tudo supera” encobre o fato de que mesmo os laços afetivos mais nobres se formam e se mantêm no interior de um mundo hierarquizado, violento e profundamente desigual.

Entretanto, a determinação social das relações afetivas carrega profundas complexidades que vão além de constatações genéricas. O problema está em determinar de que modo e em que medida as relações afetivas são influenciadas pela sociedade. Enfrentar tais questões sem incorrer em arbitrariedades e fantasmagorias conceituais, dependeria de um estudo que analisasse as relações afetivas em sua concretude, ou seja, que investigasse de que maneira as subjetividades singulares se revelam como integrantes de uma estrutura particular e, ao mesmo tempo, como determinações do todo social. E é a isso que se propõe, de modo rigoroso, original e corajoso o trabalho de Lia Vainer Schucman.

O livro de Lia Schucman é um modelo exemplar de pesquisa que relaciona processos de constituição da subjetividade e estrutura social. Seu objeto de pesquisa nos é apresentado de modo muito bem delineado e definido: a dinâmica das famílias inter-raciais. Se o amor é uma construção social, o racismo também é. A fim de demonstrar essa hipótese, Lia Schucman se “eleva” aos indivíduos que integram as

famílias entrevistadas, dando-lhes voz para que contem suas histórias, o que evidencia como a conexão afetiva, apesar de suas particularidades, é perpassada pelo racismo. Mais do que isso – e esse é o ponto que revela também a originalidade do trabalho de Lia Schucman –, o racismo é tratado como constituinte das famílias, cuja forma das relações são de hierarquia e poder. 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.

A autora sabe da dificuldade de sua tarefa, e como boa pesquisadora que é, convida o leitor para estar junto de si na empreitada. Não à toa, o livro se inicia com uma necessária explicação da metodologia adotada para definir o que seriam consideradas famílias inter-raciais e como foram estruturadas as entrevistas, tudo isso para que o leitor possa palmilhar os caminhos que levam dos discursos aos afetos e desses à compreensão de uma sociedade marcada pelo racismo.

É digna de nota a revisão bibliográfica que a autora realiza, mencionando as principais obras que tratam das famílias inter-raciais, algo que é um importante manancial para a continuidade das pesquisas sobre os temas aqui tratados.

O livro é um sobre as famílias, mas é sobretudo sobre o racismo estrutural. O racismo é tratado aqui como um aspecto essencial da nossa forma de sociabilidade, de normalização e naturalização das hierarquias, de lugares e de discursos e que, invariavelmente, penetra nas famílias inter-raciais. Para tratar da dinâmica do racismo no Brasil, a autora nos mostra como os principais padrões do “racismo à

brasileira” – que funciona na lógica da negação do racismo e da exaltação da democracia racial – aparecem nos discursos produzidos no interior das famílias, ora “normalizando” a violência racista, ora conscientizando as pessoas brancas de seu lugar de privilégio, mas sempre trazendo consigo efeitos psicossociais determinantes nas trajetórias individuais.

Por fim, quero dedicar algumas palavras à coragem da autora. Um trabalho de qualidade como esse não é feito sem coragem; coragem para pesquisar temas que nem sempre são bem-vindos à academia (também racista); coragem para lidar com a própria condição existencial e os problemas da vida pessoal; coragem para se dedicar a um trabalho tão complexo e com tamanho afinco em um contexto de crise social e de descrédito do conhecimento científico e até da noção de verdade. E Lia Schucman tem essa coragem, atributo que vem demonstrando desde o seu primeiro trabalho *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo* (Anablume, 2014), em que estuda os mecanismos de poder que atribuem privilégios sociais a pessoas brancas.

Essa obra coloca Lia Schucman não somente entre uma das mais destacadas pesquisadoras brasileiras da questão racial, mas também estabelece seu lugar dentre as intelectuais mais importantes de nosso país. Schucman transcende a sua área de pesquisa, que é a psicologia social e se nos apresenta um livro que serve de parâmetro para os mais variados campos das ciências humanas, tanto pela sua forma – metodologia impecável combinada com escrita elegante e generosa –, como pelo seu conteúdo – tema vital às discussões contemporâneas. Mas, se isso já não fosse o suficiente, ao tratar das tensões raciais nas famílias, a autora afirma a subjetividade como um aspecto estrutural da sociedade, e como tal, como um dado político. Assim sendo, não se

pode compreender o Brasil e suas contradições sem que nos lancemos à tarefa de entender o processo político de constituição dos sujeitos. Enfim, qualquer tarefa de transformação social e de combate à desigualdade passa por entendermos como o político constitui e é constituído pela economia racial dos afetos. Afinal, se o amor é construção social, o amor também é político.

Silvio Luiz de Almeida

Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Professor das Faculdades de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie e da Universidade São Judas Tadeu. Presidente do Instituto Luiz Gama.

APRESENTAÇÃO

O livro de Lia Vainer Schucman traz uma contribuição original aos estudos sobre racismo no Brasil, ao incorporar aos debates nesse campo uma leitura psicanalítica de dinâmicas relacionais em famílias inter-raciais. Como parte de seu trabalho de pesquisa de pós-doutoramento em Psicologia Social, Lia entrevistou famílias inter-raciais, para compreender como cor, raça e racismo são afetivamente vividos e significados pelos diferentes membros e transmitidos entre as gerações.

Se o racismo no Brasil tem sido estudado em suas dimensões socioculturais e em suas relações com a multiplicidade de fatores que configuram nossas posições numa sociedade extremamente hierarquizada – na qual a cor historicamente marca algumas de suas principais linhas divisórias –, Lia chama a nossa atenção, nos depoimentos de membros de cinco famílias inter-raciais, para as dimensões intrapsíquica e interpísica das experiências ligadas à cor, à raça e ao racismo. Em cada um dos capítulos que aqui seguem, podemos ver como estes elementos são dinamizados de modos singulares em cada uma das famílias, a partir das histórias de origem do pai e da mãe, das relações de amor e ódio que se estabelecem entre pais e filhos desde a infância e das identificações que se fazem na intimidade dos vínculos. Lia mostra como o que poderia ser tomado como um elemento objetivo – a cor da pele – ganha diferentes tons no imaginário dos membros da família, em função das tonalidades afetivas que colorem as relações. Cor e raça

não são objetividades possíveis de serem classificadas por um olhar externo, mas manifestações expressivas do emaranhado de relações conscientes e inconscientes que urdem a tessitura familiar no interior de um contexto social historicamente marcado, no caso brasileiro, pela desigualdade racial e por um sistema de privilégios que tem a cor como um de seus principais marcadores. O que vemos com os casos apresentados neste livro é que as dinâmicas psíquicas de afetos e identificações que constituem o mundo interno de cada um de nós, bem como os vínculos que estabelecemos em família, não podem ser desconsiderados quando se busca compreender, em cada caso singular, o modo como a cor da pele, a própria e a do outro, é sentida e significada.

Dentro do espectro de possibilidades de atribuição de sentidos à cor da pele, à raça e ao racismo no interior da família e nas relações desta com a sociedade mais ampla, Lia mostra nas falas de seus entrevistados, com o auxílio da Psicanálise, uma série de mecanismos psíquicos em operação: a negação – uma defesa psíquica para evitar o contato com a dor e o sofrimento produzidos pelo racismo em relação a si próprio ou a um familiar querido, mas que na verdade o perpetua, ao deixá-lo intocado –; as identificações afetivas entre pais e filhos no interior das quais a cor de cada um é definida; o reconhecimento do sofrimento gerado pelo racismo e a empatia com a dor do outro como mobilizadores da tomada de consciência sobre o racismo e a necessidade de desconstruí-lo. Em cada um dos capítulos, vemos estes mecanismos em operação nas falas das famílias reunidas na conversa com Lia.

Todo sofrimento é psíquico, é relacional e é social, sendo estas dimensões inseparáveis da experiência humana. Um artifício das ciências modernas separou o que seria o campo sociológico do campo psíquico. Mas o racismo é um fenômeno que demanda, para ser

conhecido, tanto a investigação de seus determinantes objetivos no campo da História e das Ciências Sociais quanto a compreensão de seus impactos psíquicos nos indivíduos, nas famílias e nos grupos. Por isto, este livro é bem vindo: ele entra no debate sobre racismo no Brasil como um convite para sua compreensão a partir das experiências dos sujeitos envolvidos e suas famílias, sendo a família inter-racial um fenômeno singular no qual é possível ver como as potencialidades de violência racial, mas também de seu reconhecimento e enfrentamento, podem ter origem no interior da própria intimidade familiar. Como Lia sugere, o livro é um convite para que outros pesquisadores sigam por esta trilha, valendo-se das ferramentas conceituais e metodológicas da Psicanálise para conhecer e transformar situações de sofrimento produzidas pelo racismo. Já é sintoma grave das desigualdades sociais que vivemos e dos sistemas de privilégios vigentes no Brasil que, diante de tanto sofrimento gerado por relações racializadas entre nós, tão pouco os psicanalistas brasileiros tenham contribuído para o seu reconhecimento e superação.

Belinda Mandelbaum

Professora Associada do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo (USP), onde coordena o Laboratório de Estudos da Família (LEFAM).

INTRODUÇÃO

Este trabalho surge de uma série de inquietações que encontrei em minha trajetória como pesquisadora das relações raciais brasileiras. A pergunta que iniciou este trabalho começou a ser formulada a partir de diferentes relatos de sujeitos que, em diferentes momentos, expunham a mim os conflitos gerados pela questão da raça no interior de suas famílias. Os relatos eram de pessoas com sofrimentos intensos de racismo, com feridas profundas e traumáticas vividas no seio familiar. A partir destes relatos, surgiu o desejo de compreender como essas relações, permeadas de tanto amor, afeto e consanguinidade, poderiam também ser tão violentas e repressoras do ponto de vista racial.

Voltando um pouco no tempo: em meu doutorado, *Entre o “encardido”, o “branco”, o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*, procurei compreender como os pressupostos falsos ou imaginários sobre a raça – no sentido de que a raça, do ponto de vista biológico, não existe – passaram a ter efeitos concretos tão poderosos que passaram a regular práticas cotidianas, percepções, comportamentos e desigualdades entre diferentes grupos humanos. O intuito era investigar como a ideia de raça, e particularmente a ideia falaciosa de “superioridade” construída acerca do significado de “ser branco”, foi apropriada por sujeitos considerados brancos na cidade de São Paulo. Os resultados daquela pesquisa evidenciaram que a pensamento falacioso de superioridade moral, intelectual e estética ainda

faz parte da construção destes sujeitos construindo, então, o que foi nomeado como branquitude – identidade racial branca.

Um desdobramento previsível deste doutorado seria, portanto, compreender como a branquitude¹ é deslocada, negociada, desconstruída e também afirmada nas relações interpessoais entre brancos e negros. Ali, poderia estar a chave para se compreender as múltiplas relações de dominação racial na intimidade familiar e, também, como estas relações afetivas podiam ser o gatilho para processos de desidentificação, ou seja: a desconstrução do racismo em sujeitos brancos. Minha hipótese de partida foi a de que a intimidade inter-racial seria um lugar privilegiado para contribuir na compreensão qualitativa das relações raciais brasileiras.

Foi através deste problema inicial que pretendi articular a temática racial com os estudos sobre família. Procurei o Laboratório de Estudos da Família, Relações de Gênero e Sexualidade (Lefam) no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo sob supervisão da pesquisadora Prof.^a Dr.^a Belinda Mandelbaum para, juntas, construirmos uma proposta de estudo. Esta proposta foi inicialmente elaborada sob o título de “Famílias inter-raciais: estudo psicossocial das hierarquias raciais em dinâmicas familiares”. Mais tarde, resultaria nesta presente pesquisa de pós-doutoramento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

1 Entendemos, neste trabalho, que a identidade racial branca – branquitude – se caracteriza nas sociedades estruturadas pelo racismo como um lugar de privilégios materiais e simbólicos construído pela ideia de “superioridade racial branca” que foi forjada através do conceito de raça edificado pelos homens da ciência no século XIX delimitando assim fronteiras hierarquizadas entre brancos e outras construções racializadas. (BENTO, 2002; BRITZMAN, 2004; SCHUCMAN, 2012; STEYN, 2004; TWINE, 2006; WINANT, 2001)

Desta maneira, o texto aqui presente é fruto destes anos de pesquisa que tiveram como objetivo central investigar e compor uma análise de como famílias inter-raciais vivenciam, negociam, legitimam, constroem e desconstróem os significados da raça e também do racismo cotidiano, vivenciado pelos membros não brancos destas famílias. A pesquisa compreende, ainda, a questão de como os estereótipos e hierarquias de raça aparecem nas dinâmicas familiares, em suas estruturas e nas experiências emocionais que mobilizam e são mobilizadas nos intercâmbios familiares.

Exponho, a seguir, a forma como se deu o percurso desta pesquisa. No “Breve contextualização bibliográfica sobre famílias inter-raciais no Brasil”, procuro mostrar alguns estudos percursores sobre famílias inter-raciais para que o tema fosse devidamente contextualizado na sociedade brasileira.

No “‘Minha mãe pintou meu pai de branco’: afetos e negação da raça, abordo”, através da análise de duas famílias – Alves e Gomes –, como o mecanismo de negação do negro e da negritude do outro, dentro de uma família inter-racial, é articulado pelos familiares brancos como uma das dinâmicas possíveis para vivenciarem os conflitos e tensões raciais, materializados em toda a sociedade, no interior da família. É possível observar ali que parte de sujeitos brancos estabelece vínculos e afetos com pessoas negras e ainda assim legitima as hierarquias raciais da sociedade dentro da própria família.

No “A cor de Amanda entre branca, morena e negra: as identificações familiares nas complexas classificações raciais brasileiras”, exponho, através da análise da família Soares, como os processos identificatórios nas relações interfamiliares são cruciais para a compreensão da autoclassificação racial dos filhos de casais inter-raciais.

No “O racismo familiar e a construção da negritude positivada: da química ao crespo”, descrevo, através da história de Mariana, os efeitos psicossociais da experiência da violência racial e do racismo quando ele é vivido pelos sujeitos negros nos arranjos familiares em que o branco da família é explicitamente racista. É possível observar ali, que a categoria “raça” pode ser um dos fatores importantes para se pensar o desenvolvimento e a qualidade dos vínculos familiares.

No “Da democracia racial a descoberta do mito: o encontro com o racismo na vida do outro”, investigo, através do estudo de caso da família Albertini, a história de brancos cujo convívio com um familiar negro desencadeou a consciência do racismo e das diferentes formas de hierarquias raciais na estrutura social brasileira. Notamos ali que existem possibilidades de a família ser um lugar privilegiado para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento, acolhimento e elaboração da violência racista vivida na sociedade de forma mais ampla.

PERCURSOS DA PESQUISA

O percurso inicial desta pesquisa foi afetado por diferentes fatos e constatações. O que se pretendia fazer no projeto original era um estudo etnográfico com famílias inter-raciais na cidade de São Paulo. A partir deste intento, comecei a selecionar as famílias por indicação de amigos e conhecidos sem restrições ligadas a classe social, nível de escolaridade e localidade de moradia. A única exigência era a de que a família, ou apenas um dos membros se autoterrassem como uma família inter-racial. Consegui, de maneira célere, o contato de 13 famílias que se dispuseram a participar da pesquisa. No contato com cada uma delas, no entanto, houve certo constrangimento quando anunciei que gostaria não apenas de uma entrevista, mas sim de conviver junto

com a família por algumas semanas. Aqui, para além do constrangimento natural em compartilhar a rotina familiar com uma pessoa “de fora”, a fragmentação parcial de algumas famílias pareceu contribuir para a rejeição da proposta do convívio para observação. Muitos filhos já haviam deixado a casa dos pais e tinham suas respectivas privacidades. Um elemento externo poderia gerar algum tipo de desequilíbrio nesta dinâmica, que também é sensível. Esta pesquisadora, ciente de todo o regime de autorizações e vênias a ser elaborado para produção dos dados e das informações intrafamiliares, declinou imediatamente desta possibilidade e traçou uma nova conduta de abordagem, menos invasiva, menos quantitativa e mais qualitativa.

Do ponto de vista metodológico, e em função desta decisão descrita acima, é importante relatar um processo: a escolha pela etnografia como metodologia se devia ao fato de que eu entendia que as hierarquias raciais nas dinâmicas familiares seriam mais facilmente percebidas nas observações das relações cotidianas entre os membros das famílias e do próprio uso do espaço físico dos lares pesquisados. Esta hipótese vinha da leitura de trabalhos feitos com famílias como o de Twine (1997) que identificou, através de uma pesquisa etnográfica feita por mais de um ano em uma cidade interiorana do Rio de Janeiro, a humilhação diária sofrida pelos membros familiares negros. Twine percebeu toda uma zona de apagamentos e silêncios sendo elaborada há anos a fio, como o desaparecimento dos ancestrais negros ou mestiços dos álbuns de família e das fotografias decorativas das casas.

Mesmo sabendo das potencialidades de uma pesquisa etnográfica, abri mão deste recurso e adotei o procedimento das entrevistas como elemento empírico a ser narrado, interpretado e elaborado. Desta feita, entrei novamente em contato com as famílias propondo uma entrevista. Expliquei que se tratava de uma pesquisa sobre famílias inter-raciais

e que a ideia era marcar um encontro com todos os integrantes da família juntos, o que foi prontamente aceito sem maiores ressalvas. Ao longo desta pesquisa, portanto, realizei 13 entrevistas,² contabilizando as que foram gravadas em sete e aquelas que aconteceram em conversas informais em seis. Devido a limitações naturais de um trabalho de pós-doutoramento e à quantidade de dados coletados, escolhi cinco destas entrevistas para construir a narrativa técnica aqui presente. A escolha de cada uma delas está relacionada com grandes temas específicos, escolhidos e ordenados para compor a progressão teórica e assegurar todo o rigor científico possível, com atenção especial ao encadeamento das obras de referência à realidade dos dados singulares que são aqui, por fim, disponibilizados.

AS ENTREVISTAS

Relato, agora, algumas características institucionais que determinaram parte da realização deste trabalho. Fui pesquisadora vinculada como pós-doutoranda no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, mais especificamente no departamento de psicologia social inserida no Laboratório de Estudos da Família, Relações de Gênero e Sexualidade (Lefam), que opera sob supervisão da Prof.^a Dr.^a Belinda Mandelbaum. No compartilhamento de algumas das atividades desenvolvidas neste laboratório, tive a parceria de um bolsista de iniciação científica da Fapesp, Felipe Fachim.

Felipe participou de algumas das entrevistas aqui arroladas. Duas das famílias entrevistadas foram indicação de suas relações pessoais e foram realizadas em parceria entre mim e ele. As outras cinco famílias

que complementaram este *corpus* foram indicações de meu círculo de amizades, sendo que as respectivas entrevistas foram realizadas apenas por mim. Vale dizer que o fato de eu ser estar inserida dentro das discussões acadêmicas e não acadêmicas sobre a temática racial brasileira possibilitou que eu tivesse contato com diversas pessoas e famílias inter-raciais dentro mesmo de meu circuito social e profissional. A localização destas famílias, portanto, não ofereceu maiores desafios para a construção inicial desta pesquisa.

É importante reconhecer, neste trabalho, que a entrevista é um componente fundamental, irradiador de formulações e, ao mesmo tempo, sua comprovação. Ela é tratada com extremo rigor, atenção e respeito, uma vez que, em alguns momentos, pode transparecer que a pesquisadora atravessou algum limite interpessoal. Ressalto e pondero: se houver a impressão é apenas uma impressão. Todos os entrevistados foram consultados antes de terem suas falas aqui expostas, além da óbvia proteção que o anonimato lhes dá. Não teríamos tanta informação se nosso comportamento de observador fosse meramente protocolar e distante. Aliás, essa é uma das dimensões demolidas nesta incursão técnica e intersubjetiva: os formulários de cadastramento e pesquisa institucional aplicado a estes sujeitos jamais deram conta de quaisquer características de ordem racial, configurando, portanto, um exemplo negativo de aferição e levantamento. O discurso construído no Brasil para aferir a distribuição de raça atuou também como um potencializador do racismo encoberto. O excesso de “zelo” dos formulários oficiais de governo acabou por soterrar singularidades de nossa organização social racial. Mais do que isso, ele é um sintoma desta organização. Mais ainda: uma postura por demais defensiva e distante desta pesquisadora diante de seus entrevistados apenas replicaria muitas das projeções imaginárias que sustentam

2 Todas as entrevistas realizadas durante o processo foram transcritas sem nenhuma correção em falas dos entrevistados.

o discurso racista em suas lateralidades encobertas. É por isso que, em alguns momentos, nossas intervenções podem parecer invasivas. Reitero: não faz sentido, no campo da psicologia, apagar a presença do observador e toda a sua humanidade. Como pesquisadora, tenho que buscar a informação e fazer um trabalho de verificação firme e direto e, quanto mais firme e direto, maior o respeito e a integridade do depoimento colhido. Há nas entrelinhas dos fragmentos transcritos uma construção de confiança que permitiu a ambos, pesquisadora e pesquisados, uma interação franca, direta e com níveis de tensão característicos do tema. Não podemos esquecer que este é um dos temas tabu em nossa sociedade, um tema que exige e enseja cuidados e, acima de tudo, muita transparência. A decisão, portanto e com todo o rigor possível, de conduzir mais uma conversa franca do que uma entrevista protocolar foi uma escolha.

Dentro desse quadro de aferição e coleta de depoimentos, foi possível compreender como os sujeitos se apropriam e modalizam o significado da raça, bem como o conjunto de discursos que permeiam o tema. Um roteiro de entrevista delimitou questões específicas sobre as relações inter-raciais e a relação de cada sujeito com as categorias raça e racismo. As perguntas foram construídas com o intuito de perceber se e como os sujeitos destas famílias legitimam e/ou desconstróem as hierarquias raciais dentro de suas relações íntimas (quadro mais adiante).

O conjunto das entrevistas revelou dados comportamentais, discursos raciais e suas respectivas e sutis modalizações, ou seja, a presença do sujeito operando sobre o que já é estabelecido enquanto ordem simbólica e ideológica. Mas também sinalizou para o refinamento dos procedimentos de abordagem. Pode-se dizer que, à medida que as con-

versas avançaram, novas formas de questionamento foram emergindo, às vezes de maneira espontânea, às vezes de maneira calculada.

Mais do que isso, observamos, nestes encontros não apenas os conteúdos manifestos nas falas dos sujeitos, mas as dinâmicas familiares em si, o que inclui as posições hierárquicas que ocupam as falas de cada um, como também o gestual, a fala corporal. Foi possível identificar, portanto, que, em todas as famílias, havia alguém que ocupava o lugar de autoridade para falar sobre o assunto raça. Estes membros procuraram, na maior parte de suas falas, negar a existência de preconceito e/ou hierarquia racial no núcleo familiar, mesmo quando confrontados por outros membros da família. Elaboramos a hipótese de que, para estes membros, assumir a existência deste tipo de desigualdade colocaria em xeque a estrutura familiar, fundada, em seu construto social familiar, pelo princípio do amor, do respeito e da igualdade entre seus membros. Também foi possível observar que, em uma mesma família, havia opiniões contrárias sobre o funcionamento do racismo e os modos de se posicionar identitariamente nas complexas classificações raciais brasileiras. Esta diferença de posições identitárias apareceu principalmente entre gerações.

Mais uma vez a metodologia: a opção pela entrevista trouxe alguns limites, mas também ampliou alguns horizontes. Um dos maiores desafios foi o de dedicar a atenção para o jogo de silêncio e não ditos. Parte importante da pesquisa, como se poderá notar, foi a observação de “quem fala o quê”, “como é falado”, “o que é silenciado” na frente de uns e dito na frente de outros, bem como as posições hierárquicas de praxe que ocupam as falas de cada integrante no interior das relações familiares. Minha percepção, nesses casos, é a de que em todas as famílias haviam alguns assuntos que não podiam ser ditos por todos e para todos. Em uma das famílias entrevistadas, por exemplo

– família esta que deu origem ao penúltimo capítulo deste trabalho –, ficou evidente o constrangimento dos filhos e da mulher em falar sobre o racismo vivido pelo pai na frente dele, já que o pai tinha uma posição defensiva quando se tratava de enunciar situações de violência racista. Respeitando esta dinâmica familiar, agendei uma nova entrevista, apenas na presença da mãe e dos filhos, para, justamente, identificar zonas de silêncio e de interdição, o que foi plenamente conseguido. As duas entrevistas, portanto, complementaram-se metodologicamente neste caso. É um exemplo pedagógico de como a dinâmica familiar pode – e deve – flexibilizar e aperfeiçoar a abordagem de uma entrevista que se pretende completa e que tem perguntas específicas para responder. Pode-se perder alguns conteúdos importantes em função da ausência de um integrante, mas nesse caso, o ganho foi maior. É preciso entender que, mais do que não ser uma entrevista protocolar para levantamento oficial, o desenho das abordagens aqui definido é feito para possibilitar a compreensão de como os sujeitos se apropriam da estrutura social estabelecida e a replicam e modulam. Essa modulação, o vetor mais sutil e delicado, só é observável através de um olhar para as estratégias do sujeito, estratégias que passam pelo dizer e sua escuta e pelo dizer e sua não escuta.

Ao longo das entrevistas, como já antecipado, deparei-me com outra dificuldade: há, em todas as famílias, hierarquias internas relacionadas à geração, gênero, afinidades, identificações, época em que cada filho nasceu entre outras diversas possibilidades. Portanto, é necessário dizer do árduo trabalho em me policiar para que a “chave” de interpretação não recaísse sempre na raça. Um exemplo disto pode ser verificado em uma das famílias entrevistadas: a filha mais nova (e temporã), de um casal de mãe branca e pai negro, é também a única filha branca entre outros três irmãos negros. Esta filha conta que foi a única

que estudou em escola particular, fez natação e escola de inglês.³ Neste caso, minha primeira reação foi pensar que poderia ser uma preferência de educação – mesmo que inconsciente – pelo fato dela ser a única branca. Contudo, esta filha foi a única que nasceu quando os pais já haviam se estabilizado financeiramente e os irmãos mais velhos já trabalhavam e se sustentavam. Este fato, de maneira isolada, aponta para um conjunto de possibilidades de interpretação. Um cuidado, portanto, que levei à minha interpretação é o de não colocar a raça quando esta não estivesse posta de maneira direta pelos próprios entrevistados. Um cuidado e um método. Mesmo diante de um relato transversal não tematizado por raça, mas com um entorno discursivo de interpretação fácil e tentadora, a decisão tomada por mim foi a de esperar a emergência de termos diretos referentes à raça de meus interlocutores.

Em outros momentos, pude também registrar que um dos assuntos interditados foi o racismo sofrido nas relações interfamiliares pelos próprios membros presentes. Em minha experiência como pesquisadora de relações raciais, não foram poucas às vezes em que havia ouvido relatos de homens negros e mulheres negras, rejeitados pelos membros brancos da família. Pessoas que ouviam da mãe e do pai que o cabelo era ruim, o nariz era largo ou a cor era escura demais. Portanto, para escrever o capítulo sobre violência vivida no seio familiar, tomei uma decisão previsível: a de fazer uma entrevista individual para dar segurança ao entrevistado diante de assuntos tão doloridos. Essa escolha permitiu depoimentos de forte apelo emocional, dimensão de grande relevância para identificar a intensidade do sentimento e da dor circunscrita na vivência racial do sujeito.

3 Esta família não foi incluída em nossa pesquisa e usamos seu exemplo apenas para ilustrar um traço metodológico aqui perseguido.

AS FAMÍLIAS ENTREVISTADAS

A primeira pergunta que me fiz após elaborar a ideia da pesquisa foi: como poderíamos considerar que uma família é inter-racial? A primeira resposta foi a de um casal heteronormativo, em que um dos cônjuges fosse considerado socialmente branco e o outro negro – e eles mesmos se considerassem assim –, com filhos gerados. Esta é, de fato, uma concepção normativa de família e também de classificação racial. No entanto, não se pode partir do zero, eis um dilema do pesquisador, pois para se identificar construtos estereotípicos é preciso lidar com esses estereótipos. Portanto, mesmo com esta ressalva, os arranjos familiares encontrados para esta pesquisa foram todos compostos por famílias heterossexuais com filhos biológicos. A partir desta configuração inicial, há todo um conjunto de classificações, auto classificações e vivências que nos permitiram olhar de fato para algumas fragilidades da concepção normativa e consagrada no senso comum. Aqui está uma impressão *a posteriori*, que adiantamos para preparar a leitura e o espírito crítico que a apreensão deste trabalho enseja e sugere.

Ponderemos um pouco mais sobre este ponto: quais apontamentos preliminares ainda são possíveis de fazer sobre qual família pode ser considerada inter-racial? O primeiro é contextualizar sobre como estamos pensando o conceito de raça. Partimos, aqui, do pressuposto de que raça é uma construção social que produz sentidos no cotidiano das pessoas e que engendra e mantém profundas desigualdades materiais e simbólicas nas vidas dos brasileiros. (BENTO, 2002; CARONE, 2007; HASENBALG, 1979; SCHUCMAN, 2012) Assim, o conceito de raça usado para nortear a pesquisa é o de “raça social” que, conforme Guimarães (1999, p. 153), não se refere a um dado biológico, mas a “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente para construir, manter e repro-

Significado de raça

Raça social: conceito usado na pesquisa

duzir diferenças e privilégios”. Para esse autor, se a existência de raças humanas não encontra qualquer comprovação no bojo das ciências biológicas, elas são, contudo, “plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos”. (GUIMARÃES, 1999, p. 153)

É importante salientar o modo que estamos pensando a “família”. Mandelbaum (2008, p. 19) aponta

a relevância de pensar a família como instituição social, historicamente determinada. As transformações econômicas, sociais e culturais sempre impactaram a família, produzindo mudanças em seus arranjos, em suas dinâmicas e suas relações com o mundo.

E sugere ainda que é preciso compreender a família

[...] como campo de interseção entre a realidade social e a vida psíquica, uma tessitura que, em seu arranjo de parentesco e nos significados que atribui a cada um dos lugares que a compõem, sofre a determinação de uma história sócio-cultural na qual se estabelece e que a atravessa, ao mesmo tempo em que é constituída na interação afetiva entre os membros. Toda família constitui um microcosmo fincado nas intermediações entre a esfera social e individual, o público e o privado, o real e a representação, o biológico e o cultural. (MANDELBAUM, 2008, p. 19)

Posto isto, e sabendo que raça é uma construção social e que a família é uma instituição que se constrói no tecido social na qual está inserida é preciso pensar que as classificações raciais são bastante fluidas. Como já constatado na literatura antropológica, as classificações

raciais são relacionais e situacionais (HASENBALG, 1979; MOUTINHO, 2004; SANSONE, 1993): uma mesma família pode ser considerada inter-racial em um momento e em outro, não, dependendo da interlocução e de critérios outros. Um exemplo disto foi a família Alves que é composta por: Valéria, seus filhos João e Maria e a neta Joana. Nesta família, como veremos no capítulo 3, as classificações raciais se modificam dependendo de quem responde a questão. Portanto, se nossa primeira informante fosse Valéria estaríamos diante de uma família, considerada por ela, branca. Mas nosso primeiro contato com a família foi através de João. Ele a considera uma família inter-racial, já que se autot classifica como negro.

Ainda assim, sempre pode haver diferenças entre as categorias nativas e as dos pesquisadores. (GUIMARÃES, 2003) Decidimos, nesse quadro teórico, que as famílias escolhidas deveriam ser consideradas inter-raciais pelos entrevistadores e também por algum membro da família. Esta solução me pareceu a mais simples e objetiva, liberando-nos assim de maiores e extensas explicações sobre critérios de classificação técnica inicial.

A escolha de cinco famílias para análise se deve ao fato de que o conjunto das entrevistas gerou um material muito extenso e denso. Mas também ao fato de muitos modelos internos de discursos raciais se repetirem. Isso fez com que selecionássemos as interações mais eloquentes e significativas, a saber, dessas cinco entrevistas. Para simplificar e auxiliar a leitura, elaboramos o quadro abaixo com os seguintes dados: (i) sobrenome;⁴ (ii) autodefinição socioeconômica; (iii) membros que estavam no dia da entrevista; (iv) idade; (v) autodefinição racial; e (vi) bairro em que a família mora e aonde se realizou a entrevista.

4 Sobrenomes fictícios.

Quadro 1 – Famílias entrevistadas

Sobrenome fictício	Autodefinição de classificação socioeconômica	Membros entrevistados, autot classificação racial ⁵ e idade	Bairro onde a família mora e onde ocorreu a entrevista
Alves	Classe média baixa	Valéria (mãe) (branca) 58 anos; João (filho) (negro) 24 anos; Maria (filha) (branca) 30 anos; Joana (neta) 13 anos; Filha da filha (mulata).	Bairro do Limão, zona norte de São Paulo.
Gomes	Pobre	Estela (mãe) (branca) 66 anos; Walmor (pai) (negro) 74 anos; Duas filhas: Priscila e Juliana (pardas) 40 anos e 36 anos.	Ipiranga, zona sul de São Paulo.
Soares	Classe média	Pai (branco) 53 anos; Mãe (negra) 50 anos; Filha 25 anos (não sabe se classificar).	Bela Vista, região central de São Paulo.
Mariana	Pobre	Mariana (negra) 32 anos.	Itaquera
Albertini	Classe média baixa	Guilherme (pai) (moreno) 75 anos; Jussara (mãe) (branca) 66 anos; Filhos: Dulci (negra) 37 anos, Daniel (negro) 35 anos e José (branco) 28 anos.	Santo André.

Fonte: Elaborado pela autora.

Após a realização das entrevistas, o processo de análise culminou com a produção de um novo texto, uma síntese e, ao mesmo tempo, uma revisita aos dados e impressões elencados sob um olhar retros-

5 Esta é a classificação racial feita pelos próprios sujeitos entrevistados. É importante ressaltar que em alguns casos ela não coincide dentro da própria família e também pelos entrevistadores.

pectivo e dentro de uma outra narrativa que considera de maneira decisiva o referencial bibliográfico e a interseção das entrevistas. Confeccionamos, por assim dizer, e para a compreensão dos conteúdos temáticos apresentados nas falas dos sujeitos, um texto que optou pela triangulação de informações advindas dos diferentes procedimentos metodológicos aqui propostos e, que, por sua vez, possibilitou pensar a categoria raça e o racismo nas relações entre os sujeitos, em uma perspectiva mais geral, fora dos limites até então traçados, do familiar. Trata-se de uma hermenêutica dos discursos, dos atos, das relações e dos objetos observados. A ideia é compreender, em conjunto com os sujeitos, suas demandas e seus traumas, as significações que circulam entre eles, em suas relações intra e extrafamiliares, levando-se em conta toda a complexidade dos temas envolvidos com a questão racial, enquadrada aqui, no seio familiar, mas também, muito mais do que isso: enquadrada na constituição mesma do sujeito, em suas identificações mais profundas e afetivas, mas imemoriais e atávicas, forjadas por uma sociedade que não cessa de se inscrever, tal como ele próprio, o sujeito.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE FAMÍLIAS INTER-RACIAIS NO BRASIL

De acordo com os dados censitários do Brasil, é possível dizer que as relações afetivo-sexuais inter-raciais acontecem desde os tempos coloniais.⁶ No entanto, este número cresce com o passar dos anos. O censo de 1960 apontou que 8% dos casamentos eram inter-raciais. Em 2010, este número havia saltado para 31%, ou seja, quase um terço das uniões de nosso país acontece entre pessoas que se autotransferem como sendo de diferentes raças. Apesar de se tratar de grande parte da população brasileira, há ainda poucos estudos em nosso país na área da psicologia que procuram investigar de que forma se estruturam internamente as famílias brasileiras no que diz respeito às hierarquias raciais. Entre as famílias aqui pesquisadas, a configuração que mais apareceu entre os casais inter-raciais é a do homem negro com a mulher branca. Não é puro acaso. Conforme mostra Silva (1987), há maior disposição – fruto da ideologia do embaquecimento – do patriarcado e do machismo para homens não brancos se casarem com mulheres brancas do que o para homens brancos casarem com mulheres não brancas.

Berquó (1987) também assinala isto em sua pesquisa produzida na década de 1980 sobre padrões de nupcialidade entre os sexos

6 Inicialmente estas relações aconteciam de formas violentas entre homens brancos e mulheres negras fruto das relações dos portugueses com mulheres escravizadas.

Homem negro
e mulher
branca
maior

– Núcleo de Estudos de População-Unicamp. Os dados ali encontrados mostram que há uma maior preferência afetiva de homens negros por mulheres brancas ou mulheres de pele clara do que o contrário. As mulheres negras (pardas e pretas) são as menos preferidas para uma união afetiva estável pelos homens negros e brancos. Há, portanto, um excedente de mulheres negras sem parceiros, sendo estas a maioria entre as mulheres solteiras, viúvas e separadas. (PACHECO, 2006)

Pacheco (2006) argumenta que este padrão acontece por diversos motivos e que é preciso compreender as formas complexas de interseccionalidades entre raça, gênero e classe que produzem as escolhas afetivo-sexuais. No entanto, para ela, a combinação entre racismo e sexismo regulam práticas históricas e colaboram para um imaginário social em que as mulheres negras, ainda, têm pouco poder de “escolha” se comparadas com outros grupos raciais.

A questão do relacionamento inter-racial entre homens negros e mulheres brancas é motivo de diferentes embates dentro dos movimentos negros, pois gera uma desigualdade de oportunidade matrimonial para as mulheres negras que, muitas vezes, pelos estereótipos a que estão submetidas, podem encontrar mais dificuldades na seleção de parceiros amorosos. Assim, como já apontado por Silva (1987), Berquó (1987), Telles (2003) e Pacheco (2006), elas são preteridas na hora dos arranjos matrimoniais.⁷ Não encontramos na literatura dos estudos de relações raciais, no entanto, pesquisas qualitativas que descrevam quem são as mulheres brancas que se casam com

homens não brancos, tampouco como estas negociam a branquitude nestas relações.⁸

O estudo de Barros (2003) intitulado *Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça* enseja a necessidade de um novo modelo de análise das famílias inter-raciais que esteja de acordo com a contemporaneidade, uma vez que a bibliografia sobre o tema se mostra datada. As entrevistas feitas pela autora sugerem relações diversas diante do fenômeno apresentado: enquanto uma família opta por lidar com a questão racial negando-a ou a amenizando, por exemplo, a outra faz o oposto.

Outra constatação que tivemos ao analisar as pesquisas que enfocam casamentos e famílias inter-raciais no Brasil é que a maioria delas problematiza suas análises apenas no sujeito negro dessas relações e, muitas vezes, como aponta Barros (2003), limitam-se a fazer associações mecânicas através das quais o casamento inter-racial é visto como estratégia de ascensão social e embranquecimento, contribuindo para que os “brancos” e “brancas” que optam por este tipo de relacionamento também não sejam mencionados em tais análises”. (BARROS, 2003)

A pesquisa de Moutinho (2004) *Razão, Cor e Desejo* é a mais próxima a investigar o lugar do branco nas relações inter-raciais. Embora não seja estudo sobre família, a autora propõe uma investigação sobre afetos, desejos e sexualidades nos relacionamentos inter-raciais no Brasil e na África do Sul. Por meio de um método que inclui a análise

7 Um maior aprofundamento sobre os dados de casamentos inter-raciais no Brasil pode ser visto no estudo de Telles (2003).

8 O estudo de Telles (2003) mostra que na maioria dos casamentos inter-raciais o cônjuge negro tem *status* socioeconômico superior ao branco. Este fenômeno foi estudado em outras sociedades racistas com o nome de *status exchange in interracial marriage*. Onde os cônjuges negros teriam um *status* tão baixo no “mercado matrimonial” que seriam obrigados a pagar um alto preço para obter casamentos “vantajosos” (*marry up*) com parceiros mais claros. De um modo economicamente realista, sua cor caracteriza-se como uma desvantagem e, em função disso, os cônjuges negros precisam de muitas outras vantagens compensatórias – maior escolaridade, maior renda etc. – para poder competir em pé de igualdade.

de romances e também entrevistas, Moutinho descobre achados sobre as dinâmicas de relações inter-raciais que nos interessam. A autora afirma que a escolha de um(a) parceiro(a) envolve questões raciais e também questões econômicas, de gênero, dentre outras, e que assim se estabelecem os valores no mercado dos afetos. Mulheres brancas se relacionam com homens negros, quando não são interessantes o suficiente para homens brancos – leia-se fora do padrão de beleza exigido pelas pressões de gênero –, enquanto homens negros se casam com mulheres brancas, também, porque querem ascender socialmente e, assim, se apaga a herança negra na família, em especial, por causa da branquitude. Neste jogo, a mulher negra é a figura merecedora do menor valor porque pertence a duas minorias históricas (mulher e negra). Trata-se de uma tese que pretende desnaturalizar a ideia de que “gosto não se discute” e ainda de que “gosto é gosto”. Gosto é um constructo social e histórico que é influenciado pelas relações de poder e de opressões.

Outra observação digna de nota – ao analisar a literatura na área – é que são raros os estudos que falam dos processos de racialização dos filhos de casais inter-raciais, ou seja, do mestiço brasileiro. Mais paradoxal ainda é pensar que, apesar de existir uma exaltação da ideologia da mestiçagem no Brasil, é raro encontrar trabalhos contemporâneos que falem sobre a identidade “mestiça” no que tange à própria construção e experiência cotidiana dos processos de racialização destes sujeitos. Como aponta Lopes (2014, p. 52-53):

Tem sido mais recorrente discutir sobre os elementos contrários ou favoráveis à mestiçagem, os seus sentidos e rumos para as relações raciais no país, que pautar a identidade, o fenótipo e/ou as representações sociais do/a mestiço/a de modo eminente empírico.

Uma problemática tão presente e concreta quanto a sustentação do discurso da mestiçagem é a do lugar geopolítico do mestiço e a sua constituição de pertencimento racial.

Aqui, cabe pensar que o lugar do mestiço⁹ aparece como um nó conceitual das discussões e discursos sobre raça, racismo e antirracismo no Brasil e, não à toa, Eduardo de Oliveira e Oliveira, na década 1970 do século passado, redige um artigo sobre as classificações raciais brasileiras intitulados “Mulato: um obstáculo epistemológico” (1974). Para ele o mulato é o “obstáculo epistemológico”, a barreira simbólica que impede a clareza de um mundo social cuja história de escravidão e opressão dos não brancos deveria revelar-se determinada por critérios de pertencimento “racial”. “Em chave política, para este sociólogo, o mulato é o traidor dos polos ‘branco’ e ‘negro’; é quem ameniza, desqualifica e dilui a consciência e o conflito raciais”. (GRIN, 2002, p. 204)

Pensamos que tal desafio encontra-se na forma pela qual a mestiçagem como ideologia foi apontada como possível solução e estratégia racista para o embranquecimento da nação brasileira. Cabe aqui lembrar que, pós-abolição, a questão da identidade nacional brasileira e o futuro da nação eram amplamente discutidos pelos intelectuais brasileiros. As questões importantes que surgiam naquele momento eram: i) O que fazer com a massa de recém-libertos na sociedade brasileira? ii) Como tornar a diversidade de populações aqui presentes um só povo e nação? Nesse mesmo momento, a Europa difundia os ideais do racismo científico, que proclamava que a raça branca seria mais ci-

⁹ Aqui é importante pensar o mestiço como um fenótipo racializado, e não como todo e qualquer sujeito filho de casais inter-raciais. Um exemplo disto é que há filhos destes casais que são classificados como pretos, e outros como brancos dependendo de seus fenótipos. O mestiço, no Brasil, é um grupo racializado pelo fenótipo.

vilizada e mais associada ao progresso da humanidade. Para o racismo científico, a miscigenação desqualificava e degenerava a humanidade. Era evidente, portanto, que o racismo científico colocava um entrave para a possibilidade de desenvolvimento do país, já que a nação era formada por uma parcela grande de negros e mestiços.

Para solucionar este dilema, intelectuais como Oliveira Viana, Silvio Romero e Euclides da Cunha trabalharam para ver a miscigenação como um valor positivo para o progresso. Daí surgiu o ideal de “branqueamento”, uma teoria tipicamente brasileira, aceita entre 1889 e 1914 pela maioria da elite brasileira e definida por Skidmore (1976, p. 81) como:

A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes pelo uso dos eufemismos raças ‘mais adiantadas’ e ‘menos adiantadas’ e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata. À suposição inicial, juntaram-se mais duas. Primeiro – a população negra diminuiria progressivamente em relação à branca por motivos que incluíam a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças e a desorganização social. Segundo – a miscigenação produzia ‘naturalmente’ uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procuravam parceiros mais claros que elas. (A imigração branca reforçaria a resultante predominância branca).

O ideal de branqueamento teve grande aceitação na intelectualidade brasileira e na política de Estado nas primeiras décadas do século XX. Foi visto como um meio mais apropriado para que o país alcan-

çasse o progresso segundo o ideal de civilização europeia e se tornasse branco. Desta forma pode-se concluir que o mestiço nunca foi uma categoria racial com um fim em si mesma, mas um processo para chegar ao branco. Munanga (2006, p. 140, grifo do autor) traduz bem o lugar dado ao mestiço no pensamento social brasileiro:

O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambigüidade, cuja conseqüência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é ‘um e outro’, ‘o mesmo e o diferente’, ‘nem um nem outro’, ‘ser e não ser’, ‘pertencer e não pertencer’. Essa indefinição social – evitada na ideologia racial norte-americana e no regime do *apartheid* –, conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta tanto a sua identidade como mestiço, quanto a sua opção de identidade negra. A sua opção fica hipoteticamente adiada, pois espera, um dia, ser ‘branco’, pela ‘miscigenação’.

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 estereotípias e representações negativas dos negros.

Exatamente por esta constatação, os movimentos negros nascidos na década de 1970 do século XX vêm trabalhando para construir uma identidade negra positivada que inclua tanto pretos como pardos em uma mesma categoria. Sob influência dos movimentos negros americanos, há um esforço então para redefinir o negro e o conteúdo da negritude, incluindo os indivíduos fenotipicamente negros e, sobretudo, os mestiços descendentes de negros que até então se caracterizavam, através da ideologia do embranquecimento, como mulatos, morenos, marrons, entre tantos outros nomes.

Se o mestiço aparece no pensamento social brasileiro como um lugar de negação do negro, talvez por isto seja tão difícil encontrar trabalhos que discorram sobre o sentimento de pertença racial e construção de identidade destes sujeitos. Contudo, ainda que incipientes, encontramos alguns trabalhos que contribuem para pensar a questão.

Na área da educação, encontramos a dissertação de mestrado de Angela Ernestina Cardoso de Brito, intitulada *Educação de mestiços em famílias inter-raciais* (2003), que aponta a complexidade que os filhos mestiços de negros e brancos encontram para se identificar em uma sociedade na qual o fenótipo, ao invés da ancestralidade, é o que define a raça. Pois tanto a ideologia do embranquecimento como o racismo de marca (NOGUEIRA, 1979) acabam por influenciar de forma contundente os processos identificatórios dos sujeitos. Brito (2003) descreve duas famílias em que os filhos de brancos com negros se autotransferem como negros, e que esta opção se deve ao fenótipo e à discriminação vivida. Neste sentido, é possível dizer que no Brasil sobra pouco espaço para que os sujeitos se classifiquem por outras formas de identificação, tais como a ligação com a cultura afro-brasileira ou com a história de seus ancestrais, já que o fenótipo e o olhar externo acabam sendo a condição para que se defina alguém racialmente.

Reis (2002) também dissertou sobre o lugar do mestiço, e a construção desta identidade do ponto de vista individual e coletivo no livro *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*. Para a autora o “mulato” “vive uma ambiguidade fundamental em sua existência: ser um e outro e, ao mesmo tempo, não ser nenhum nem outro”. (REIS, 2002, p. 35) Ocupando, desta forma, lugares sociais que ora são do negro, ora do branco. Para a autora, assim como para Eduardo de Oliveira e Oliveira, o lugar do mestiço se apresenta não como uma identidade racial própria, mas sim como um lugar de fluidez pautado na ideologia do embranquecimento, no qual o lugar do branco é aquele onde se “almeja” chegar. Há outra pesquisa importante, produzida pela pesquisadora norte americana Elizabeth Hordge-Freeman, cujos resultados foram publicados no livro *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families* (2015). Através de entrevistas e etnografia com dez famílias negras na cidade de Salvador, a autora aponta como a tonalidade da cor e os traços físicos, ou seja, a interpretação sobre o fenótipo de cada membro das famílias negras, pode estar intrinsecamente ligada a distribuições de afetos que privilegiam aqueles com maior proximidade à estética da branquitude, em detrimento daqueles interpretados com características mais de negros. Ou seja, “as hierarquias raciais dão forma às famílias afro-brasileiras, e ao mesmo tempo tornam visíveis as consequências afetivas de práticas que naturalizam a inferioridade negra”. (HORDGE-FREEMAN, 2015, p. 71, tradução nossa) Apesar de não tratar especificamente de famílias inter-raciais, mas sim de famílias negras, a pesquisa é uma das únicas que procurou aprofundar o tema que relaciona a racialização dentro de famílias e o efeito desta nos vínculos afetivos. Neste sentido, a autora conclui que:

Qualquer esforço no sentido da igualdade racial no Brasil deve considerar envolver as famílias, pois dinâmicas racializadas internas ao grupo podem comprometer o bem-estar subjetivo de maneiras que podem ser mais devastadoras do que a desigualdade estrutural. Então, o que o amor tem a ver com tudo isso? Nas famílias, o amor está presente, mas como um recurso emocional, o que o amor se parece pode depender de como você parece. (HORDGE-FREEMAN, 2015, p. 71, tradução nossa)

Assim, estando de acordo com a afirmação de Hordge-Freeman esta pesquisa tem como intuito compreender como membros de famílias inter-raciais compostas por negros e brancos negociam, formulam, reformulam e produzem sentidos de raça e de racismo dentro das dinâmicas destas famílias.

“MINHA MÃE PINTOU MEU PAI DE BRANCO”: AFETOS E NEGAÇÃO DA RAÇA

Este capítulo apresenta um mecanismo bastante comum realizado pelos membros brancos de famílias inter-raciais: a negação da negritude daqueles que não são brancos na família.

Para analisar o que aqui iremos chamar de “mecanismo de negação”, escolhemos duas famílias – Alves e Gomes – específicas de nosso conjunto de entrevistas – o que não significa que este mecanismo não apareça em todo o conjunto. O movimento que fazemos prevalecer é que certos corpos têm incidência privilegiada de determinados fenômenos. Portanto, frisamos que estas entrevistas foram as que mais trouxeram elementos para pensarmos o “mecanismo de negação”.

A família Alves é composta por Valéria (50 anos), nascida na Bahia e residente de São Paulo durante a maior parte de sua vida. Valéria recentemente completou o ensino básico, por meio de um supletivo e trabalha como dona de casa. Tem dois filhos (João e Maria). Valéria se autocalifica racialmente como branca. João (27 anos) graduado por uma universidade pública do estado de São Paulo trabalha como professor em uma escola municipal de ensino fundamental. João se reconhece como homossexual e preto. Maria (35 anos) se autocalifica como branca, tem ensino médio completo e trabalha no mercado da

beleza como cabelereira e manicure. É mãe de Joana, fruto de um relacionamento quando jovem e atualmente é casada com outro rapaz. Joana (16 anos) cursava o 2º ano do Ensino Médio em uma escola estadual na região. Joana, registrada como parda, se autot classifica como mulata. A família é residente do Bairro do Limão, sendo que Maria morava com o marido e a filha em outra casa e João morava com Valéria. Na entrevista todos estavam presentes na casa de Valéria e economicamente se autot classificaram como pobres.

A FAMÍLIA GOMES

A família Gomes é composta pela Estela de 66 anos, mãe, trabalha como dona de casa se autot classifica como branca de origem italiana; o pai, Walmor, 74 anos, fez ensino técnico e trabalhou de operário em fábrica de carros em São Bernardo do Campo cidade onde residem. Walmor se autot classifica como preto e diz não saber sua origem; duas filhas Priscila, 40 anos e Juliana, 36 anos, ambas se autot classificam como pardas em situações que elas nomeiam como “técnicas” e negras quando a pergunta é nas palavras delas no “dia a dia”. A entrevista foi feita no apartamento onde hoje moram Estela e Walmor, e estavam presentes apenas Juliana e Estela. As duas se classificaram sócio-economicamente como classe média justificando para isto o fato da casa e do carro serem próprios e as filhas terem feito faculdade.

FAMÍLIA ALVES E GOMES: A NEGAÇÃO DO NEGRO

Conforme verificado em Barros (2003), nossa pesquisa mostrou a diversidade de formas com que cada família e, particularmente cada membro delas, lida com a questão racial e o racismo em nossa estrutura social. O primeiro dado que nos chamou a atenção é a forma com

que Valéria, a mãe da família Alves, apresentou-nos os membros que se autot classificam como negros da família, negando neles qualquer possibilidade de que eles se reconhecessem como negros e negando também que eles fossem negros de seu ponto de vista.

Para podermos analisar melhor como se dá o mecanismo de negação, é preciso apresentar mais detalhadamente – no que concerne às classificações raciais¹⁰ – a família Alves e a forma como a entrevista foi realizada. Esta família é composta pela mãe, Valéria; o filho, João; a filha, Maria; e a neta, Joana. A mãe, Valéria, autot classifica-se¹¹ como branca. Ao nascer, foi registrada como parda e nós a classificamos – heterot classificação – como parda (através do fenótipo).¹² O filho João, autot classifica-se como negro, foi registrado como pardo e heterot classificado pelos entrevistadores como pardo. A filha Maria, autot classifica-se como branca, foi registrada como branca e heterot classificada como branca. Por último, a neta Joana, filha de Maria, foi registrada como parda, autot classificou-se como mulata e foi heterot classificada como preta por nós.

Maria tem a pele bem clara e é loira. Seu primeiro marido, pai de Joana, foi descrito por todos eles como alguém de cor “bem preta”. Chegamos a esta família através de João, amigo de um dos pesquisadores. No dia da entrevista, fomos recebidos por Valéria. Aqui, cabe

10 Diferentes métodos de classificação racial têm sido utilizados nos censos populacionais. Piza e Rosenberg (2002) descrevem de maneira pormenorizada os sistemas de classificação racial adotados nos censos brasileiros, seus critérios e dificuldades práticas encontradas ao longo de diferentes momentos históricos do país.

11 Os entrevistadores utilizaram a classificação de cor/raça do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para fazer a heterot classificação, que a partir do censo de 1991 define cinco categorias: branco, pardo, preto, amarelo e indígena. Para formar a classificação de negros, é comum que seja somada a população preta à população parda na formação de um único grupo.

12 É importante ressaltar que no Brasil o fenótipo – e não a origem – tem sido a forma de classificar racialmente a população.

dizer que a gama de classificação de cores se mostrou interessante durante a entrevista, pois os primeiros dez minutos de interação entre os entrevistados e a pesquisadora foram de completa divergência quanto às classificações raciais. Isto se deve ao fato de que nós, pesquisadores, fizemos uma heteroclassificação de cor/raça bastante diferente daquela que os entrevistados dispunham, em sua autoclassificação. Em nosso modo de ver, aquela era uma família mestiça de negros e brancos. Pela classificação de Valéria, todos eram brancos, com exceção do filho João que, para a mãe, é “moreno claro”. É importante ressaltar que a própria família tem discordâncias internas. A mãe parece ter a palavra de legitimação e poder sobre os outros membros, isto porque, na dinâmica de respostas durante a entrevista, foi bastante perceptível que, mesmo quando a pergunta se dirigia a outros membros, era ela a primeira a responder. Abaixo, recortamos um pedaço da entrevista que demonstra esta complexidade em relação à classificação racial da família:

No senso, como você responde sua classificação racial?

João: *no meu registro é pardo e, em grande parte da minha vida, eu respondi como pardo. Minha mãe me chama de moreno claro, não me reconhece como negro. Hoje eu respondo como negro, e a questão de eu responder como negro é bem recente.*

Como é que foi isso para você?

João: *de passar desta resposta de pardo para negro? É porque pardo, para mim, é uma coisa meio estranha assim. E acho que negro, de repente, traduz melhor a minha origem. Até culturalmente. Sempre tive a cultura negra por perto. Samba, não sei o quê. A dança. Sempre fui mais próximo da cultura negra do que da cultura branca, digamos assim. Eu acho que faz mais sentido*

me identificar, porque pardo eu acho meio estranho assim. E negro aqui na zona norte está ligado à tradição das escolas, do samba, da música, tudo que eu me identifico.

No trecho acima, podemos perceber que a mãe classifica o filho segundo a cor (moreno claro) e o filho, ao se autoclassificar como negro através de identificações com a cultura negra e sua origem, remete à clássica categoria sociológica de raça.

Logo após a resposta do filho, a mãe olhou para mim e disse: “*ele começou com isto depois de ir para universidade, mas ele não é negro*”. Nota-se, portanto, uma primeira negação: a opção de classificação do filho é negada pela mãe. É interessante pensarmos no conceito de negação formulado por Freud em 1925. Ali, o conceito aparece como um mecanismo que se dá no nível da linguagem e que não impede a operação do recalque. Na negação, portanto, o recalque continua operando e o que vem à tona na fala do sujeito é a representação recalçada que só será manifesta na condição de um “não” em sua frase formulada. Através da formulação “mas ele não é negro” é possível, interpretar o referido enunciado nos termos de Freud (1976, p. 142): “Ao interpretar, tomamos a liberdade de deixar de lado a negação e escolher o conteúdo puro da idéia”. Assim, é como se a mãe tivesse dito: “ele é negro, mas não me é confortável admitir isto”.

É possível, com base nesse singelo dado preliminar, ter alguns elementos para compreender uma das grandes confusões nas classificações da mestiçagem brasileira. A mãe, quando diz que o filho é moreno claro, olha apenas para a coloração da pele. Cor, para a mãe, não tem relação com origem ou cultura: é apenas uma característica fenotípica. Ao mesmo tempo, podemos entender que a observância da cor em si é uma forma que a mãe encontrou para fugir dos estereótipos negativos

construídos sobre o negro. No entanto, quando ela afirma “ele não é negro”, pode estar se referindo a diferentes coisas. A primeira hipótese, mais comum na sociabilidade brasileira, é que esta mãe acredita que ser negro é algo ruim e por isto o filho dela não é. Esta frase ainda pode ser entendida como “ele não é tão escuro” e, neste sentido, há outras passagens desta entrevista que corroboram a tese de que a mãe não enxerga a família como negra. Quando eu pergunto sobre os ancestrais, ninguém sabe dizer quem são os negros, e de onde vem a origem negra da família:

João: Eu sou louco para saber dos ancestrais. Mas é muito difícil, porque não fica [...] porque como é muito misturado, não fica muita lembrança.

Valéria: Minha mãe era de origem italiana. O meu pai, nem sei, porque as irmãs dele eram loiras, loiras, de olhos claros. Só meu pai que era moreno claro assim. Era moreno claro, que nem o meu filho. Era até mais claro assim.

Nesta resposta, os ancestrais que são lembrados são os brancos. A mãe, baiana, lembra-se de sua origem italiana, mas o pai dela, nomeado por ela como moreno claro – que provavelmente é onde está a origem negra – aparece na fala como algo difuso, distante e de quem não tem conhecimento sobre a origem. Há nesta família, por parte da mãe, uma dinâmica de esquecimento e negação do negro, portanto.

Teu pai é negro? [Pergunta feita olhando para o João, mas Valéria se antecipa]:

Valéria: não. Ele não é negro. Ele é moreno. [João não responde].

Então, você é o único negro da família? E como é para você isso? Teve uma questão?

João: Ah, quando eu era pequenininho era uma questão. Eu era diferente e eu queria ser igual a todo mundo, né? De qualquer forma hoje não é uma questão, pois eles não me consideram negro [risos].

Tem alguma situação que você lembra, quando era pequeno?

João: Eu lembro vagamente. Lembro-me das histórias da cândida, que eu queria tomar banho de cândida. Lembro de algumas coisas assim, tinha uma questão de eu não querer ser negro. A questão era querer ser parecido com todo mundo da casa. Era mais essa questão assim, que eu lembro.

Valéria: era se sentir diferente. Os irmãos todos brancos e só ele moreno. [Maria entra na conversa e responde]

Maria: a nossa origem é meio estranha, não dá muito para saber. Porque da família dela [da mãe], por parte do meu avô, tem italianos e tal. Da parte da minha avó, não dá para saber muito.

João: [João responde a pergunta anterior] do meu pai sim, também tem negros. Tanto que minha irmã, por parte de pai, ela é negra.

Maria: da parte do meu pai, mas ninguém sabe me confirmar isto, eu tenho desconfiança que tenha alguma ascendência árabe ou alguma coisa assim, porque são muito escuros.

Valéria: o João é o árabe da família, a gente vive chamando ele de terrorista [risos].

Podemos pensar de várias maneiras em como opera o mecanismo pelo qual Valéria nega a presença negra em sua família. Na primeira pergunta feita para João sobre o pai, ex-marido de Valéria, podemos entender que quando ela diz que o pai de João não é negro, ela está

realizando duas negações: nega a negritude do pai e nega a negritude do filho. Negar que eles sejam negros, no entanto, não significa dizer que ela os enxerga como brancos – e esta é uma questão assaz complexa, tanto no que concerne às relações raciais brasileiras, quanto ao que concerne ao mecanismo de negação enquanto um processo verificado empiricamente: negar, no sentido estrito da palavra, significa afirmar que uma coisa não existe, que não é verdadeira. Mas, só é possível dizer que Valéria nega algo porque há, em outro lugar – e em outros discursos da família e dela mesma –, situações em que se afirma a existência do componente negro na família. Neste sentido, quando ela mesma afirma que ele – o filho – era diferente de todos os outros da família, ela está dizendo que ele não é branco. É, ainda, possível entender que o que ela nega não é a cor do outro e sim a origem da cor, pois ao afirmar que a cor de João vem de ascendência árabe, ela parece ter formulado uma estratégia para aceitar a cor, mas não sua origem. Embora não seja uma confirmação factual, é um tanto fantasiosa a hipótese de que a família tenha alguma origem árabe – fantasiosa no sentido da construção retórica. Isto porque na genealogia da família, diferentes dados apontaram para uma ascendência de origem negra-africana – local de onde vieram os avós, sendo que o pai de João é descendente de ex-escravos –, enquanto o único dado que foi falado para “apresentar” a possível origem árabe foi exatamente a cor. Maria, a filha branca, parece concordar com a mãe quando também sugere uma ascendência árabe. O que importa para nós, no entanto, é a seguinte pergunta: afinal, o que está se negando? E por que se nega?

Como já vimos, o que é negado até aqui é a origem negra da família. Mas, negar esta origem pode significar coisas distintas. A primeira e mais comum na sociabilidade brasileira é a tentativa de

se distanciar de tudo o que representa ser negro em uma sociedade racista. Ao se distanciar da representação do negro, o sujeito retira aquele que ele ama – filho, marido – do grupo dos negros e mantém a representação negativa do negro intacta. Ou seja, ao negar a negritude ao “outro” com quem se relaciona, Valéria mantém e legitima os significados negativos *construídos sobre o negro, sem precisar rever, resignificar ou desconstruir o racismo em que foi socializada. Cabe dizer que uma de nossas hipóteses – a de que os afetos poderiam ser catalizadores para uma consciência antirracista – verificada em outros contextos familiares, não se encaixa no caso de Valéria e, mais adiante, usaremos a dinâmica racial aqui relatada como parâmetro para outros e diferentes funcionamentos da estrutura social passíveis de verificação nas famílias pesquisadas. Estamos diante, portanto, de uma definição negativa.*

Há, ainda, outros depoimentos que indicam que Valéria e Maria, mesmo tendo se relacionado com negros e terem filhos considerados negros, não adquiriram o que Twine (2006) nomeou como *racial literacy*. Ambas se relacionam com o seu outro negando a esse outro a possibilidade de sê-lo – elas recobrem esse outro com a categoria do mesmo. Neste sentido, salta aos olhos uma das características mais fortes da branquitude, a saber, uma identidade construída em torno de si mesma. Bento (2002) apontou essa identidade como narcísica, um centro subjetivo em que não há espaço algum para a alteridade e, mesmo onde parece existir um encontro (famílias inter-raciais), o outro é eliminado, uma vez que este outro se enxerga ou projeta no mesmo aquilo que se é ou se pretende ser: não negro. Não à toa, João pode ser moreno claro, pode ser árabe, pode até tomar banho de cândida. João só não pode ser o que ele mesmo diz que é: negro.

OUTRAS FORMAS DE NEGAR

Impactados com estes achados, fomos procurar em nossas anotações outras falas e formas com que os membros brancos destas famílias produziram mecanismos de negação do outro.¹³ Na família Gomes, o depoimento de uma das filhas foi marcante, operando a partir de duas formas de negação. A primeira mostrou mais uma vez que o membro branco da família não enxerga o outro como negro. A segunda é a tentativa de aniquilar no outro aquilo que possa lembrar qualquer traço de negritude:

Juliana: minha família é muito difícil neste quesito de raça. A família da minha mãe é de italianos, daqui de São Bernardo, e a família do meu pai é negra. Mas parece que minha mãe pintou meu pai de branco [risos], ela nunca sequer falou a palavra 'negro' para descrevê-lo. Eu não entendo como, mas ela parece ter continuado racista, aliás eu sinto ela bem racista. Quando eu era pequena e ia passar fim de semanas com minhas primas por parte de pai, eu adorava aquele aconchego que tinha no momento de todas nós trançarmos os cabelos, e mesmo que meu cabelo fosse mais liso que o delas, eu pedia para minha tia trançar, quando eu chegava em casa minha mãe falava que estava horrível e tirava correndo. Eu não entendia, mas hoje sei que é porque eu ficava mais 'negra'. E hoje isto continua de outra forma, ela não gosta quando eu uso brincos muito grandes ou roupas coloridas, diz que é roupa de negros.

A fala de Juliana aconteceu em um momento em que a mãe já não estava mais presente na sala e as palavras dela autoexplicativas. O que fica marcante é que ela, como filha, aponta neste e em vários outros

13 É importante dizer que há outras diversas formas de se relacionar entre brancos e negros, contudo este artigo tem como foco apontar o mecanismo de negação nas relações inter-raciais.

momentos como esta negação do negro por parte da mãe foi violenta para a própria percepção de si e da aceitação do seu corpo.

Minha mãe falava que eu era quase branca, mas que meu nariz não era de branco, ela falava rindo. Quando eu era pequena, sempre tinha esta sensação de tentar ser algo que não sou, uma sensação corporalmente inadequada. E quando eu tive filho, ela disse que se eu passasse bastante a mão no nariz dele enquanto ele era bebê, afinando a forma, o nariz podia melhorar porque ainda era só cartilagem

Juliana nos mostra que o racismo velado dentro de uma família é caracterizado pela negação violenta do outro e, precisamente, do membro negro. Suas consequências podem ser brutais para o psiquismo de quem nasce e cresce com a ambiguidade de ser uma mãe que ama seu filho e mesmo assim o violenta. Não à toa, Juliana diz que se sentia fisicamente inadequada. Pois, parece-nos, este é um amor narcísico, que acha feio o que não é espelho. Costa (1983, p. 2-3) afirma que

[...] a violência racista do branco é exercida, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo.

É este corpo negro que, para atingir o ideal branco, sofre querendo tomar banho de cândida, desfazendo as tranças e afinando o nariz.

Estela, a mãe de Juliana, assim como Valéria, não negociou sua branquitude ao se relacionar com um negro. Pelo contrário: a branquitude como ideal de beleza e ideal do humano continuaram seguindo como

norma. Perguntamos: como pessoas com o racismo tão enraizado tiveram abertura para se relacionar afetivamente e, até mesmo, amar companheiros, filhos e netos negros? O que nos parece, até agora, é que, ao se envolverem afetivamente com negros, elas ficaram “cegas” para a cor e as raízes deles. As falas acima indicam em diversos momentos este tipo de mecanismo. É a isto que estamos chamando de negação. Na fala de Valéria sobre a neta, isto ganha ainda mais consistência:

É a cor, a raça, uma questão na família?

Valéria: *Não. Acho que não. Acredito que não. Na família não. Ah sim! Teve da época da Maria, com o pai da Joana, que era o marido dela. Teve isso da família, que teve aquele, racismo. Porque ele era negro, negro, e ela é branca, né? Então a família teve aquele, tipo, um racismo. Até a menina nascer. Quando ela nasceu, a gente achava que ela fosse ser negra, mas ela acabou ficando mulata. Daí todo mundo acabou se apaixonando.*

De início, ela nega que há na família uma questão relacionada à cor/raça. Depois, ela afirma que o fato do primeiro marido de Maria ser o que ela nomeia como “negro, negro” foi devido à preocupação sobre a cor com que Joana iria nascer. Em seguida, ela nos faz entender que o fato de Joana não ter nascido negra é o que permitiu que todos se apaixonassem. Valéria reforça nossa tese de que a cegueira é um componente decisivo que opera no funcionamento do mecanismo da negação: é necessário não enxergar a cor para que seja possível se apaixonar. Para nós, entrevistadores, Joana seria heteroclassificada nos parâmetros do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como indivíduo de cor preta e raça (social) negra. O fato dessa família nomeá-la como “mulata”, no entanto, pareceu-nos uma condição para que as pessoas da família se sentissem livres para se apaixonarem por

Joana. O que se nega não é a cor real do outro, mas sim todo o significado racista que recairá sobre o outro ao nomeá-lo como negro. E temos, portanto, o paradoxo da negação, pois o que parece solução contra o racismo acaba por reafirmá-lo. Em outras palavras, para ficar longe do significado racista sobre “ser” negro, estas pessoas negam a negritude e perdem a possibilidade de desconstruir os estereótipos negativos atrelados ao “signo” negro. Este discurso fez efeito na forma como a própria Joana se autoclassifica:

E, Joana, como você se autoclassifica?

Joana: *Como meio termo, morena. Eu sei que, às vezes, tenho o meu lado branco, mas eu gosto da minha cor escura.*

O que é lado branco?

Assim. As pessoas negras tem aquele cabelo, assim, mais cacheado, gostam de samba [...] eu já não sou muito assim. Gosto de cabelo liso, muito liso, que é mais bonito e não gosto muito de sambar não.

Joana, diferentemente de Valéria, não nega sua cor, mas age de forma a tentar desvalorizar ou “apagar” qualquer traço em que o contorno da pele que ela nomeia como escura seja preenchida com identidades culturais que ela caracteriza como “negras”. Deste modo, Joana, ao alisar o cabelo e dizer que não gosta de samba, faz um movimento de aproximação com o que ela caracteriza como “lado branco”. E aqui, cabe nos perguntar o que Joana quis dizer com “lado branco”. Ser branco, assim como todas as identidades, é relacional e contingente, ou seja: brancos e negros só existem em relação um ao outro, e suas diferenças variam conforme o contexto. Desta forma,

ambas as “cores” precisam ser definidas em relação a sistemas políticos, históricos e socioculturais específicos. Os indivíduos e os grupos sociais não trazem dentro de si uma essência negra ou uma essência branca, mas essas categorias são significadas e resignificadas o tempo todo. Ser branco não é uma condição metafísica, nem tampouco se relaciona diretamente – como nos Estados Unidos – à eurodescendência. Não. Ser branco no Brasil é uma condição pela qual, a partir de um estado primeiro, definido pelo fenótipo, as pessoas adquirem privilégios simbólicos e materiais. A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras, repito: não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. O que Joana acaba de fazer é legitimar os significados positivos ligados ao branco e os negativos ligados ao negro, já que reafirma que cabelo liso é branco, e que cabelo liso é mais bonito.

Nas falas de Joana e de Juliana percebe-se como a representação negativa ou a negação do negro dentro de uma sociedade atuam de forma perversa sobre a própria subjetividade da vítima: a própria autodepreciação torna-se um dos mais fortes instrumentos de opressão sobre sujeitos pertencentes a grupos cuja imagem foi deteriorada. Portanto, os significados racistas produzidos em torno de uma identidade marcam suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento de incapacidade, ódio e desprezo contra elas mesmas. (FANON, 1980)

Os depoimentos acima apresentam parte dos dados de nossa pesquisa, que avançou em configurações raciais diferentes. Foram elencados, no entanto, para ilustrar como funciona esse sofisticado mecanismo de negação que parece, inclusive, ser a chave para entender uma questão central da sociedade brasileira: como um país com decantada e constatável mistura racial pode, ao mesmo tempo, perpetuar os

maiores índices do racismo¹⁴ mundial? O que é evidenciado nas falas de Estela e Valéria é que estas demonstram entender o racismo não como uma ideologia que afeta todos os âmbitos do cotidiano, mas sim como algo abstrato ou um movimento radical de interdição. Ou seja, não gostar das tranças, do nariz, do cacheado do cabelo, da cultura, é visto como mera questão de “opinião” e não como uma ideologia racista. Deste modo, não há como escapar da seguinte observação, partindo de um ponto de vista de um branco não marcado racialmente, não raro, a dicção naturalizada da ciência: no Brasil é possível (i) ser contra o racismo; (ii) achar que o racismo é um mal que todos devem combater; (iii) casar com negros e, ao mesmo tempo; (iv) ser racista.

CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

Nosso objetivo inicial ao iniciarmos esse preâmbulo que constitui o capítulo 2 para o conjunto da nossa pesquisa era, justamente, buscar compreender se os afetos no interior de famílias inter-raciais poderiam aparecer como veículo catalisador para a desconstrução do racismo nos sujeitos brancos. Em uma análise mais detalhada das falas de nossos entrevistados, podemos perceber que há diferentes posições ideológicas em que brancos se ajustam nas relações inter-raciais. Neste sentido, é importante apontar que existem diferentes formas individuais e coletivas de responder às hierarquias raciais que estruturam a sociedade brasileira. O mecanismo aqui descrito opera como um vetor que colabora para manter e legitimar o racismo em nossa sociedade e nossa intenção descritiva era exatamente apontarmos para esse fenômeno. Mesmo no convívio diário com a diferença, portanto, é possível negar a alteridade e isso nos parece uma forma de construção subjetiva

14 Ver mais em Waiselfisz (2016).

bastante complexa, paradoxal e povoada por armadilhas de toda sorte, empíricas, sociológicas e psicológicas. Há de se ter muita atenção em terreno tão singular como o território brasileiro, constituído por uma plethora de mitos, esquecimentos e fantasias sociais que subsistem a teorias e leituras produzidas em sociedades de conformação e constituição diferentes. Parte de nosso trabalho, nesta presente pesquisa é, justamente, fazer essa articulação. Como veremos nos próximos capítulos, as fórmulas encontradas pelas famílias para lidar com a informação racial estão em constante movimento. Cabe aqui apresentar uma fotografia do presente momento e mostrar como a sociedade brasileira tem se comportado acerca deste assunto tão desafiador.

A COR DE AMANDA: ENTRE BRANCA, MORENA E NEGRA

Como explicar o fato de uma única pessoa poder ser registrada como 'pardo' na certidão de nascimento, ser xingada de 'preto' na rua, ser chamada carinhosamente de 'moreninho' pelos colegas de trabalho, e ainda, talvez, sentir-se negro no meio de militantes? (HOFBAUER, 2006, p. 15)

Este capítulo tem como propósito descrever e propor interpretações sobre como as classificações raciais brasileiras são negociadas, articuladas e apropriadas no seio de famílias inter-raciais. Para tanto, é preciso explicitar que, no Brasil, tratar deste fenômeno – cuja expressão é dinâmica e ambivalente – é um desafio complexo, já que o pesquisador precisa necessariamente sobrepor abordagens diversas que são ao mesmo tempo materialistas e simbólicas, individuais e coletivas, históricas, sociológicas, antropológicas e psicossociais. Isso, muitas vezes, torna-se um desafio para equilibrar uma análise e não deixar escapar algumas destas dimensões.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CLASSIFICAÇÃO RACIAL BRASILEIRA

Discorrer sobre as formas de classificação racial brasileira bem como a formação de identidades raciais no cenário contemporâneo requer uma contextualização da história e da literatura sobre o tema. Contudo, não é o objetivo deste capítulo trazer o estado da arte destas produções acadêmicas. Tentaremos, de forma sintética, pontuar algumas discussões relevantes para a compreensão da análise que faremos mais adiante sobre estas classificações nas dinâmicas familiares.¹⁵

Tracemos, portanto, um breve olhar sobre os diferentes estudos no campo das ciências sociais e humanas que se dedicaram a compreender o fenômeno das classificações raciais e formação de identidades étnico-raciais no Brasil. Com raras exceções, os estudos que se debruçam sobre o tema afirmam que o tipo de classificação racial brasileiro se dá por aparência (GUIMARÃES, 1999; PETRUCCELLI, 2007; PIZA; ROSEMBERG, 2003; TELLES, 2003) e não por ascendência/origem/ancestralidade. Assim, a caracterização de Nogueira (1979) sobre o tipo de preconceito racial brasileiro e quem são as suas vítimas ainda é válida e atual. Ao realizar uma análise comparativa entre Brasil e Estado Unidos, o autor utiliza as denominações “preconceito de marca” e “preconceito de origem”, sendo o fenômeno brasileiro exercido essencialmente sobre a aparência, os traços físicos do indivíduo, e o fenômeno americano definido sobre a ancestralidade.

Considera-se, ali, como preconceito racial, uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, cujas próprias percepções de si são es-

15 Uma análise minuciosa sobre a história da classificação racial no Brasil pode ser encontrada com mais detalhes em Piza e Rosemberg (2003).

tigmatizadas, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, os sotaques, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem. (NOGUEIRA, 1979, p. 79)

tipo de
preconceito:
de marca
e de
origem

Entretanto, apesar das diferentes pesquisas atuais apontarem que a aparência é a forma classificatória no Brasil, há uma diversidade de formas relacionadas às categorias de cor e raça que os brasileiros usam para interpretar a aparência dos sujeitos. No trabalho de Telles (2003, p. 105), *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, o autor aponta três formas usadas pelos brasileiros para classificar os sujeitos e produzir identidades raciais dentro de um *continuum* de cores do branco ao negro. São elas: 1) o modelo oficial dos censos do IBGE (cor/raça); utilizando cinco categorias (branco, pardo, preto, amarelo e indígena); 2) “o discurso popular” que, à primeira vista, indicaria o uso de uma profusão de termos para descrever raças e cores; e 3) o sistema bipolar (branco, negro), utilizado pelo movimento negro. Telles (2003), como outros pesquisadores, sustenta sua caracterização do modelo múltiplo na variada terminologia utilizada pelos brasileiros para descrever as gradações de cor.

D'Adesky (2001, p. 135) indica o uso de cinco modos de classificação racial: 1) o uso das cinco categorias oficiais do IBGE; 2) “o sistema branco, negro e índio, referente ao mito fundador da civilização brasileira”; 3) o sistema classificatório popular de 135 cores, segundo apurado pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), em 1976; 4) o modo binário branco e não branco usado por inúmeros

pesquisadores nas ciências humanas e 5) o modelo binário branco e negro, proposto pelas organizações e movimentos negros.

D'Adesky (2001), Telles (2003), Guimarães (1999), Munanga (2006), Piza e Rosemberg (2003) e Schwarcz (2012) apontam que as diferentes classificações raciais do sistema popular são marcadas por duas características principais. A primeira é a classificação a partir da marca física, ou seja, os diferentes nomes remetem às cores dos corpos. A segunda – e principal característica – é que este *continuum* de nomes dados às diferentes matizes de cores dos brasileiros está sempre permeado pela ideologia do embranquecimento, segundo a qual “a classificação popular reflete antes de tudo uma hierarquização, uma relação assimétrica, um *continuum* vertical em que a categoria branca se situa no topo e a categoria negro em baixo”. (D'ADESKY, 2001, p. 37, grifo nosso)

Contudo, é preciso pensar que a categoria “cor” no Brasil tem sido usada como uma metáfora de raça e que, segundo Guimarães (1999), a noção de cor e a aparência física, no imaginário da população brasileira, substituíram oficialmente as raças. Ou seja, a cor da pele no Brasil é colada e atrelada à imagem de raça produzida pela ciência moderna. Dentro dessa lógica, quanto mais escura a cor da pele de um indivíduo, mais perto da ideia de raça negra estereotipada e estigmatizada pelo racismo moderno ele está localizado, e quanto mais perto da cor de pele branca, mais *status* e privilégios ele ganha.

FAMÍLIAS INTER-RACIAIS E O LUGAR DO MESTIÇO NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

A discussão sobre raça e racismo no campo das ciências sociais e humanas tem sido tematizada por intelectuais e pesquisadores brasileiros e estrangeiros – Freyre (1933), Azevedo (1955), Bastide e Fernan-

des (1955), Ianni (1958), Munanga (1986), Schwarcz (2012), Guimarães (1999) entre outros – desde a criação das primeiras universidades no Brasil. Contudo, são raros os estudos que relacionam dinâmicas familiares e relações raciais, e ainda mais incipientes os trabalhos que falam dos processos de racialização do mestiço brasileiro.

Um dos pontos que mais chamou atenção nas entrevistas e observação das famílias inter-raciais, retomando a observação do capítulo 2 de Hordge-Freeman,¹⁶ foi o modo pelo qual os diferentes membros destas famílias nomeiam e classificam racialmente seus filhos. Esta classificação racial familiar pode nos falar muito da sociabilidade brasileira, no que diz respeito à cor e à raça, mas também nos diz muito das dinâmicas familiares e das identificações singulares de cada sujeito, ou seja, para compreender como as classificações raciais acontecem no seio familiar é preciso um olhar psicossocial que compreenda e articule ao mesmo tempo três dimensões do que Mandelbaum (2014) e Puget (2000) propõem para examinar um fenômeno que é a um só tempo psíquico e social. São estas as dimensões intrasubjetivas, intersubjetivas e transubjetivas.¹⁷

16 “Qualquer esforço no sentido da igualdade racial no Brasil deve considerar envolver as famílias, pois dinâmicas racializadas internas ao grupo podem comprometer o bem-estar subjetivo de maneiras que podem ser mais devastadoras do que a desigualdade estrutural. Então, o que o amor tem a ver com tudo isso? Nas famílias, o amor está presente, mas como um recurso emocional, o que o amor se parece pode depender de como você parece”. (HORDGE-FREEMAN, 2015, p. 71, tradução nossa)

17 A conceitualização dos espaços psíquicos, intra, inter e transubjetivo foi denominada pelos psicanalistas Berenstein e Puget, assinalando a capacidade de representação do aparelho psíquico frente aos diferentes vínculos. Os autores demarcam o espaço intrapsíquico como aquele que diz respeito as fantasias inconscientes do mundo interno de cada um. O espaço intersubjetivo é o da estrutura familiar inconsciente, já o espaço transubjetivo, é o das representações do mundo externo real (social e físico) que o eu adquire desde o originário assim como pela mediação familiar. (PUGET, 2000)

Em nossas entrevistas e observações das famílias, nem todos os filhos puderam dizer sua autotransclassificação, pois alguns deles ainda eram muito novos para falar. Contudo, uma das perguntas que fizemos aos pais era: qual a forma que você classifica racialmente seu filho? Nas entrevistas em que os filhos estavam presentes, por sua vez, perguntamos: como é que você se autotransclassifica? Nos casos das famílias observadas, o objetivo foi perceber como o assunto aparecia e em que momentos.

As respostas colhidas no campo sobre classificação racial são diversas e estão relacionadas às formas de identificação de cada uma das famílias. Há algo, entretanto, que é consenso entre todos: a categoria parda, escolhida pelo IBGE, para referir-se a brasileiros mestiços, a saber, indivíduos com as mais variadas ascendências raciais, não foi uma opção de autotransclassificação e tampouco de heterotransclassificação dos pais. Em todos os entrevistados, mesmo os que se consideram mestiços, há uma rejeição ao termo. Isso deixa evidente que as categorias do IBGE não dão conta das demandas identificatórias dos sujeitos, já que, ao se referir à cor/raça, eles acabam não se encaixando em nenhuma destas categorias. Quando falamos de “cor”, portanto, mesmo que isto seja uma metáfora para “raça”, estamos nos referindo a uma gama cromática infinita entre o preto e o branco, que produz sentidos a partir das aparências fenotípicas do sujeito. O termo “raça”, por sua vez, pode ser interpretado e usado como categoria de identificação por origem familiar, ascendência, cultura, tradição, opção política, ideológica, entre outras.

Neste sentido, pensamos o conceito de identificação como processos que aparecem como sínteses abertas resultantes da apropriação de diversos significados culturais e simbólicos ao longo do percurso singular de cada sujeito. Ao longo deste percurso, os sujeitos procuram

conciliar vivências afetivas muitas vezes contraditórias de diferentes contextos sociais em que se inserem como a família, a escola, os diferentes grupos sociais etc. No entanto, o processo de identificação nunca começa do zero. Este movimento de apropriação de significados e produção de sentidos se baseia sempre em um conjunto de determinados materiais simbólicos construídos sócio-historicamente dentro da cultura e também dentro da família em que estão inseridos.

No caso da categoria parda, percebemos, através das respostas e observações das famílias, que ela não preenche nenhum dos modelos identificatórios vivenciados pelos sujeitos. Pardo não remete a uma ligação ancestral, não remete à cultura, não é uma opção política e tampouco parece corresponder a traços fenotípicos. Não é, portanto, uma forma pela qual os próprios sujeitos se identificam na questão racial. Percebe-se, ainda, que a autotransclassificação racial de cada sujeito está menos ligada à cor da pele e mais ligada aos afetos e identificações que cada sujeito tem com os membros brancos e negros de suas famílias. Assim, a cor é vista através de uma complexa lente psicossocial e histórica.

FAMÍLIA SOARES E OS DIFERENTES LUGARES DADOS AO MESTIÇO

Escolhemos a família Soares para investigar esta questão, uma vez que pai, mãe e filha expõem uma questão crucial para as relações raciais brasileiras: o lugar dado aos “mestiços”. A entrevista trouxe falas significativas para pensarmos como cada um deles se identificam racialmente como parte dos processos identificatórios de cada um. A família Soares tem a seguinte configuração: o pai, Alfredo, branco, 53 anos; a mãe, Janice, negra, 50 anos e a filha Amanda, 25 anos – esta últi-

ma dizendo não saber se autotransclassificar racialmente. Alfredo é mineiro e Janice, paulistana. Conheceram-se em São Paulo e vivem atualmente na mesma cidade. Os dois cursaram universidade. Autodenominam-se “classe média”. A filha Amanda faz pós-graduação.

Os três entrevistados apresentam muito conhecimento teórico e vivencial sobre o funcionamento do racismo brasileiro e constroem um discurso crítico sobre a ideologia do embranquecimento, o mito da democracia racial e demonstram ter consciência dos privilégios simbólicos e materiais que beneficiam a população branca brasileira. Podemos dizer que esta é uma família com consciência da ideologia racial brasileira, que produz, discursivamente, significados positivos ligados à negritude e que está inserida de diversas maneiras nas organizações sociais negras.

A entrevista com a família aconteceu em um café na Avenida Paulista, em São Paulo (lugar sugerido por eles) e durou cerca de duas horas. Apesar dos diversos conteúdos sobre raça, racismo e da própria dinâmica familiar que ali emergiram, escolhemos focar o modo pelo qual os pais classificam a filha, Amanda, bem como os processos identificatórios de Amanda com relação à questão racial, já que nosso objetivo é pensar a classificação racial dos filhos nas famílias inter-raciais: o mestiço e seu lugar na sociedade brasileira.

É importante frisar que os trechos das análises que aparecem aqui são aqueles que tanto os entrevistadores como os entrevistados falam sobre as classificações raciais. Isso faz com que as perguntas e respostas percam parte do encadeamento original, mas em nome do nosso enfoque, a classificação racial.

Uma das primeiras perguntas que fizemos aos entrevistados foi sobre como os sujeitos se autotransclassificam racialmente e – por se tratar das dinâmicas familiares – como cada membro da família classifica os

outros membros da própria família. Nesta entrevista em particular, foi preciso que fizéssemos a mesma pergunta de diferentes formas, pois, durante a entrevista, a família já ia construindo uma resposta, uma vez que Amanda não poderia respondê-la de forma simples e certa, como foi respondida pelos seus pais. Portanto, o que pode parecer insistência foi apenas uma percepção de que o tema estava, naquele momento, sendo modalizado pelos entrevistados.

Neste sentido, é preciso perceber que há uma “mobilidade” que ocorre durante a conversa. No início da entrevista, a mãe de Amanda classifica a filha como “branca logo ao nascer”. Mas, ao perguntarmos como hoje ela classificaria a filha, ela diz: “como negra”. Em outro momento da entrevista, no entanto, diz classificá-la novamente como branca, o que mostra a característica processual destas classificações. O pai, Alfredo, classifica Amanda como branca e a própria Amanda, como podemos ver em sua fala, diz não saber como se autotransclassificar.

E como vocês se autotransclassificam?

Alfredo: *Eu me classifico como branco.*

Janice: *Eu, como negra. E Amanda, você?*

Amanda: *Nada ainda. É um saco isso, porque várias pessoas me perguntam isso, né? E aí eu sempre faço piada, começo a cantar música, porque não sei.*

Alfredo: *Já teve debates acadêmicos lá em casa, sobre isso.*

Amanda: *É. Várias vezes. Eu estava pensando estes dias. Não sei. Nunca sei responder, porque não sou negra de fato, como várias das minhas amigas são. Não só no quesito pigmentação, mas no quesito de sofrer preconceitos. Eu entro na livraria Cultura, ninguém vai ficar me seguindo. Eu entro em um*

restaurante e ninguém vai ficar me olhando. Isso eu tenho claro, tenho evidente. Ao mesmo tempo, em outros espaços, quando eu morei em Portugal, eu era, não totalmente negra, mas era afrodescendente. Uma não branca. E sofri uma série de coisas, assim, relacionada à sexualização do corpo. Não só por ser brasileira, mas por ter uma pigmentação diferente, ser puta, estas coisas. Então, eu não sei lidar ainda com a definição.

Mas, Amanda, você se sente branca, por exemplo?

Amanda: Não. Não me sinto. Mas também não me sinto negra. Sei lá, é difícil. Não sei definir mesmo.

Você falaria mestiça?

Amanda: É que eu não sei. Eu não tenho propriedade para falar destes termos ainda. Não sei. Não pesquisei o suficiente.

A dificuldade de Amanda em se autotransclassificar pode ser baseada em dois fenômenos diferentes: o primeiro é em relação ao seu fenótipo, ou seja, a pigmentação de sua pele que, segundo ela, não é tão escura. O segundo é o fato de, segundo ela, não sofrer discriminação na sociedade brasileira. Neste sentido, há uma consciência dos privilégios que pessoas classificadas como não negras adquirem em uma sociedade estruturada pelo racismo antinegro. É exatamente esta consciência dos privilégios que faz com que Amanda não consiga se classificar como negra. Em sua fala fica evidente que a convivência com negros de pigmentação escura bem como a convivência com pessoas dos movimentos sociais negros que evidenciam um discurso baseado no ser negro através das discriminações vividas são os fatores que a colocam neste lugar de ambiguidade racial, contudo é também um lugar racial.

Tem gente, com a tua coloração, que se autotransclassifica como negro. Sua fala mostra que você não se sente legítima para isso. O que a faz não sentir?

Amanda: Saber que tem pessoas que têm a coloração muito mais forte que a minha, e que sofrem muito mais preconceito, pela cor, do que por qualquer outra coisa. Porque eu não sofro preconceito pela cor, como estas pessoas. Então, eu tenho este receio de me declarar como negra e de repente 'Ah, você é negra? As pessoas falam para você alisar o teu cabelo? Você é seguida no supermercado, quando vai comprar alguma coisa?' Sabe? Coisas deste tipo. Alguém já chegou para você e falou "samba aí morena"?

Amanda: Já escutei relato de 'n' situações de mulheres negras e nunca passei por elas. No máximo, foram estas, por exemplo, relacionadas à minha mãe. 'Ah, sua mãe é sua babá?'. Mas direcionado a ela, não a mim. A mim, nunca me falaram algum racismo pela minha cor. Então eu fico tentando não me definir como tal, porque não sofro tanto quanto. Não sei se faz sentido.

Para Amanda, ser negra e poder se considerar negra parece estar ligado ao significado de sofrer inferiorização, discriminação e ter uma vida socialmente marcada pela cor da pele. Neste sentido, percebe-se que o raciocínio sobre o que é ser negro e o que é ser branco (um dizer permitido a ela) se alinha com as reflexões atuais de alguns coletivos de organizações sociais negras que propagam que uma pessoa que não sofre discriminação não deve se autodeclarar negra, como podemos ler nas falas já citadas: "eu tenho este receio de me declarar como negra e de repente as meninas do movimento: 'ah, você é negra? As pessoas falam para você alisar o teu cabelo?' [...] Já escutei relato de 'n' situações de mulheres negras e nunca passei por elas". No entanto, ao perguntarmos para Amanda como ela se sente emocionalmente, ela não tem dúvida em dizer que suas identificações estão relacionadas ao ser negro e à negritude.

Mas, emocionalmente? Esquece a teoria.

Amanda: *Emocionalmente, eu falaria negra. Sem dúvida. Agora não dá para reparar porque meu cabelo está bem curto, mas eu tenho cabelo enrolado... Ele é bem crespo. Eu fico meia hora no sol, sem bronzeador, e já estou preta. Tenho alguns traços. Então, emocionalmente, sim. Mas, teoricamente, não sei. Parece que não posso.*

Você tem uma identificação cultural?

Amanda: *Tenho. Total. Identificação cultural completa. Se escuto um atabaque, fico maluca. Porque eu sou 'negona', eu não deveria. Brincadeira. Mas escuto um atabaque, uma dança... Nunca fiz aula de dança afro e começo a ver as meninas dançando, e começo a dançar naturalmente.*

Sem ter tido aula?

Amanda: *Fui fazer aula de capoeira estes dias e super entendi tudo no primeiro dia. Então, culturalmente, eu super me reconheço com a cultura afro-descendente.*

É possível ver nestas falas de Amanda uma diversidade enorme de temas possíveis de reflexão. Tal diversidade deve ser analisada em detalhe e é o que faremos. O primeiro ponto que gostaríamos de pensar é que, apesar de Amanda não se dizer negra, seu sentimento de pertença étnico-racial é de negra. Ela está identificada com a cultura negra e está identificada, também, com a mãe negra.

Mandelbaum (2008, p. 98) aponta que a família é o local no qual “transmitimos e recebemos continuamente mensagens conscientes e inconscientes” e que a “via régia dos processos de transmissão psíquica é a identificação”. (MANDELBAUM, 2008, p. 99) Neste caso, a dança,

a capoeira, as rodas de atabaque são signos compartilhados, construídos e escolhidos por parte da população negra brasileira com os quais Amanda se identifica o que comprova em Amanda o sentimento de pertencimento à coletividade negra, pois são esses signos comuns que constituem esses sujeitos como uma coletividade específica. É através destes signos da cultura negra que alguns sujeitos escolhem para se unificarem e se constituírem como negros. Podemos dizer que a introjeção dos signos caracterizados como negros, por Amanda, passa pelo vínculo materno: a negritude é passada de mãe para filha. Amanda é herdeira das experiências da mãe e de todo um povo. Podemos ainda dizer que tanto a dimensão intrasubjetiva como a transubjetiva – que dizem respeito às relações entre os sujeitos e o universo sociocultural – em que Amanda habita fazem com que ela se identifique positivamente com a negritude. Podemos perceber isso na fala de Janice sobre ser negra, o que, de alguma forma, assemelha-se muito à fala de Amanda sobre suas identificações culturais – que são também identificações maternas:

O que te faz ser negra?

Janice: *Eu acho que é também a cultura. Eu acho que sim. Eu não tenho certeza, mas, assim, esta questão do batuque mesmo, esse negócio parece que, em mim, mexe. Mexe comigo por dentro. Então, parece que é uma coisa, assim, mais longe do que eu posso explicar. Eu gosto e tenho prazer de estar nestes lugares, mas, quando toca, quando toca o pandeiro, quando toca o batuque mesmo, parece que é uma coisa, assim, que é lá da origem que eu desconheço. Eu me encontro naquele som. Parece que é uma coisa assim, se eu pudesse dizer, de uma outra geração, de muito longe, eu diria que isso mexe comigo desta forma. Eu não sei explicar. Não sei se é só o prazer que eu tenho, porque é minha família e todas as festas da minha família eram assim. Não com o samba só, mas a gente reunida. Os meus sobrinhos, eles têm a pele mais escura do que eu, meus irmãos, então eu acho assim: aquela*

imagem, aquela reunião daquele povo todo batucando ou ouvindo música, e os lugares que eu frequentava, não sei se é só isso ou se este sentimento é alguma coisa que pode se explicar assim de ancestralidade. Não sei, não faço ideia, mas toca lá no fundo.

Apesar da identificação intrasubjetiva de Amanda com a negritude ser evidente, é marcante no discurso dela – bem como na dimensão intersubjetiva, o que é vivido por Amanda em suas relações familiares e de amigas –, algo que interdita o desejo e as identificações estéticas pelas quais ela se caracterizaria como negra: “Então, emocionalmente, sim. Mas, teoricamente, não sei. Parece que não posso. [...] Se escuto um atabaque, fico maluca. Porque eu sou ‘negona’, eu não deveria. Brincadeira”. Nestas frases, observa-se a todo momento que Amanda afirma sua negritude e também a interdita. Entre falas, gestos, reações e olhares, a entrevista sugere ainda que, para além da pigmentação da sua pele, o modo como seu pai branco – consciente dos privilégios da branquitude e inserido nas discussões de algumas organizações negras – a classifica, parece estar intrinsecamente ligado a esta proibição. Neste sentido, fica evidente que a fala do pai, que também é a fala de muitos movimentos negros, aparece no discurso da filha como uma posição coerente da qual ela não pode discordar.

Se o IBGE viesse perguntar a raça da sua filha, vocês diriam o que?

Janice: *Eu diria negra. Diria porque o IBGE não dá conta de explicar isso. Tem que explicar de alguma forma. E como a gente aprendeu, estudou, participava dos movimentos, esta questão de falar moreno, mulata... Esse padre Toninho, que é negro, fez o nosso casamento, ele explicava bem pedagogicamente: ‘mulata é uma mula’. Ele associava com a questão de mula. Então eu nunca quis colocar esta expressão bronzeada, morena. Eu diria, para o*

IBGE, diria negra. Sem ter que explicar toda essa questão. Negra pelos ambientes em que ela vive. Pelo sentimento que provoca o atabaque, porque foi amamentada por uma mãe negra. Sei lá. Mas eu não saberia dizer assim. Não saberia preencher essa...

Alfredo: *Eu já comentei com a Amanda que eu a classifico como branca. Ela já me apresentou esta dúvida anteriormente e eu entendo que ela tem todos os privilégios de um branco. Até entendo que o desejo dela fosse se considerar uma negra e tal, mas, como o conceito de raça é um conceito social, então, socialmente, ela não é negra.*

Janice: *É. Ela é branca.*

Alfredo: *Eu não classificaria ela como negra de jeito nenhum.*

Janice: *Eu, só por essa questão de onde você nasceu, de onde você se alimentou, eu diria. Mas...*

Alfredo: *Eu acho que no nosso caso, é um conflito bom, entendeu? Essa dúvida, essa dialética.*

Janice: *Alguém tem que resolver esta questão na sociedade.*

Alfredo: *Principalmente porque como a gente é ativista do movimento, a gente já pertence a uma geração e um ambiente que gerou este negócio que é o orgulho de ser negro, entendeu? Em outro ambiente, em outra época, isso jamais aconteceria. Por exemplo, acho que o desejo da Amanda de ter mais este pertencimento à negritude, é mais fruto disso: do conhecimento, da convivência e da prática. Então, eu considero este, um dilema, um conflito bom. De constatar os valores e aspirar por eles, mas sabendo que, socialmente, tem essas diferenças. Agora, a gente volta naquela questão anterior que é a gente usar da branquitude para contribuir com o movimento. Tanto eu, quanto ela, a gente intervém bastante neste aspecto.*

Neste trecho, Janice classifica a filha como negra, pois é dos seios negros que ela foi alimentada, é nas rodas de samba com negros que Amanda se sente feliz, é ali o lugar no qual ela se sente conectada com seus ancestrais. O pai, entretanto, é enfático em dizer que Amanda não sofre a violência do racismo e, por isso, não pode ser negra. Para ele, Amanda é branca. E para Amanda a resposta é: não sei. Uma hipótese a ser considerada é que a posição de Amanda – que pode ser vista negativamente como uma posição de não lugar – também pode ser pensada como uma forma estratégica de não escolher nem pelo pai nem pela mãe, já que ambos divergem nesse quesito. Talvez, escolher simbolicamente por uma destas classificações poderia ter o sentido não apenas de optar por uma classificação, mas também por uma filiação. Como se a classificação (não) escolhida remetesse a apenas um de seus progenitores. A este respeito, cabe lembrar que esta entrevista foi feita com todos os sujeitos reunidos em um mesmo momento e que as falas são também mobilizadas através dos vínculos e de dinâmicas familiares desconhecidas por nós pesquisadores. Portanto, definir-se em uma das identidades raciais estabelecidas pelos pais pode parecer como escolha por um em oposição ao outro. Esta hipótese, ressaltamos, é aqui considerada.

Ainda sobre o efeito produzido pela presença do outro familiar em uma entrevista, é interessante notar que Janice muda sua posição depois de Alfredo explicar as razões pelas quais Amanda não pode ser negra. Isso mostra que o pai aparece nesta família como a autoridade sobre o discurso racial familiar e também como o porta voz da posição política com a qual todos supostamente se identificam. É interessante pensar que tanto a voz do pai como a que se imagina ser a do movi-

mento negro¹⁸ cumprem funções ambivalentes, pois ao mesmo tempo em que impedem Amanda de se afirmar como negra é a posição de consciência do privilégio branco – bem como a solidariedade aos sujeitos mais prejudicados pelo racismo – que possibilita que todos os membros da família se insiram de uma forma orgânica dentro do movimento negro e construam significados positivos sobre a negritude, tal como afirmou Alfredo:

[...] Principalmente porque, como a gente é ativista do movimento, a gente já pertence a uma geração, e um ambiente, que gerou este negócio que é o orgulho de ser negro, entendeu? Em outro ambiente, em outra época, isso jamais aconteceria. Por exemplo, acho que o desejo da Amanda de ter mais este pertencimento à negritude é mais fruto disso: do conhecimento, da convivência e da prática.

O discurso do pai, alinhavado ao de algumas organizações negras, precisa ser contextualizado para que não seja interpretado como um discurso individual e autoritário. Entende-se, aqui, que todo e qualquer sujeito é atravessado pelas condições políticas, históricas e sociais da conjuntura que o cerca e, neste sentido, o discurso de Alfredo e de Amanda estão, evidentemente, atravessados por identificações com relação aos movimentos em que estão inseridos. É preciso, a partir disso, pensar que estas construções discursivas não foram construídas do nada, mas sim como resposta ao modo como o racismo opera no Brasil.

O discurso produzido estrategicamente como resposta à ideologia do embranquecimento e da mestiçagem no interior das organizações

18 Aqui é importante destacar que sabemos que há inúmeras vozes nas organizações sociais negras, e que portanto, muitas vezes divergem entre si, contudo falamos dos aspectos projetivos de Amanda sobre qual seria a posição do movimento negro.

negras é o que faz com que haja uma interdição da classificação racial de Amanda, tanto como mestiça, quanto como qualquer “metáfora” de nomenclatura dada para esta categoria (tais como morena ou mulata). A estratégia destes movimentos parece responder a diferentes aspectos do racismo brasileiro: 1) classificar-se como mestiço sempre foi uma forma de embranquecer o negro e fugir da negritude; 2) a mestiçagem como mistura entre grupos não é de fato o que está em jogo, pois sabemos que todos os grupos humanos se misturam. A prova disto é que o mestiço fenotipicamente branco não é uma questão para o Brasil. Desta forma, pode-se concluir que o mestiço que chamam de “mulato”, “moreno” ou “queimado” é sempre aquele que tem traços fenotípicos que caracterizam aqueles que são nomeados como população negra; 3) dividir a população negra pela pigmentação da pele favorece a desunião deste grupo no combate ao racismo. Ou seja: para combater a ideologia da mestiçagem como instrumento de branqueamento da população, as organizações negras optam pela classificação bipolar de brancos e negros.

Com base neste conjunto de aspectos, é possível entender que esta família se alinha ao que D’Adesky (2001) e Telles (2003) apontam como forma de classificação racial estratégica escolhida pelos movimentos sociais negros. Como apontou Janice:

E como a gente aprendeu, estudei, participava dos movimentos, esta questão de falar moreno, mulata está fora... esse padre Toninho, que é negro, fez o nosso casamento, ele explicava bem pedagogicamente: ‘mulata é uma mula’. Ele associava com a questão de mula. Então eu nunca quis colocar esta expressão bronzeada, morena.

Optar por esta estratégia discursiva, no entanto, não significa que estes sujeitos não saibam da existência de outros modos de classificação racial. Amanda chega a dizer em um momento o seguinte:

A gente, do movimento negro, fala negros e brancos. Mas socialmente, a gente sabe que, na sociedade brasileira, tem o lugar da morena. Não é tão negra, mas você também não é branca. E é neste lugar que estou, o da morena.

Esta fala mostra o caráter político das decisões familiares. Amanda sabe que popularmente é vista, olhada e nomeada como morena. Contudo, recusa-se a se classificar como tal, já que entende que morena é uma forma brasileira de classificar os negros sem que os estereótipos negativos sejam modificados. E aí, então, cabe perguntar novamente: se Amanda se identifica positivamente com a negritude, tem consciência racial e um fenótipo no qual poderia se classificar como negra de pele clara, porque então a fala determinada do pai em chamá-la de branca, a ponto de que a mãe e ela mesmo modifiquem suas posições frente a ele?

Voltando às falas de Alfredo, podemos perceber que ele, assim como todas as discussões teóricas sobre branquitude, aponta o privilégio como fator preponderante para classificá-la racialmente como branca:

Eu já comentei com a Amanda que eu a classifico como branca. Ela já me apresentou esta dúvida anteriormente e eu entendo que ela tem todos os privilégios de um branco. Até entendo que o desejo dela fosse se considerar uma negra e tal. Mas, como o conceito de raça é um conceito social, então, socialmente, ela não é negra.

É também este reconhecimento de ter uma vida não aviltada pelas experiências do racismo e a solidariedade que sente por suas amigas de pele mais escura que faz com que Amanda não se classifique como negra. Ela reconhece o privilégio de estar fenotipicamente perto dos traços atribuídos aos brancos de nossa sociedade e, portanto, da branquitude brasileira. Esse reconhecimento parece uma opção de pessoas de pele clara que se colocam ativas na luta antirracista exatamente para denunciar tais privilégios a partir de suas experiências. Neste sentido, esta opção vai ao encontro da posição da antropóloga Joyce Souza Lopes (2014) no artigo "Branco(a) Mestiço(a): problematização sobre a construção de uma localização racial intermediária", que afirma que optou por se classificar como branca ao reconhecer este lugar de privilégio simbólico em nossa sociedade:

Por ser resultado de uma relação inter-racial (mãe preta – pai branco), e por apresentar um fenótipo ambíguo, a minha autoafirmação racial é sempre questionada/questionável. A questão é que o/a brasileiro/a branco/a se sente cada vez mais confortável em considerar a miscigenação, em reconhecer o 'pé na senzala' ou 'desenterrar a avó preta', mas isso não ausenta o poder e/ou os privilégios do mesmo. Quero dizer que o racismo brasileiro não se concretiza em genética, em ancestralidade, na gota de sangue. Se reconfigura nas relações do olhar, da estética, sobretudo e todas as coisas da cor da pele, o nosso racismo é estruturalmente epidérmico, melaninocrático. Sendo assim, a aparência branco-mestiça representa também valor de brancura. Toda minha socialização, familiar, escolar, de bairro/comunidade foi, e permanece sendo, hegemonicamente entre os/a negros/a e sendo a mais

clara, ora a menos escura, noto-me diferenciada em relação à negritude e suas implicações raciais. (LOPES, 2014, p. 49)

Percebe-se nestas falas que a opção pela categoria branca está imbricada por uma construção identitária política e, talvez, longe das identificações da dimensão intrasubjetiva de Amanda que, como já apontado anteriormente, diz sentir-se negra. Quando perguntamos a ela como ela se sente ao se classificar como branca após a classificação paterna (dimensão intersubjetiva), ela diz o seguinte:

Mas você se classifica como branca em alguns momentos?

Amanda: *Sim, no sentido que meu pai apontou, dos privilégios. Gostaria de não me classificar como branca. Me sinto mal. Acho um saco isso. Tipo, é que virou piadinha e me acostumei. Minhas amigas negras, que fazem teatro, elas me zoam o tempo todo, tipo: 'ah, sua branquela'. Eu levo como brincadeira mesmo, porque, de fato, elas, de coloração, são muito mais negras do que eu. Eu não gostaria. Se eu pudesse falar 'não, não sou branca', seria ótimo. Acho chato mesmo, dizer que sou branca de uma mãe negra, de um avô negro indígena, é muito ruim para mim. Eu fico incomodada.*

Eis que a condição de ser branca, mais uma vez, está associada aos privilégios que os brancos recebem, privilégios esses estabelecidos pelo pai. A grande questão que esta entrevista enseja é: para a realidade social brasileira, "ser negro" parece ter uma associação direta com o sofrimento advindo do racismo. "Ser branco", por sua vez, está diretamente ligado a uma vida de privilégios, suave e não marcada. Vale dizer que, mais que a pigmentação da pele, a posição de classe da família Soares é o fator decisivo para que eles construam os significados de raça no peculiar tecido social brasileiro.

CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

Ao invés de interpretarmos este lugar racial, no qual sujeitos intermediários atuam como um “não lugar” ou até mesmo como um lugar “problemático”, no que se refere à construção de identidade, preferimos pensar de maneira diferente: as falas desta família são emblemáticas para compreendermos que as classificações raciais são sempre construções sociais, pois partem de um pressuposto inexistente no campo biológico e concreto no mundo social: o pressuposto da raça. Afirmar-se intimamente como negra classificando-se publicamente como branca, aceitar o rótulo social de morena e vivenciar a afrodescendência de fato em um país europeu é exatamente o resultado da percepção de como estes lugares têm relativa mobilidade e são sociais e arbitrários.

O ponto central estabelecido pela entrevista é a radicalidade do processo relacional nas classificações raciais. Amanda, como qualquer outro sujeito, é o sujeito da relação e se faz através das suas três dimensões: intra, inter e transubjetivas. Entre brancos europeus, Amanda escolhe o termo “afrodescendente” para se autotransclassificar e designar as vivências relacionadas à objetificação do corpo da mulher negra. O racismo experienciado por ela em Portugal se assemelha à objetificação histórica vivida pelas mulheres negras no Brasil. Já a decisão de se nomear como branca em algumas situações não se dá através de uma identificação com o grupo racial branco, mas sim através de uma posição que ela ocupa na sociedade em relação às amigas de pele mais escura. Esta classificação se dá pelo fato de que, em comparação com as amigas – e quando o racismo está em jogo –, ela se sente beneficiada pelos privilégios comuns aos brancos. E cabe dizer que se sente beneficiada em uma sociedade na qual os corpos são hierarquizados

pela pigmentação da pele. Quando Amanda diz se sentir negra, ela se refere aos processos identificatórios com a mãe, com toda a cultura e com o povo negro. Ao dizer que ocupa, por sua vez, o lugar da morena, Amanda, ainda, se coloca em situação de relação direta com os lugares sociais ocupados por mestiços de pele clara. Tudo isso revela a complexidade e a sutileza que a autotransclassificação racial enseja e promove na realidade singular do Brasil.

Vale apontar, ainda, o caráter relacional da própria entrevista em que Amanda, Alfredo e Janice interagem. Para além de responderem a uma entrevista, eles estavam juntos elaborando essas questões e, como pudemos observar, as próprias classificações raciais se modificavam e se modificaram ao longo da entrevista. Há que se considerar também o fato de que a entrevista é dada para dois pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP), cujo problema de suas pesquisas envolve investigações acerca das dinâmicas relacionais em famílias inter-raciais. O sentido do nosso trabalho abre inúmeras possibilidades interpretativas para os entrevistados. Nossa intervenção acaba gerando repostas motivadas por mecanismos psíquicos. Um desses mecanismos é o da defesa. Falar sobre racismo com uma família de intelectuais engajados e esclarecidos sobre a temática pode gerar a afirmação defensiva de que a família em questão não é racista e, também, que não há hierarquias raciais dos discursos que ela produz. A autoridade familiar (no caso, Alfredo) se torna responsável, não só por ser o mantenedor da ordem daquilo que se espera de uma família nos moldes tradicionais (harmonia, coesão, estruturação etc.), mas também por ser o mantenedor da ideia de que a família não é atravessada pela dinâmica hierárquica racial. Ou seja, Alfredo necessita garantir que a família dele exerça a função social atribuída às famílias e que, também, não haja hierarquias raciais legitimando os discursos. Em síntese, cabe a Alfredo coordenar

o grupo rumo à família harmoniosa e não racista, afinal, como dizem Bastide e Fernandes (1955) “o brasileiro tem preconceito de ter preconceito”.

É importante ainda mencionar – a fim de revelar as questões interseccionais que estruturam as opressões em nossa sociedade – a hierarquia de gênero. O representante da autoridade familiar se declara como homem branco e o restante da família é composto por duas mulheres: uma autodeclarada negra e a outra inter-racial, cuja identificação está sempre em questão. Quando perguntamos a Janice acerca da identificação racial da filha em um contexto objetivo como o do IBGE, a resposta inicial dela foi “negra” e, após a intervenção de Alfredo, ela a anuncia como “branca”. Amanda, como vimos, gostaria de ser negra, mas se conforma com o fato de não ser, pois, segundo seu pai, ela tem privilégios da branquitude. O conflito em torno da identificação racial de Amanda é também atravessado pela condição da mulher negra frente ao homem branco e, como se pode observar, a posição do homem branco prevalece. Existem argumentos para que Amanda seja classificada socialmente como branca ou como negra durante a entrevista – eis aí uma característica relevante do filho inter-racial – e, como Amanda cita, a sua (não) garantia de privilégios da branquitude é uma questão de contexto. Em Portugal, ela é negra. Com suas amigas do teatro, ela é branca e assim por diante.¹⁹ Em qual discurso está a verdade sobre a identificação racial de Amanda? O consenso a que se pode chegar garante que a posição de Alfredo é prevalente.

19 Não queremos aqui relativizar a condição estrutural das pessoas negras e brancas na sociedade. Pelo contrário, estamos afirmando essa desigualdade e como ela se mostra nas relações psicossociais das famílias. Há um recorte para a relativização do acesso aos privilégios da branquitude em evidência.

Nesta perspectiva, é importante dizer que esta possibilidade de se classificar de modos distintos em diferentes situações e relações não é permitido a todos os sujeitos em nossa sociedade, uma vez que nosso racismo é de marca, é fenotípico. Assim, no corpo estão inscritos significados racializantes: ele está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade. Trata-se de uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual alguns sinais/marcas físicas balizam uma hierarquia que vai do branco ao preto, cujo *status/valor* é distribuído de maneira desigual entre os sujeitos.

O RACISMO FAMILIAR E A CONSTRUÇÃO DA NEGRITUDE POSITIVADA: DA QUÍMICA AO CRESPO

A possibilidade de construir uma identidade negra – tarefa eminentemente política – exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras – pais ou substitutos – que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com este modelo, o negro organiza as condições que lhe permitirão ter um rosto próprio. (SOUZA, 1983)

Este capítulo, diferente dos anteriores, é construído com base numa entrevista apenas, feita com um único membro de uma família inter-racial. O nome da entrevistada é Mariana, e a opção por este formato individual está relacionada ao contexto em que se deu a relação entre mim e a entrevistada.

MARIANA: A VIOLÊNCIA RACISTA DENTRO DE CASA

Conheci Mariana por acaso, no momento em que as entrevistas com as famílias inter-raciais deste trabalho já haviam sido realizadas e

eu já estava em processo de análise dos dados. Mariana veio parar na casa de minha família por meio de uma conhecida em comum que me pediu que a recebesse, uma vez que ela iria apresentar um trabalho em um congresso na cidade onde moram meus pais. Desta forma, nosso contato já se deu em âmbito familiar, numa relação próxima e, de alguma maneira, íntima. Convivemos na mesma casa durante quatro dias. Durante estes dias comentei em alguns momentos que estava fazendo uma pesquisa sobre famílias inter-raciais e Mariana, filha de mãe branca e pai negro, contou algumas de suas experiências familiares. Eram relatos doloridos e escancaravam a violência racista experimentada dentro da própria casa.

Em um desses relatos, Mariana contou que sua mãe cantava – nos raros momentos em que elas estavam próximas – cantigas de ninar com conteúdos racistas. Neste exato momento, ela repetiu a letra da música, que dizia assim: *“Plantei uma cenoura no meu quintal, nasceu uma negrinha de avental! Dança negrinha! Não sei dançar! Pega no chicote que ela dança já!”*. Fiquei impressionada com o fato de ela repetir a letra e o ritmo que a embalava na infância de forma tão natural.

Depois disto, Mariana foi embora e eu fiquei com sua história na cabeça. Seis meses depois, entrei em contato com ela para realizar a entrevista. Naquele momento, eu já sabia que as relações familiares dela com sua mãe não eram boas e que seria impossível entrevistar todos da família juntos. Também percebi que as cenas de violência dentro da família não haviam aparecido de forma tão contundente quanto nos relatos individuais, não apenas de Mariana, mas também em tantos outros relatos, por mim colhidos. Portanto, escolhi este relato individual como estratégico para a análise sobre violência racial explícita dentro da família. A entrevista ocorreu em um lugar público, durou cerca de duas horas e trinta minutos e foi conduzida por duas perguntas ini-

ciais: a primeira, sobre a origem regional e racial de sua família e a segunda, sobre qual a forma em que a “raça” era falada e vivenciada pelos membros da família. A partir daí, a entrevistada narrou de forma livre e associativa os acontecimentos que foram marcantes em sua história. Este capítulo, portanto, tem o propósito de pensar os efeitos psicossociais da experiência da violência racial e do racismo quando ele é vivido pelos sujeitos negros nos arranjos familiares em que o branco da família é explicitamente racista. Trato aqui de Mariana, mas através de sua voz, falam muitas outras. Muitas famílias brasileiras estão aqui representadas, na vivência dolorida de muitas mulheres e homens que experimentaram o racismo desde a tenra infância.

A FAMÍLIA DE MARIANA E A CONFIGURAÇÃO RACIAL DOS MEMBROS

Apesar do fato desta entrevista não ter sido feita com a família presente, alguns dados sobre a família como um todo foram relatados por Mariana. As informações que seguem abaixo foram respondidas por Mariana quando perguntei sobre a origem de sua família.

Mariana tem hoje 33 anos, faz pós-graduação em História, mora em um bairro da periferia de São Paulo e conta que seus pais se conheceram nesta cidade, sendo, ambos, oriundos do Nordeste. A mãe, empregada doméstica, veio com a família de Pernambuco e o pai, pedreiro, veio da Bahia na década de 1970 para trabalhar na construção civil. Hoje, o pai tem 80 anos e a mãe, 70 anos. Racialmente, Mariana os descreve assim:

A minha mãe é branca e é de origem holandesa. Então, é aquela parte de Pernambuco, sabe? Que tem pessoas brancas, loiras, do olho claro. A minha mãe é branca dos olhos verdes, cabelo liso; meu pai é de Entre Rios, interior

da Bahia, nascido e criado em uma fazenda que eu desconho que é remanescente de quilombo. Mas eu ainda não tive a oportunidade de pesquisar isso a fundo. Meu pai é preto retinto.

Mariana conta que os pais se conheceram em São Paulo, mas que ela não sabe exatamente como foi. Sabe dizer que a mãe era, na época, “mãe solteira” de sua irmã mais velha, que havia sido expulsa de casa, que morava com uma irmã e que costumava dizer que: “O primeiro homem que aparecer, eu vou casar porque eu preciso dar comida para a minha filha etc. e tal. E aí, apareceu meu pai. Pelo que a gente sabe, ele ficou deslumbrado quando viu a minha mãe”. Mariana conta que, segundo a mãe, o pai ficou apaixonado desde a primeira vez que a viu que já quis assumir a irmã, que em menos de um mês eles foram morar juntos, que ele registrou Joana (irmã mais velha) e que depois de alguns meses eles se casaram no cartório. Deste casamento entre Fernando (pai) e Ivone (mãe), tiveram quatro filhas e um filho. Mariana é a penúltima filha deste casamento. Mariana tem, portanto, quatro irmãos deste casamento e uma irmã mais velha filha apenas por parte de mãe. Sobre a classificação racial da família, Mariana classifica a mãe e uma das irmãs como brancas e o pai, ela mesma, e os outros como pretos. Contudo, ela mesma faz uma hierarquia entre as diferentes pigmentações e traços fenotípicos da família.

A minha família, de todos os meus irmãos – como é uma família inter-racial – nós temos várias tonalidades e várias características que são diferentes uns dos outros; todos os meus... [eu falei que tenho quatro irmãos, certo?]. Meu irmão e minhas duas irmãs são negros; a minha irmã mais velha – a que está viva –, não. E entre as minhas irmãs existem algumas coisas que, vamos dizer, que minimiza um pouco. Por exemplo: a minha irmã mais nova é mais clara do que eu, mas o fenótipo é aproximado – cabelo crespo; a minha irmã

mais velha, também negra [que é casada], ela tem cabelo cacheado, tem a mesma tonalidade que eu – cabelo cacheado. Então, essas coisas, vão minimizando. Eu, de todos os filhos, eu sou a que mais se aproximou do fenótipo do meu pai. Eu sou muito parecida com o meu pai. Eu sou igual ao meu pai! Muito parecida mesmo! Então sou a mais negra da família. Tanto que, o meu apelido, até hoje, é: Nega. Todos têm um apelido: é a Su; é a Kika; é a Ka e eu sou a Nega desde criancinha.

OS LUGARES RACIAIS E SEUS CORRESPONDENTES NA DINÂMICA FAMILIAR

A segunda pergunta feita por mim para Mariana foi se a temática racial era assunto em sua família e de que forma isto foi colocado para ela. Destas perguntas, Mariana relatou diversos momentos e episódios de como a raça apareceu no seio de sua família como origem de conflitos e hierarquias, mas também como depositária de conflitos gerados por diferentes situações. No decorrer da entrevista, em nenhum momento Mariana se recordou de alguma situação em que a negritude foi significada de forma positiva pelo pai ou pela mãe. Os relatos que veremos a seguir são de uma dinâmica familiar em que a negritude é tomada como lugar de inferioridade racial, enquanto a branquitude é valorizada como ideal de belo, humano e significada como lugar de superioridade racial. Neste sentido, podemos dizer que a família de Mariana se apresenta como microcosmo da sociedade brasileira e que os lugares sociais, construídos através do racismo, para brancos e negros, repetem-se no interior desta família:

Eu soube que eu era negra desde pequena, nas vezes que a minha mãe brigava comigo e se referia a minha pessoa para chamar atenção, por exemplo; então a minha mãe me chamava de: ‘macaca’; o meu cabelo era um proble-

ma muito grande porque ela não tinha a mínima paciência, não sabia como cuidar, então ela me batia para pentear o meu cabelo. Ela dizia: 'esse cabelo de Bombril do seu pai! Esse cabelo ruim do seu pai! Você é igual a ele!' E eu olhava para o meu pai e era aquele homem que tinha uma identidade negra extremamente negativa e se colocava como inferior mesmo, ele nunca me defendeu, e a minha mãe também o colocava como inferior, porque, nas brigas que eles tinham ela sempre – assim como era comigo – sempre pontuava essa questão racial. Ela o chamava de macaco, de preto fedido, preto nojento; ela me chamava também de preta fedida; as mesmas coisas que ela falava pra mim e, algumas vezes, para os meus irmãos, ela falava para ele. Sempre era essa questão racial, em toda a briga ela pontuava essa questão racial.

Esta narrativa de Mariana traz vários aspectos para pensarmos o lugar que a ideia de raça ocupa nesta família. Assim, tanto a negritude como a branquitude podem ser fatores importantes para pensar o desenvolvimento e a qualidade dos vínculos familiares. Esta fala nos apresenta uma família em que o pai ocupa, na representação da mãe, um lugar de inferioridade na hierarquia racial e que, portanto, aqueles que se assemelham a ele, como é o caso de Mariana, são colocados pela mãe na mesma posição de inferioridade. Contudo, esta possibilidade de a mãe colocá-lo como inferior só é possível porque as palavras dela encontram eco na forma como o próprio pai interiorizou o racismo da sociedade brasileira. Ou seja, o pai toma para ele um significado compartilhado socialmente construído através do racismo e do legado da escravidão e o transforma em sua dimensão intrasubjetiva como verdade sobre si, pactuando, então, com a forma e o lugar de inferioridade em que Ivone o coloca. Neste sentido, esta dinâmica familiar enuncia diferentes aspectos para compreendermos como a estrutura social pode ser apropriada, vivenciada e legitimada nas relações familiares. Aqui, Ivone ocupa o lugar de poder e privilégio próprio da branquitude

para exercer violências intrafamiliares. Desta forma, a hierarquia e as violências raciais já vividas por Fernando e Mariana no exterior da família são repetidas no interior do espaço familiar, nas situações cotidianas, no pentear do cabelo, no vestir das roupas. A relação de Ivone com o marido e com a filha, ao invés de ser um vetor para desconstrução e reelaboração do racismo, é o espaço no qual o mesmo é reposto, já que a raça e o racismo modulam os vínculos afetivos da mãe. Apesar desta entrevista não apresentar dados suficientes para interpretar as razões pelas quais Ivone, uma mulher explicitamente racista, escolhe se relacionar com um homem negro e posteriormente gerar filhos desta relação, é possível perceber, pela fala de Mariana, que há nestas escolhas de Ivone uma possibilidade de exercer um poder que ela não encontra fora das relações intrafamiliares, ou seja, o discurso da branquitude aparece como um dos únicos dispositivos de poder para uma mulher muito vulnerável à situação de pobreza e à discriminação de gênero apontada anteriormente, acerca da condição de ser expulsa de casa por ser “mãe solteira”. Nesta mesma direção, a própria filha constrói uma hipótese sobre as razões da mãe para escolher parceiros afetivo-sexuais negros.

O estranho é que minha mãe só se relaciona com homens negros. O pai da minha irmã mais velha também era negro, e os outros homens que ela teve depois do meu pai são todos negros. Acho que ela se relaciona com homens negros porque ela se sente superior a eles. É uma forma de ela dizer que ela é superior àqueles homens. Eu não consigo achar uma outra relação. Porque o racismo que a minha mãe cometia com a gente, não é um racismo jocoso à brasileira, de mentalidade, sabe? Aquele racismo despercebido. Ele era violento. Ele se expressava de uma forma muito violenta. Então ela demonstrava que ela tinha raiva. E, nessa época nós éramos uma família muito pobre, miserável mesmo e, às vezes eu tento entender um pouco a minha mãe, eu tento

teorizar, usar a minha formação para teorizar sobre esses assuntos, porque, quando eu era criança, quando ela não estava trabalhando, nós éramos pedintes, então a gente pedia, ia à casa de algumas pessoas que eram conhecidos da minha mãe para pedir comida; ela era uma mulher – hoje eu sei – que era muito depressiva por causa dessa situação de miséria.

As hipóteses de Mariana sobre as escolhas da mãe nos levam ao sociólogo Du Bois quando ele apresenta uma dinâmica que entrelaça as categorias de raça, classe e *status* para compreender o porquê dos trabalhadores brancos e pobres aceitarem a raça e o racismo como divisor da classe trabalhadora norte-americana. Para ele, esta foi uma forma de se apropriar de benefícios. Du Bois (2003) nomeia esses benefícios de salário público e psicológico da branquitude, que resultavam em acessos a bens materiais e simbólicos que os negros não podem compartilhar. Ou seja, os brancos pobres, ao aceitarem a raça como um divisor dessa classe aproximam-se dos brancos de todas as outras classes sociais, dividindo com estes os mesmos acessos a lugares públicos, simbólicos e, portanto, o *status* dado à branquitude. Desta forma, a branquitude concede à Ivone um *status* dentro das relações interpessoais com negros que ela não alcança em decorrência da condição de classe no mundo exterior.

Na mesma direção, Frantz Fanon (1980), filósofo e psiquiatra, autor de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, propõe que o racismo próprio da estrutura da colonização produz efeitos psicossociais em brancos e negros. No caso dos negros, a consequência seria uma não aceitação da sua autoimagem, da sua cor, o que resultaria em um “pacto” com a ideologia do branqueamento, como nos descreve Mariana sobre o pai. A construção do que o autor chama de máscaras brancas, portanto, começa na rejeição do negro de si próprio e uma tentativa de fuga das características estereotipadas associadas negativamente aos não bran-

cos na sociedade ocidental. Fanon (1980, p. 83) também afirma que o mesmo racismo internalizado pelos negros também é subjetivado pelos brancos, embora em uma relação assimétrica, na constituição das identidades raciais brancas. O resultado, no tocante ao funcionamento da categoria raça, seria um sentimento de superioridade dos brancos em relação aos negros.

Contudo, a hipótese de que se relacionar com negros colocaria Ivone em um lugar de superioridade no interior da dinâmica familiar não é o suficiente para compreender como uma mulher explicitamente racista optaria por se relacionar somente com homens negros. O “racismo aversivo” seria, neste sentido, impeditivo para uma aproximação sexual. Assim, é preciso pensar nos estereótipos construídos no ocidente a respeito do comportamento sexual e matrimonial de homens e mulheres de diferentes grupos raciais, tais como: a virilidade e masculinidade dos homens negros (ALVES, 2010; FANON, 1980; MOUTINHO, 2004), a pré-disposição desse grupo à escolha de parceiras brancas (ALVES, 2010; SILVA, 1987), a sub-representação de mulheres negras no “mercado matrimonial” (TELLES, 2003), a erotização exacerbada da mulher negra (SILVA, 1987) e a “angelicalidade” e ideal de beleza como um valor para mulheres brancas. (MOUTINHO, 2004; SCHUCMAN, 2012)

Nesta perspectiva, talvez a ideia apontada por Fanon (1980) de que o negro representaria através da dicotomia entre cultura e natureza construída no ocidente, o homem primitivo, hipersexualizado, viril e canibal no qual as fantasias eróticas femininas poderiam ser mais facilmente realizadas talvez seja a chave para compreender a forma objetiva na qual Ivone se relaciona com os homens negros. Por este ângulo, Mariana relata que a única lembrança que ela tem de algo de positivo falado pela mãe em relação aos negros era quando algum homem ne-

gro aparecia na rua ou na televisão e ela comentava sobre uma possível performance sexual.

Tinha alguma coisa positivada que ela falava sobre negros?

Não – ou melhor, sim. Quando aparecia um homem negro, quando ela fazia um elogio era sempre de uma forma muito sexualizada.

Você consegue lembrar alguma situação?

Ah, ela falava: ‘Nossa, que gostoso! Nossa! Esse deve ser bom!’. Ela falava assim.

Na frente do teu pai ou não?

Às vezes, sim. Às vezes sim... Não lembro exatamente, mas ela falava essas coisas quando a gente era muito criança também, mas eu me lembro, sabe. Até recentemente ela faz isso. Meus pais são separados há 15 anos e hoje ela é casada, mora junto com um outro homem negro também, e continua chamando a menina, sobrinha dele que mora com eles de macaca.

Ainda que seja apenas uma hipótese de que Ivone se relacione com negros através dos estereótipos sexuais e do fetiche, arrisco dizer que esta posição entre desejo e dominação apresentada por Mariana sobre a relação de sua mãe com o homem negro, em particular com seu pai, se apresenta tal qual a construção estereotipada ambivalente que se fez do negro no ocidente. Nesta perspectiva, Bhabha (2007, p. 126), ao falar desta construção afirma que

O negro é ao mesmo tempo selvagem (canibal) e ainda o mais obediente e digno dos servos (o que serve a comida); ele é a encarnação da sexualidade desenfreada

e, todavia, inocente como uma criança; ele é místico, primitivo, simplório e, todavia, o mais escolado e acabado dos mentirosos e manipulador das forças sociais.

Neste sentido, concordamos com Bhabha quando ele afirma que o ato de estereotipar não é apenas a construção de uma “falsa imagem”, mas sim um

texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes ‘oficiais’ e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista. (BHABHA, 2007, p. 124-125)

Ou seja, Ivone, ao se relacionar com negros, sobrepunha suas fantasias e projeções racistas construindo posições para cada membro da família não pelo que de fato estes sujeitos poderiam vir a ser, mas sim a partir de lugares sociais já pré-concebidos pelo discurso racial vigente em nossa sociedade, repetindo assim no interior da família todas as hierarquias e violências raciais existentes no tecido social brasileiro.

O RACISMO FAMILIAR E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL DE MARIANA

O fato de nascer e se constituir no interior de uma família em que as hierarquias raciais da estrutura social foram internalizadas e legitimadas como posições de superioridade (branco) e inferioridade (negro) respectivamente pela mãe e pelo pai, ou seja, por aqueles que foram os primeiros “outros” responsáveis pela socialização primária de Mariana, constituiu também os primeiros referenciais sobre o que é

ser negro – portanto, a construção da negritude em Mariana. Durante a entrevista, Mariana relatou diversas lembranças de violência racial vividas no interior de sua família nuclear, e também da família estendida. Abaixo, escolhemos algumas passagens para pensar sobre o processo de constituição da identidade racial da entrevistada.

E o que é ser preta para você? O que isso significa para você?

Para mim, ser preta, pra mim, dói. É uma coisa que não está bem resolvida porque me traz muitas lembranças doloridas... Era muito confuso, porque minha mãe me agredia, ela dizia essas coisas pra mim, e algumas vezes eu chorava, e eu tinha muita raiva, então, imagina, eu ficava pensando: nossa, por que eu sou parecida com o meu pai?. Eu tinha muita raiva de mim. Eu tinha muito ódio de ter nascido negra, muita raiva. Eu não conseguia me olhar no espelho.

E como era a relação de vocês com os pais?

Era bem distante. Para mim ele era uma figura asquerosa, porque eu via aquele homem que bebia, aquele homem que era preto, que a minha mãe dizia que eu era igual a ele, que eu era feia como ele. Fedida. Ela me chamava de 'fedida', de 'sovaco fedido'. Era uma coisa que eu via e falava: eu sou igual a ele. Eu não queria nem chegar perto. Teve uma fase que eu tinha muita raiva dele. Eu achava que era por causa da bebida, mas hoje eu sei que não é isso, era a questão racial mesmo.

Szymanski (2004, p. 7) aponta que é na família que a criança inicia o processo de aprender o modo humano de existir. É no interior dela que o mundo adquire significado e ela começa a se constituir como sujeito. São nas trocas intersubjetivas construídas pelos vínculos familiares (e a qualidade destes) que os primeiros referenciais para a consti-

tuição da identidade são criados. Para a autora, a criança, ao nascer, já encontra um mundo repleto de significados construídos pela sociedade, e internalizado idiossincriticamente pela família que, por sua vez, também carrega uma própria significação do mundo. Esses significados apresentam-se impregnados de valores, hábitos, mitos, pressupostos, formas de sentir e de interpretar o mundo, que definem diferentes maneiras de trocas intersubjetivas e, conseqüentemente, tendências na constituição da subjetividade. Nesta perspectiva, é possível dizer que os significados negativos sobre ser “negro” adquirem um lugar central na forma de construção dos vínculos familiares e, portanto, Mariana se constituiu como negra odiando a si mesma, bem como odiando aquele de quem ela herdou o fenótipo negro: o pai.

É importante ressaltar aqui que a violência racista vivida por Mariana se estabelece diretamente na desqualificação do corpo negro. É na cor, no cabelo, no nariz que o ódio racial de Ivone se concretiza e, desta forma, o corpo é impedido de ser pensado por Mariana como local e fonte de prazer. Ao contrário disto, torna-se um corpo odiado, visto como foco permanente de ameaça de dor e de morte.

O psicanalista Costa (1984) aponta que a violência racista estabelece por meio do preconceito de cor uma relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo desmantelando um dos componentes fundamentais para a saúde psíquica na construção de sua subjetividade, a saber: é necessário que o corpo seja predominantemente vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer. A violência racista produz exatamente o oposto, como nos mostra Mariana:

Eu era uma criança que dormia com pregador no nariz. Porque a minha mãe dizia que o meu nariz ia afinar. Eu fazia. Fiz algumas vezes: colocava o pregador no nariz para ver se o nariz afinava. Eu lembro que pedia tanto para,

sei lá! Deus, eu acordar um dia igual a ela. Eu queria tanto ser igual ela, eu queria tanto ter um cabelo liso, ter olhos verdes. Eu não entendi porque eu tinha nascido igual ao meu pai, eu achava que era um castigo.

É difícil imaginar de fato o quanto o próprio corpo de Mariana tenha sido violentado neste processo de constituição. Contudo, suas lembranças deixam evidente que o corpo tal como ele é está interdito de ser significado como belo. É preciso embranquecê-lo para que ele seja aceito. Dormir com um pregador, neste caso, parece ser menos violento que existir no mundo com o nariz tal como ele se apresenta. E ainda, como aponta Costa (1984), o racismo e a violência racista nos primeiros anos de vida, vindo exatamente daqueles que inserem a criança no mundo dos significados – neste caso a mãe –, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história racial e pessoal. Todo ideal identificatório do sujeito negro que é violentado converte-se, desta maneira, num ideal de retorno ao passado fictício, no qual ele poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro interdito, no qual seu corpo e identidade negros deverão desaparecer. Não à toa Mariana pedia a Deus para um dia acordar igual à mãe e sentia-se castigada ao ver-se identificada racialmente com o pai em sua imagem no espelho.

Neste sentido, Nogueira (1998), com base na psicanálise laciana, propõe um modelo dos processos psíquicos atinentes à dominação racial que envolveria o ideal de ego branco – como efeito psíquico da ideologia do branqueamento – e também a dissociação narcísica da imagem do corpo. A falta de brancura seria vivida pelo negro como privação e o branco seria visto como detentor daquilo que lhe falta. Assim, para o negro, a experiência cotidiana do racismo daria base para a recusa de seu corpo negro.

A autora parte da concepção do corpo como unidade significativa e, dessa forma, quando o sujeito negro toma consciência da existência do racismo, tenderia a recusar seu próprio corpo, já que o sujeito se constitui psicologicamente por meio do olhar do outro, neste caso o olhar racista da mãe Ivone. Assim, pode-se dizer que Mariana, nesse confronto, deparou-se desde seu nascimento com um olhar que reconheceu nela o significado negativo que a pele negra carrega historicamente, tais como os relatos atestam. Nesta perspectiva, não é de se espantar que o sentimento de alívio apareça tanto na fala de Mariana, quanto na tentativa por parte de Ivone de amenizar a dor causada, não com a valorização da negritude, mas sim com o afastamento de Mariana das características atribuídas pela própria Ivone como negativas:

É muito louco, porque até quando a minha mãe tentava me defender, quando ela me xingava, eu chorava, ela dizia – de alguma forma aquela mulher se apiedava e dizia para mim: ‘não fica assim, ‘macaco’ é seu pai! – Macaco é ele, você não é não, você é mais clara! Quando você crescer eu vou arrumar o seu cabelo, você vai ver’.

Esta fala de Ivone se assemelha ao que já foi apontado anteriormente na família Alves, em que o amor se faz possível através da negação da negritude daquele que se ama. Ou seja, para que Ivone pudesse qualificar seu vínculo com a filha pela via do amor é preciso que a negritude seja apagada ou amenizada. O recado passado de mãe para filha nesta mensagem é: se você se embranquecer, será amada. Assim, podemos concluir que Mariana cresceu em um ambiente em que para ser valorizada era necessário desvalorizar suas raízes negras: o pai e o corpo (nariz, cor e cabelo).

Ainda, pensando nos processos de identificação de Mariana, na sua constituição como sujeito é fundamental pensar na figura do pai e

o modo como ele mesmo se identificava como negro para entender a forma pela qual Mariana aprendeu a ser negra. Daí, então, compreender todo o trabalho e o processo doloroso no qual ela se encontra – no momento desta entrevista – para possibilitar a desidentificação com as formas com que foi inscrita no mundo. Mariana relata vários momentos em que o pai se sentiu rebaixado por ser negro e que, devido sua história e posição no mundo, não conseguiu se contrapor às adversidades, ao contrário, como já mencionado antes, pactuava com o lugar dado a ele como nos mostra o relato abaixo.

A família da minha mãe sempre foi muito racista com o meu pai nas piadas; os apelidos dele, ele era chamado de 'fumaça'; sempre que tinha uma reunião familiar o meu pai era alvo das piadas, sempre piadas racistas e ele ria. Ele ria, ele abaixava a cabeça, porque 'era assim mesmo'. Então, eu sempre via ele como um ah, então ser preto é assim, é como o meu pai faz, é aceitar as piadas, a gente é assim mesmo, a gente é feio mesmo, a gente é... É do jeito que esses brancos falam.

Uma das características do processo de identificação de Mariana com o modo pelo qual o pai se relaciona com a negritude é demonstrado por ela através da expressão de um sentimento negativo sobre ser negra, mas, além disto, existe também o fato de que ela, de uma maneira inconsciente, repetiu e colocou em ato esta posição subalterna na qual foi ensinada a ser negra. Mariana conta um episódio de quando já estava na graduação. Em uma discussão, exatamente sobre temas raciais, em que ela se viu rebaixada pelos colegas da turma, consciente das questões raciais, não conseguiu agir de outra forma a não ser repetir o modelo apresentado pelo pai:

[...] Eu lembro que uma das meninas da sala – que era uma daquelas meninas 'tops', todos queriam ficar com ela – e ela disse: 'então, os próprios... [ela falou aquela frase clássica!] Ah, os próprios negros tem vergonha de ser negros. Os próprios negros aceitam esse lugar de inferior'. Pode ver: 'as negras da sala estão com o cabelo alisado' – que era eu e outra. Agora, olha só: eu te contei a história do meu cabelo, olha o que ela falou para mim naquele momento?! Eu quase chorei na sala, mas eu me segurei. Eu só consegui fazer igual o meu pai me ensinou: naquele dia eu me curvei, baixei a minha cabeça e não falei mais nada. Então foi muito dolorido aquilo.

O CABELO COMO PASSAGEM: DO SOFRIMENTO AO RECONHECIMENTO

São diversas as passagens que Mariana relata sobre a humilhação racial sofrida através dos ataques ao seu cabelo. Contudo, é através da mudança de significado dado a ele que ela nos conta sobre uma possível e ainda dolorida valorização da negritude, e de sua constituição identitária a partir dele. Gomes (2002) destaca o importante papel desempenhado pela dupla “cabelo e cor da pele” na construção da identidade negra e a importância destes – sobretudo do cabelo – na maneira como o negro se vê e é visto pelo outro. O cabelo representa uma forte marca identitária e, em algumas situações, continua sendo visto como marca de inferioridade. Como apontou Mariana:

Com a minha família estendida eu via que tinha alguma coisa, e ali já era um racismo mais jocoso, que eu via que tinha alguma coisa errada, os meus primos brancos, porque eu me lembro de uma coisa que eles sempre faziam comigo: eles faziam uma roda e o meu irmão também participava disso. Eles faziam uma roda e eles puxavam porque a minha mãe não tinha paciência para cuidar do meu cabelo, o meu cabelo sempre era armado, ela amarrava,

ela estava com preguiça de arrumar e botava uma touca. Às vezes, estava um calor insuportável eu tinha que ficar com aquela touca para esconder o cabelo, e eu estou falando dos meus 4 anos, 5 anos; eu me lembro que eles faziam uma roda e puxavam a touca e o meu cabelo aparecida enorme, e eles ficavam me empurrando de um lado para outro nessa roda e rindo do meu cabelo; 'olha que cabelo ruim', 'olha que cabelo de bombril' e ninguém me defendia; nem os adultos quando viam.

Esta passagem nos remete a diferentes aspectos da vida de Mariana, mas também a diferentes aspectos do funcionamento do racismo brasileiro. Primeiro, nos conta do racismo sofrido por negros quando compõem laços familiares com brancos que se apropriaram dos significados sociais racistas. Segundo, demonstra como a raça pode aparecer como um fator divisório mesmo entre aqueles que têm laços sanguíneos, como a mãe e os primos. E por último, aponta o cabelo como representante de toda uma situação racial de humilhação vivida no cotidiano dos negros brasileiros.

Sobre a inserção de negros em famílias ampliadas de brancos, esta pesquisa apontou que todos os entrevistados – e não somente Mariana – viveram alguma situação de racismo na família ampliada do membro branco, ou seja, isto nos mostra exatamente que a raça é categoria divisória até mesmo nas redes e “solidariedades” típicas de famílias. Aqui, talvez possamos pensar que, tanto a ideia imaginária do conceito de raça, racismo e mestiçagem, quanto as concepções fantasiosas sobre família derivadas da ideia de raça, ambas são responsáveis por esta divisão entre os sujeitos de uma mesma família. Primeiro, porque a própria ideia de raça foi construída em seus primórdios através de uma pseudociência que alegava que a raça era um fator biológico e, portanto, transmitida hereditariamente. Assim, nesta concepção, pessoas de uma mesma família deveriam ter os “traços” fenotípicos similares

e que, para isto se efetivar, o racismo tinha em suas bases a proibição de relações sexuais/amorosas entre diferentes grupos raciais, sendo a mestiçagem entendida como degeneração da raça branca. Podemos pensar que, até hoje em dia, o imaginário social representa os membros de uma família como fenotipicamente similares. Por isto, frases como “achavam que meu filho era adotado” ou “pensavam que eu era a babá de minha filha” foram constantes nas falas de mãe branca com filho negro ou mãe negra com filho branco no conjunto das entrevistas. Isto mostra, precisamente, que a cor diferente em pessoas de uma mesma família representa, no imaginário social, uma quebra dos laços sanguíneos. O fato de Mariana ser negra pode ter sido um fator para que os próprios primos construíssem com ela uma relação violenta ao invés de laços fraternos. Em outras palavras, a raça e o racismo foram neste caso o próprio fator para a construção de vínculos violentos.

Ainda na fala acima, podemos entender que o cabelo crespo foi o objeto gerador de inúmeras violências vividas e narradas por Mariana. O cabelo crespo não pode ser considerado apenas como dado biológico/fenotípico, mas sim o objeto simbólico em que se ancora a construção social, cultural, política e ideológica, tanto do racismo brasileiro como da produção da identidade branca padrão idealizada pela população negra brasileira. Assim, ele é o ícone da desvalorização da identidade negra como narrado por Mariana em diversas situações de humilhação, mas também a possibilidade de saída para a resignificação da negritude, como aponta Mariana:

[...] Aí, teve um dia que eu dei um basta! Eu já estava na fase final da graduação, eu emendei a graduação com o mestrado, e aí no último ano da graduação eu comecei a dar aulas. Eu tinha uma aula sobre 'imposição da estética', a cobrança estética que a mulher tem – de como a gente tem que se aproximar dos padrões sociais. Eu peguei um texto que falava sobre a 'Barbie

Humana', de como... Mulheres que estavam se modificando para entrar dentro de um padrão que é loiro, que é branco e a aula foi um discurso lindo, só que, uma aluna negra olhou para mim e – que eu falei sobre como nós somos induzidas à, por exemplo, negar a nossa negritude e passar por processos químicos e não nos aceitar, alisar o cabelo e o meu cabelo estava com química, estava alisado – e aí, uma aluna negra olhou para mim e disse: 'mas, professora, você também está com o cabelo alisado'. E aí, eu tentei... falei: sim! Eu também me coloco nesta mesma situação! Para a gente é bom, para refletir sobre, eu fiz aquele jogo da professora, mas aquilo me doeu tanto, tanto, tanto... Eu disse: como eu vou chegar numa sala de aula para empoderar a minha aluna negra se eu também não estou conseguindo? E naquele dia eu resolvi raspar o meu cabelo. Eu cheguei a raspar, mas eu mesma cortei, fiquei com um dedinho de cabelo, assim, e falei: vou assumir o meu cabelo natural. Eu vou ter que entrar em contato com isso, com esse monstro que está me atormentando. E aí eu falei: chega! Então, assim, o meu cabelo, inclusive, hoje, eu ter o meu cabelo natural – e já tem alguns anos que tenho meu cabelo natural, e tem pouco tempo, se for parar para pensar, uns três anos para eu ter o meu cabelo natural remete a todas essas lembranças. Para mim foi um obstáculo que eu consegui vencer de me olhar no espelho e ver o meu cabelo crescendo e achando bonito.

A palavra “monstro”, citada no relato, parece significar diferentes aspectos da vida de Mariana: o racismo vivido na família, a representação negativa sobre sua cor, seu cabelo e seu corpo, o ódio da mãe por sua negritude e, principalmente, a internalização de todos estes significados negativos. As palavras de Mariana sobre ter que entrar em contato mostram um momento de um processo longo e difícil de desidentificação dos lugares atribuídos aos negros no seio de sua família. Contudo, este não é um processo fácil. Mariana conta que isto foi possível através de um primeiro contato que ela teve com o rap:

A questão da minha negritude teve várias fases, porque mesmo antes de entrar na universidade, quando eu era adolescente, eu tive contato com o rap. O Mano Brown para mim, ele foi tudo, eu comecei a ouvir o que aquele cara dizia e falava: nossa, é isso! Ele cantava as coisas que a gente vivenciava. Foi a primeira vez que ouvi alguém falando sobre a questão racial.

Foi através do rap que ela percebeu que o que ela vivia era algo particular, mas também coletivo e, posteriormente, com a inserção na militância negra dentro da universidade Mariana foi resignificando o que era ser negra, podendo então entrar em contato com outras formas de ser negra. Esta inserção nos movimentos sociais, na estética negra, no entanto, não foi algo linear e sem conflitos. Para ela, a construção de uma identidade positiva da negritude ainda está em processo. Neste sentido, podemos dizer que Mariana viveu e vive muitos dos processos que Ferreira (1999) apontou em sua tese de doutorado como um modo de subjetivação da identidade de muitos negros militantes na sociedade brasileira. Ferreira (1999) fala sobre o desenvolvimento de um processo de deslocamento do racismo subjetivado pelo negro para um senso positivo da identidade negra. Para ele, a constituição dessa identidade pode acontecer em quatro estágios: estágio de submissão; estágio de impacto; estágio de militância e estágio de articulação. O estágio de submissão corresponde à subjetivação e aceitação da ideologia do branqueamento construída em nossa sociedade. Assim, haveria uma desvalorização do mundo negro e os sujeitos negros referenciar-se-iam em valores brancos. Para o autor, a permanência nesse estágio pode causar sofrimento psicológico nos sujeitos negros, pois o indivíduo tem a sensação de não se “encaixar” em nenhum grupo. Entretanto, se ele gradualmente toma consciência da desvalorização na qual está submetido, pode iniciar um movimento em direção a uma trans-

formação, o que pode levá-lo ao estágio seguinte, o de impacto, sendo que “a situação de impacto não é determinada por um único fato, mas sim através do efeito cumulativo de uma sucessão de pequenos episódios vividos pela pessoa, levando-a cada vez mais a tomar ciência de ser rejeitada” (FERREIRA, 1999, p. 75) não pela sua personalidade, mas em função do racismo. Nesse estágio, ao se dar conta da realidade, do fato de que não é branco, o sujeito teria condições de sair do estágio de submissão. O sujeito compreenderia que ser negro faz parte de sua constituição enquanto sujeito. É nesse ponto que o sujeito começa, usualmente, a incluir aspectos da negritude em sua identidade e tem a possibilidade de passar para o estágio de militância, cuja característica é a adesão do sujeito a movimentos sociais negros, a luta antirracista, a incorporação de signos e símbolos da negritude no corpo, assim como uma procura pela estética negra.

Pensando neste processo de uma construção positiva sobre ser negra através da inserção em movimentos negros e incorporação de símbolos da negritude no corpo, podemos dizer que Mariana, ao mudar o cabelo e se inserir nos movimentos sociais, está procurando de fato se desidentificar da forma pela qual tanto o pai quanto a mãe a ensinaram a ser negra. É evidente em seu discurso, no entanto, que não há um registro afetivo mnemônico familiar em que ela possa se apoiar para construir um sentimento positivo do que é ser negra. Por esta razão, o processo de tornar-se consciente do racismo não é suficiente para uma mudança radical na forma como ela sente o que é ser negra. Isto se revela quando, ao final da entrevista, eu pergunto se ao longo deste processo de consciência ela mudou seu sentimento sobre o que é ser negra:

Eu perguntei no começo o que é para você ser negra? Você falou algumas coisas, mas você falou que ‘preto dói’. Você consegue, hoje, depois desse processo todo, pensar em algo que é positivo em ‘ser preto’?

É... A terapia hoje me ajudou. Hoje eu faço terapia para inclusive lidar com essas questões, eu só consigo ver o lado positivo ainda no social, no campo público, de luta, de dizer: ah, não, eu vou lutar pelos meus ancestrais, eu vou lutar pela minha família para que a gente tenha acesso aos direitos que nos foram negados, a humanidade que nos foi negada, mas eu vou ser muito sincera com você: no campo privado, é muito difícil ainda para mim. É muito difícil. Eu estou trabalhando isso na terapia e eu sei que vou conseguir um dia me olhar no espelho e não ver aquela criança que eu fui. Porque, ainda hoje, quando eu olho no espelho no campo privado, eu vejo aquela criança que eu fui, ainda dói. Eu não consigo me livrar disso ainda. É muito doído. É muito doído... Mas eu vou ver, eu vou conseguir.

Esta fala de Mariana nos diz muito sobre como os processos primários, a forma como a família nos inscreve no mundo, constroem nossas subjetividades e que, mesmo com processos conscientes de se desidentificar do lugar que nos é dado, logo que chegamos ao mundo, a criança que fomos diz muito sobre o que nos tornamos. No caso do racismo vivido dentro da família, escolhemos o caso de Mariana para falar de muitas outras Marianas que nos deram depoimentos em outros momentos desta pesquisa e que nos mostraram o quanto prejudicial pode ser nascer em uma família inter-racial na qual o racismo e a ideologia do embranquecimento fazem parte cotidiana das dinâmicas familiares. É possível dizer, portanto, que raça e racismo são componentes que modulam e qualificam a forma com que se constroem os vínculos familiares na família de Mariana.

A narrativa de Mariana aqui apresentada em pequenos recortes nos mostra diferentes aspectos em que o racismo foi legitimado e atualizado dentro de casa, revelando à ela, desde pequena, as hierarquias raciais de nossa sociedade. A entrevistada elabora, de uma forma bastante eloquente, como o racismo a impediu de ter uma relação de amor e acolhimento com sua mãe, pai, primos e avós maternos. No entanto, mesmo que o racismo tenha interditado as expectativas que a instituição família tem para Mariana, ela sabe que existem outras formas de se construir como negro dentro de uma família que podem proporcionar aos seus membros acolhimento e proteção, pois sua última fala diz, justamente, sobre o desejo de “fazer diferente”:

Eu gostaria muito de ser mãe. Eu acho que vai ser uma forma de eu exorcizar a fala da mãe que eu tenho. Um dia eu vou ter um filho preto também! E vou educá-lo para que ele se ame.

DA DEMOCRACIA RACIAL À DESCOBERTA DO MITO: O ENCONTRO COM O RACISMO NA VIDA DO OUTRO

Cada um descobre o seu anjo tendo um caso com o demônio. (COUTO, 2003)

Nos capítulos anteriores foi possível identificar tanto a negação do racismo quanto sua legitimação por parte de mulheres brancas casadas com negros. Neste capítulo, investigo, através do estudo de caso de uma família entrevistada, a história de brancos cujo convívio com um familiar negro desencadeou a consciência do racismo e das diferentes formas de hierarquias raciais na estrutura social brasileira.

A família aqui analisada repete a configuração mais encontrada entre os casais inter-raciais no Brasil: o de mulher branca e homem negro. A família Albertini é composta pelo pai, Guilherme, 75 anos, que se autocalifica como moreno; a mãe, Jussara, 66 anos, que se autodeclara branca; os filhos Dulci, 37 anos, que se autodeclara negra, Daniel, 35 anos, que também se autodeclara negro e José, 28 anos, que se autodeclara branco. Todos se entendem como pobres. Nenhum tem curso superior. Jussara é dona de casa e Guilherme é marceneiro – mas trabalhou em fábrica no ABC paulista. Dulci trabalha de secretária

em uma clínica médica, Daniel é motorista em uma empresa de vendas e José estava desempregado na época da entrevista. Guilherme é de Minas Gerais. Veio pequeno para São Paulo e começou a trabalhar quando jovem. Ele nomeia seus pais como descendentes de negros e portugueses. Jussara é natural de São Paulo, sua mãe tem descendência italiana e alemã, e seu pai descendente de português. Hoje em dia, os três filhos são casados com pessoas que se autodeclararam negras. As entrevistas aconteceram na casa da mãe em Santo André. Na primeira entrevista, estavam presentes o casal e os filhos e na segunda, apenas a mãe e os filhos.

O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E O SOFRIMENTO NÃO DITO

Uma das primeiras perguntas que faço aos entrevistados é como e onde o casal se conheceu, e se a raça ou cor foi uma questão naquele momento. Aqui, tanto Guilherme quanto Jussara afirmaram que quando se conheceram a cor não foi algo que apareceu como impeditiva, ou até mesmo como preferência. Os dois tinham naquela época um discurso que na teoria racial é chamado de *color blind* (cegueira racial), ou seja, é a ideia de que para ser antirracista ou para não parecer preconceituoso é preciso ignorar por completo a ideia de raça e a cor de alguém já que a raça não diz nada moralmente, intelectualmente ou socialmente sobre uma pessoa. Tratar alguém como igual e com respeito, portanto e para esse discurso, implica em ignorar totalmente a raça, já que ela não é significativa na proporção de seu caráter, na construção de suas habilidades e talentos ou na sua capacidade de fazer contribuições sociais valiosas. (GLASS, 2012) Neste sentido, podemos pensar que a cegueira racial é um componente necessário para o que no Brasil

vem sendo chamado de "ideologia da democracia racial" que, segundo Guimarães (2001), traduz-se na ideia de que

o Brasil é uma sociedade sem 'linha de cor', uma sociedade sem barreiras legais e culturais que impedem a ascensão social de pessoas 'de cor' a cargos oficiais ou a posições de riqueza ou prestígio e que produz relacionamentos interpessoais igualitários entre brancos e negros.

Com base nesse imaginário, podemos dizer que tanto Guilherme quanto Jussara foram socializados com a ideia de democracia racial e que, portanto, foi esta mesma ideia que os aproximou um do outro sem que a raça aparecesse como uma interdição:

Guilherme: Eu nunca tive problemas, acho que isto não existe no Brasil, antes de namorar a Jussara eu tive outras mulheres de tudo que é tipo, morena, branca e até japonesa, porque aqui em São Paulo quando eu cheguei tinha muito baile né? E a gente casou eu já tinha passado dos 30 né? Então namorei bastante, acho que cor nunca foi uma questão nem para casar e nem para trabalhar. Eu nunca tive preferência. Com a Jussara o pai dela só queria saber se eu ia dar conta de sustentar a família.

Jussara: A gente se conheceu num baile, eu achei o Guilherme um homem atraente ele dançava muito bem, era um homem forte, grande, bonito, muito educado. Naquela época eu não via este negócio de cor, não tinha diferença pra mim. Não pensava em racismo. E meu pai era daqueles italianos bravos. Então ele foi muito duro com o Guilherme, mas não era racismo não, era mais este negócio de conversa de homem com homem.

Logo após esta fala, Guilherme saiu da sala para atender o interfone. Jussara e Dulci logo me disseram que não podiam falar na frente de

Guilherme, mas que não era verdade que ele nunca tinha passado por racismo e que elas percebiam o racismo que ele sofria o tempo todo. Perguntei por que não podiam falar na frente dele e Dulci me respondeu que “é para não contrapor, e já que ele acredita nisto, nesta idade é melhor continuar acreditando para não sofrer”. Naquele momento percebi que o discurso de Jussara não era realmente o de cegueira racial, mas que ele servia para a manutenção da harmonia da família ou ao menos para a proteção de Guilherme. Depois disto, Guilherme voltou à sala e continuei a entrevista. A partir daquele momento, as respostas de Jussara e dos filhos adquiriram um tom tenso e pouco espontâneo. Guilherme continuou a responder às perguntas sempre com um discurso de que no Brasil havia igualdade de oportunidades, de mérito e que quem era trabalhador conseguia chegar onde queria, que brancos e negros se casavam e que, por fim, somos todos misturados. Quando eu perguntei se ele já havia sofrido racismo na vida ele contou uma história em que ele atribuiu o racismo a uma competição masculina:

Uma vez eu fui barrado para entrar em um baile em uma cidade lá de Minas Gerais, o segurança disse que eu não podia entrar porque eu era negro. Eu fiz um escândalo disse que ia entrar e depois um amigo meu branco passou e disse que eu estava com ele, e logo entrei. Quando estava lá dentro percebi que o segurança estava de olho na moça que estava comigo na época, então acho que não era racismo né? Ele queria me ver fora da jogada.

Na fala de Guilherme, é possível identificar um mecanismo de defesa, que faz com que ele negue o racismo vivido, mas sem negá-lo por completo, pois caso ele acreditasse de fato que foi apenas uma “disputa masculina”, esta resposta não seria dada exatamente diante de uma pergunta direta sobre racismo. Como foi apontado pela mulher e pela filha, há neste não dito uma proteção contra a dor do racismo. Nesta

mesma direção, podemos pensar que a autodeclaração de Guilherme como moreno é uma forma de, como aponta Costa (2015), “amenizar os efeitos deletérios historicamente propagados pelo racismo, já que, no Brasil, trata-se de uma palavra definidora de uma identidade ideologicamente aceitável, ou quase”. Para a autora, do ponto de vista dos processos intersubjetivos, a ideologia opera psicicamente por meio de alianças psíquicas que molduram os sujeitos e seus grupos. A autora entende, como hipótese teórica, que no Brasil muitos que se autodeclararam morenos o fazem por meio de alianças defensivas inconscientes contra o racismo para amenizar suas dores. Tais alianças são apontadas como possibilidades dos sujeitos se organizarem inconsciente e positivamente quanto a conteúdos psíquicos toleráveis e, ao mesmo tempo, organizarem-se defensivamente a partir de renúncias do que é insuportável. (COSTA, 2015)

Outra hipótese possível para Guilherme não reconhecer o racismo sofrido na frente dos filhos e da mulher – vale aqui dizer que não sabemos dizer se ele reconheceria as vivências racistas se tivéssemos apenas os dois – é que silenciar as dores na frente dos filhos tem também a função de preservar os ideais de paternalidade e de masculinidade construída em nossa sociedade, já que dizer das dores pode significar falhas, rompendo então com a imagem masculina de força e do provedor que então não pode ser o responsável por transmitir problemas para a família. Assim, “não dizer” seria a solução encontrada para lidar com a ferida narcísica e a angústia que o racismo desencadeia.

Guilherme fala dele, mas sua fala representa muito brasileiros de sua geração, socializados com o ideal da democracia racial. Qualquer rompimento com este pacto poderia acarretar mais sofrimento do que o tolerável, ainda mais em uma época em que falar de raça era interpretado socialmente como um discurso racista, ou seja, a ideologia da

democracia racial evitou a constituição da raça como princípio para articulação e produção de identidade coletiva e ação política, ou como aponta Hasenbalg (1979, p. 246):

A eficácia da ideologia racial dominante (democracia racial) manifesta-se na ausência de conflito racial aberto e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas do sistema permaneçam incontestados, sem necessidade de recorrer a um alto grau de coerção.

A entrevista prosseguiu com o depoimento dos filhos, que falaram pouco. Enquanto Guilherme sustentava o ideal de um Brasil não racista, Jussara discordava em alguns momentos, com gestos corporais. Fiquei curiosa para entrevistar Jussara e os filhos em outro momento já que o discurso de Guilherme já era bem conhecido no imaginário social brasileiro. Pensei, também, sobre o porquê da discordância de Jussara não se traduzir em palavras e se aquela proteção com relação ao pai também estaria operando como mecanismo de manutenção da família. Após dois dias da entrevista, liguei para Jussara e perguntei se ela e os filhos poderiam me dar outra entrevista, pois eu havia sentido que havia conteúdos ali ainda represados. Ela, rapidamente, aceitou e marcamos um horário em que Guilherme não estaria em casa.

O SILÊNCIO E A MANUTENÇÃO DA FAMÍLIA

Na segunda entrevista, a família parecia estar mais à vontade para falar de raça. Sem a presença do pai e logo de início, tanto Jussara como os filhos teceram comentários referentes à entrevista anterior que, além de mostrar um pouco da dinâmica racial familiar, ofereceu pistas para entender o porquê do silêncio deles na frente do pai.

Daniel foi o primeiro a mencionar o pai em tom de proteção, mostrando que as lacunas do dizer racial do pai eram importantes para mantê-lo em um lugar de provedor de família, mantendo intactos os ideais de masculinidade e paternidade necessários para sustentar a organização de uma estrutura familiar tradicional.

Na adolescência a gente começou a ir nos bailes blacks aqui da cidade e tanto eu como meus irmãos começamos ouvir rap e falar de racismo, e eu lembro que um dia meu pai chegou e contou que quando chegou em São Paulo de Minas Gerais os conhecidos pretos dele falaram que preto tinha que casar com preto e que tinham que se unir, e ele me disse que aquilo era bobagem, se ele tivesse ouvido aquilo nunca teria conseguido um emprego bom, casado com minha mãe e não estaria bem inserido na sociedade, eu acho que ele viu que o povo preto é o mais pobre e o que mais sofre e não quis se associar aquilo.

A fala de Daniel aponta para várias direções. Ater-me-ei, no entanto, na associação que remete à ideia de que a consciência racial e a mobilização política através da raça impediriam três aspectos fundamentais da vida de seu pai: o emprego, o casamento e a inserção social em territórios em que a maioria é branca. De fato, a constatação de Guilherme não é necessariamente falsa, já que sabemos que a denúncia do racismo constante no cotidiano brasileiro nunca foi bem recebida pela maioria dos brancos de nossa sociedade, uma vez que, ao se dar conta do racismo, rompe-se com os ideais de meritocracia e igualdade de oportunidades para todos. (SCHUCMAN, 2012) É interessante pensar que o bom emprego²⁰ foi condição necessária para o casamento, como apontado na primeira entrevista na fala de Guilherme, sobre a

20 Em um país onde a maioria trabalhava informalmente e sem proteção, o trabalho em fábricas garantia, naquela época, direitos trabalhistas como férias, décimo terceiro entre outros.

exigência do sogro, o pai de Jussara, para o casamento. Tanto o casamento quanto o emprego, no imaginário de Guilherme, foram condições para uma inserção social que seria impossível de se alcançar, naquela época, não fosse pelo silêncio e pela negação do racismo.

Pode-se dizer que a negação do racismo para Guilherme foi o meio que ele encontrou de estar em alguns lugares sociais sem conflito, tal como o “ideal de democracia racial” conforme postula Guimarães (2001). No entanto, fica a pergunta: por que os filhos e a mulher pactuam com este silêncio dentro de casa uma vez que sem a presença do pai, eles se posicionam de forma oposta?

O fato de esta família representar um modelo bem próximo daquele que Mandelbaum nomeia como “organizações familiares tradicionais” (AS NOVAS..., 2013)²¹ que, por sua vez, constitui-se por um casal heterossexual com funções sociais bem definidas e diferentes entre si – o homem como provedor econômico da família, sendo o seu local de atividade principalmente a esfera pública e a mulher como responsável pelos afazeres domésticos, pela educação dos filhos, sendo seu espaço principal de atividade e circulação a esfera doméstica –, permite que eu formule uma hipótese para a singularidade deste caso: haveria, no silêncio, um pacto de manutenção desta organização familiar, pois a enunciação das diferenças raciais colocaria na família uma quebra de hierarquias e um possível deslocamento das funções sociais, já que o homem, responsável neste modelo pela proteção familiar, seria, no imaginário do pai e dos filhos, o responsável pelas vivências doloridas geradas pelo racismo. É importante lembrar que não é a cor

21 É importante ressaltar que esta organização familiar tradicional é histórica e social e que, segundo Mandelbaum, sua origem remonta à ascensão da burguesia, a partir do século XVI, na Europa, quando este modelo se tornando dominante, primeiro entre as classes mais abastadas, mas progressivamente se disseminando pela sociedade em todos os seus extratos. (AS NOVAS..., 2013)

de ninguém que produz o sentimento do racismo, mas sim a dominação racial.

Na estrutura social atual e prevalente no Brasil, a condição da mãe é bem diferente dessa organização tradicional, na qual a mulher aparece como submissa a uma autoridade exercida pelo homem e pai. Sua branquura, em um desenho racial mais moderno, digamos assim, seria significada como um lugar de *status* e valor simbólico hierarquicamente “superior” ao do negro.

O silêncio da mãe e dos filhos, portanto, exerce, nesse caso, diferentes funções: a) mantém o pai como autoridade superior à mãe – através das desigualdades de gênero advindas do machismo e mantendo assim, por sua vez, a estrutura social vigente das famílias tradicionais heteronormativas; b) protege o pai psicologicamente de ter que lidar com as mazelas advindas do racismo; e c) a raça não aparece como um divisor familiar, como aconteceu na entrevista de Mariana.

Mesmo com o discurso de democracia racial advindo do pai, no entanto, é perceptível que todos os outros membros da família – brancos e negros – escolhem não negar o racismo quando o pai não está presente. Isso demonstra que, de algum modo, eles adquiriram consciência do racismo na estrutura social. Cabe a pergunta: como é que cada um deles adquiriu tal consciência, sobretudo, os autodeclarados brancos?

DA DEMOCRACIA RACIAL À DESCOBERTA DO MITO: A ALTERIDADE COMO POSSIBILIDADE DE CONSCIÊNCIA RACIAL

Após a fala de Daniel, perguntei à Jussara por que ela havia discordado tanto da fala de Guilherme. Perguntei, ainda, como ela enxergava a raça e o racismo na família e como ela mesma se pensava enquanto

mulher branca nas relações com o marido, os dois filhos negros e o branco.

Jussara disse que se aproximou de Guilherme e se apaixonou por ele sem acreditar que existia racismo no Brasil. Que, naquela época, acreditava de fato que todos tinham chances iguais, mas que, ao conviver com Guilherme, e depois com os filhos negros, foi percebendo muitas situações que desconhecia. Foi percebendo, então, sentimentos que, caso os filhos fossem apenas brancos, jamais teria experimentado. Em alguns momentos, Jussara diz que se percebeu racista, mesmo sem querer. Nesse sentido, ao contrário das famílias anteriores, a convivência com os sujeitos negros fez com que ficasse evidente para Jussara as desigualdades simbólicas associadas aos negros em nossa sociedade. Ao mesmo tempo em que isto foi acontecendo, Jussara elaborou para si formas opostas ao que antes nomeamos como “cegueira racial”. Os fragmentos abaixo mostram trechos da entrevista em que é possível observar que o convívio com os sujeitos negros foi o grande responsável por sua percepção e mudança de posição.

Logo que comecei a namorar eu achava que gente era tudo igual, que tanto fazia o branco ou o preto, mas me dei conta que não era nada disso logo na primeira reunião de família que teve em casa e que Guilherme foi pedir permissão para namorar comigo ao meu pai. Minha família era bem italiana e tinha aqueles almoços demorados que todos falavam ao mesmo tempo. Lembro que fiquei com medo do meu pai não aceitar ele pela cor, e lembro de uma tia falar 'esse precisa ser bem melhor que qualquer um, ele já é preto'. E meu pai não gostou muito dele não, logo ali vi que não era igual a ser branco.

Com meus filhos, eu tinha muito medo deles serem confundidos com meninos de rua. Eu sempre arrumava muito eles e não gostava de ver o nariz escorrendo ou algo que eles parecessem sujos, eu queria proteger eles de tudo

porque tinha medo deles sofrerem. Um dia eu quis alisar o cabelo da Dulci para deixar ela mais arrumadinha e aí eu vi que era um tipo de preferência, né? Meio racista né, eu mesma me perguntei porque só o liso é arrumado? Daí em diante, eu comecei a levar ela numa parente do Guilherme que fazia tranças e penteados para cabelos crespos.

Como afirmado na introdução deste livro, minha hipótese era de que o racismo presente em nossa sociedade poderia ser desconstruído por sujeitos brancos através de vivências e afetos diversos e de forma particularmente intensa no interior de famílias inter-raciais. Contudo, isto só foi comprovado de fato no caso de Jussara e José, pois como vimos anteriormente, os membros brancos das famílias Alves e Gomes negaram a existência da negritude dos cônjuges como mecanismo de sustentação de um racismo velado. Já a mãe da Mariana legitimou o racismo no seio da própria família, sendo este não arrolado como objeto de análise. Fica, então, a pergunta: qual a diferença com Jussara? Qual foi o componente que fez com que ela adquirisse essa sensibilidade para a percepção do racismo e fizesse um esforço para desconstruí-lo?

A fala de Jussara demonstra que a convivência e a preocupação que tinha com seus filhos permitiram que ela se deslocasse de si e se projetasse no lugar outro, voltando, então, a olhar para si. Ela percebeu a diferença de tratamento dado a Guilherme, mas também percebeu que também fazia a mesma diferenciação quando achava que o cabelo liso estaria mais arrumado, ou seja: ela de alguma forma adquiriu uma percepção não só do racismo do outro, mas daquele que ela mesma havia internalizado. Jussara também passou a perceber que ao se casar com Guilherme, sua vida familiar mudou, e que ela, por consequência, acabou vivendo situações em que foi obrigada a tomar uma posição,

já que não se tratava mais do racismo vivido pelo outro distante e, sim, por sua própria família.

Eu lembro de uma vez que uma irmã da minha mãe que casou com um homem mais rico ia casar a filha dela e que a sogra dela ficou muito preocupada em nos convidar, ela não sabia como explicar para a sociedade o que os negros estavam fazendo lá. Quem me contou isto foi uma outra sobrinha, e eu sei que no fim não fomos convidados.

Podemos dizer que foi neste contato com o racismo vivido pelo outro, e sentido por ela mesma, que a ideia de democracia racial se transformou para Jussara naquilo que os estudos de relações raciais, a partir do trabalho de Bastide e Fernandes (1955) nomearam como mito da democracia racial.

A importância de pensarmos a função deste mito é que, conforme observado, ele ainda engendra as relações entre brancos e negros na sociedade brasileira, tal como nos apresentou a fala de Guilherme e de Jussara sobre o início daquela relação. É importante analisar o sentido do mito tal como propõe Chauí (2000, p. 5), em que a narrativa mítica “é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”. A autora também descreve o mito em sua acepção psicanalítica, “como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede lidar com ela”. (CHAUÍ, 2000, p. 5)

Assim, podemos dizer que o mito da democracia racial tem uma função de esconder as tensões, mas como qualquer mito, ele também produz realidades. É a partir dele que Jussara se aproximou de Guilherme e, paradoxalmente, é a própria aproximação que fez com que ela tomasse a consciência de que a igualdade racial não passava de um mito.

DA CONSCIÊNCIA DO MITO À EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Na segunda imersão na casa dos Albertini, ficou evidente em diversas falas que a mãe teve um papel fundamental para que Dulci e Daniel tivessem consciência do racismo estrutural da nossa sociedade e constituíssem, assim, uma identidade negra positivada, além de aprenderem, desde pequenos, a se proteger de diversas violências. José, o filho branco, também demonstrou empatia racial com os irmãos, solidariedade às vítimas do racismo, consciência do valor simbólico da branquitude e uma crítica efetiva ao racismo.

Nesta direção, podemos pensar que há na relação entre mãe e filhos uma construção conjunta – da qual o pai não participa – de “desconstrução do racismo”. Mais uma vez, os papéis de gênero das organizações familiares tradicionais parecem bem delimitados: cabe à mulher a responsabilidade da educação dos filhos.

Dulci, ao contar de um dia que voltou da escola chorando por que uma colega disse que ela tinha nariz de batata, relatou que sua mãe, mesmo sem instrução escolar, foi à diretoria da escola reclamar e pedir que as professoras conversassem com a colega. Ao mesmo tempo, ela lembra que foi a mãe quem lhe disse a primeira vez que ser negra era lindo.

Eu lembro uma vez que cheguei da escola chorando porque uma menina tinha me dito que meu nariz era de batata. Minha mãe olhou para mim e disse você é linda, seu nariz é lindo, seu cabelo é lindo! Não deixe que o outro decida quem você é.

Dulci completou dizendo que estas intervenções da mãe na infância, as tranças no cabelo, os elogios, foram muito importantes para o

que ela chamou de autovalorização. Posteriormente, ela diz que entre os irmãos, todos acabaram casando com negros. Ela achava que isto tinha a ver com o fato de a mãe sempre falar que o pai era um homem muito bonito e também elogiar esteticamente homens e mulheres negras que apareciam na televisão. Daniel completa, dizendo:

É verdade, em casa sempre que aparecia pessoas negras na televisão, a mãe costumava a dizer que a pessoa era linda.

Nesta entrevista não conseguimos dados suficientes para saber como se deu os casamentos dos filhos. É interessante pensar que a escolha deles, inclusive do filho branco, por cônjuges negros foge do padrão da literatura sobre o tema – Silva, Berquó, Alves – que apontam a teoria do embranquecimento como ideologia que perpassa as escolhas amorosas dos sujeitos. Dulci afirma que “sempre achou homens e mulheres negros/as muito bonitos” e que “desde pequena nunca havia pensado em casar com brancos”.

Assim como Dulci, Daniel lembra que certa vez estava com sua mãe e José. Alguém perguntou para a mãe se ele era adotado e a mãe respondeu de forma muito enfática: “de onde saiu José também saiu Daniel”, o que remete a uma conscientização sobre a igualdade entre os dois.

Dentro de uma família que teve uma educação que, além de antirracista, também proporcionou aos filhos uma consciência racial e valorização das origens negras, Jussara conta que sempre falou para Dulci e Daniel: “é importante vocês saberem que são negros, porque quando as pessoas olham para vocês, nunca lembram que a mãe tem origem italiana e alemã, mas lembram que são negros”. É interessante notar que nenhum destes jovens, assim como todos os outros jovens desta pesquisa, se

autoclassificaram como pardo ou mestiço. Isto nos leva ao encontro dos resultados de Sansone. A pesquisa deste autor indica que há uma diferença de gerações na classificação racial devido às mudanças políticas e históricas já apontadas no capítulo 2 deste trabalho. Ainda assim, é preciso novamente apontar que as classificações raciais são situacionais e relativas a diversos fatores (SANSONE, 1993) e que boa parte do que Daniel, Dulci e José afirmam sobre as questões raciais foi construída nos bailes *blacks* e no *hip-hop* paulistano, em que a escolha pelo par binário branco/negro prevalece como sistema de classificação.

Ao mesmo tempo em que esta educação foi importante para Dulci e Daniel, José aponta que crescer neste ambiente deu a ele uma possibilidade de perceber as tensões raciais existentes em nosso país e se solidarizar não só pelos irmãos, mas a todos os negros. Ele entendeu que, apesar do pai negro, ele era branco, ao contrário dos irmãos que, apesar da mãe branca, eram negros.

José, ao contar sobre sua percepção sobre o racismo, afirma que foi o “estar junto ao pai” e o “colocar-se no lugar dele” que lhe fizeram perceber o valor simbólico da branquitude:

O pai joga futebol desde jovem até hoje aqui no time da cidade, e frequenta também o clube. Eu sempre vou com ele porque também jogo e já ouvi várias vezes quando ele erra alguma coisa os colegas fazerem piadinhas do tipo ‘preto quando não caga na entrada caga na saída’. Ele aceita aquilo, dá umas risadas junto e depois estão todos amigos de novo. Eu sou branco e não vivo isto lá e, talvez, se estivesse no lugar dele não aguentaria em silêncio.

Após esta fala, José complementa com o seguinte fato: ver o pai e o irmão passarem por situações de racismo e perceber ao mesmo tempo, que, pelo fato de ser mais claro, isso não ocorria com ele, possibilitou o surgimento de uma consciência e de uma certeza acerca da

existência daquele racismo que o pai sempre negara. José sentia “na pele” as situações de preferência:

Tinha um amigo lá da escola que morava num prédio de classe mais alta que a gente. Eu e o Daniel sempre fomos jogar bola lá e um dia eu percebi que quando eu estava com Daniel a polícia parava mais a gente no caminho, e o porteiro também deixava a gente do lado de fora esperando autorização. Quando eu estava sozinho eu subia direto. Depois de um tempo, que percebi que aquilo tinha a ver com a cor.

Isto mostra como as mediações sociais possibilitaram sua constituição como o branco que desconstrói o racismo. E suas falas e nas da mãe, foi possível perceber diversos fatores e vivências que contribuíram para essa desconstrução. Uma delas, no entanto, pareceu-nos fundamental: os dois tiveram relações de afetos não hierarquizadas pela raça com não brancos e, ao mesmo tempo, sentiram-se em um lugar de duplo pertencimento, ora privilegiados pelo fato de serem brancos, ora discriminados por estarem ao lado de negros. É importante perceber que a chave não está na convivência com os negros, nem na convivência pacífica, mas sim na convivência não hierarquizada.

É exatamente a convivência não hierarquizada que permitiu Jussara e José se deslocarem de si e se colocarem no lugar deste outro para, depois, voltarem o olhar para si. Nas descrições de suas falas, os afetos negros são “emprestados” para um olhar reflexivo, incrementado, agora, com um saber outro e do outro. Esta experiência de olhar para si com os olhos do outro só foi possível porque, para Jussara e José, este “outro” era alguém conectado afetivamente. Aqui, é importante frisar que o que possibilita esta vivência não é a experiência positiva com o outro, mas sim o deslocamento de si para outra posição subjetiva, a de perceber a

alteridade nem como inferior nem como superior ou mesmo com qualquer conteúdo a priori. É percebê-la apenas como alteridade.

Este saber olhar para o mundo e para si mesmo com a experiência do outro já foi teorizado para se pensar a condição dos negros em diáspora por Du Bois. Ele se refere à consciência do negro na América do Norte como clivada entre duas experiências: a identificação com sua raça pela opressão comum e a identificação com valores construídos pelo opressor de origem européia, ou seja, pela branquitude. Esta posição de sempre olhar para si através dos olhos dos outros foi chamada por ele de dupla consciência. (DU BOIS, 2003, p. 9)

Inspirados no conceito de Du Bois, Winant (1997) e Twine (2006) conferem esta dupla consciência também aos brancos que conseguiram se olhar como socialmente racializados e adquiriram uma crítica à branquitude. Twine (2006) demonstra, em sua pesquisa, que esta consciência foi adquirida através dos relacionamentos de solidariedade com sujeitos negros. Winant (1997) considera que esta foi uma conquista dos movimentos negros por direitos civis da década de 1960 nos Estados Unidos. Para ele:

Não apenas os negros, mas também os brancos agora experimentam uma divisão em suas identidades raciais. Por um lado, os brancos herdaram o legado da supremacia branca, a partir da qual continuam a se beneficiar, mas por outro lado, eles estão sujeitos à moral e, politicamente, aos desafios colocados pelo parcial êxito do movimento negro e movimentos afiliados.²² (WINANT, 1997, p. 4, tradução nossa)

22 “Therefore, not only blacks, but also whites, now experience a division in their racial identities. On the one hand, whites inherit the legacy of white supremacy, from which they continue to benefit. But on the other hand, they are subject to the moral

3

É impossível afirmar, no entanto, quais foram os momentos exatos e as mediações que Jussara e José tiveram para se diferenciarem dos brancos relatados nas famílias de Gomes, Alves e Mariana. Os depoimentos nos fazem pensar que não estão na cor da pessoa as condições para uma postura antirracista, mas sim no reconhecimento dos privilégios da branquitude, na empatia pela dor do outro, na leitura cotidiana das práticas racializadas – como, por exemplo, a percepção de José sobre a polícia e o porteiro. Neste sentido, podemos dizer que a mãe e os filhos da família Albertini adquiriram o que a antropóloga afro-norte-americana Twine (2004) e Twine e Steinbugler (2006) cunharam como *racial literacy*²³ ou letramento racial.

O letramento racial é caracterizado como um conjunto de práticas que pode ser entendido como uma 'prática de leitura', uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social. Esse processo 'pedagógico' inclui: 1) o reconhecimento do valor simbólico e material da branquitude; 2) a definição do racismo como um problema social atual; 3) o entendimento de que as identidades raciais são aprendidas como um resultado de práticas sociais. E, ainda: 4) a posse de uma gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; 5) a capacidade de traduzir e interpretar os códigos e práticas racializadas de uma determinada sociedade; 6) uma análise das formas em que o racismo

and political challenges posed to that inheritance by the partial but real successes of the black movement (and affiliated movements)".

23 Os trabalhos de France Winddance Twine não foram traduzidos para o português. As traduções no presente trabalho são minhas.

é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade.²⁴ (TWINE, 2006, p. 344, tradução nossa)

O que me parece mais importante nesta sensibilidade antirracista é que, para que ela exista, é preciso que cada um faça movimentos paradoxais, o que significa, ao mesmo tempo, acreditar na raça e desacreditá-la em seguida. Ou seja, é preciso levar em conta que a raça é componente fundamental para compreender as desigualdades entre brancos e negros, mas ao mesmo tempo, é preciso saber que raça é um contorno no qual não há conteúdo intrínseco ou essencial: é preciso enxergar a raça para tornar-se cego a ela. Há algo fundamental no depoimento de Jussara e José que os fazem diferir da cegueira racial que tem em sua base a ideia de que "somos todos iguais": eles reconhecem o outro, e identificam neste outro as vivências diferentes das suas em função do racismo. Entendem que estas diferenças não são imanescentes, mas resultado de uma condição de dominação.

24 'Racial literacy is a set of practices. It can best be characterized as a 'reading practice' – a way of perceiving and responding to the racial climate and racial structures individuals encounter and include the following: [...] 1) a recognition of the symbolic and material value of Whiteness; 2) the definition of racism as a current social problem rather than a historical legacy; 3) an understanding that racial identities are learned and an outcome of social practices; 4) the possession of racial grammar and a vocabulary that facilitates a discussion of race, racism, and antiracism; 5) the ability to translate (interpret) racial codes and racialized practices; and 6) an analysis of the ways that racism is mediated by class inequalities, gender hierarchies, and heteronormativity'.

NOTAS FINAIS

Este trabalho procurou entender como membros de famílias inter-raciais compostas por negros e brancos negociam, formulam, reformulam e produzem sentidos de raça e racismo dentro do contexto familiar. Os resultados desta pesquisa mostram que existem diferentes formas individuais e coletivas de responder às hierarquias raciais que estruturam a sociedade brasileira. Nosso universo pesquisado de cinco famílias possibilitou um olhar detalhado para essas diferentes formas de vivenciar o racismo. Essa diversidade no interior das famílias vislumbra ser ali um dos espaços privilegiados para o desenvolvimento de estratégias para o enfrentamento, acolhimento e elaboração da violência racista vivida na sociedade de forma mais ampla, mas também o locus de legitimação e vivência racistas.

As famílias Alves e Gomes foram fundamentais para compreender como, no convívio diário com a diferença, é possível negar a alteridade. Isso nos pareceu uma forma de construção subjetiva bastante complexa, paradoxal e povoada por armadilhas de toda sorte, empíricas, sociológicas e psicológicas, conforme já dito. Reiteramos, aqui, nossa formulação do capítulo 3: o conceito de negação foi crucial para entender como no Brasil é possível (i) ser contra o racismo; (ii) achar que o racismo é um mal que todos devem combater; (iii) casar com negros e, ao mesmo tempo; (iv) ser racista. Portanto, pode-se afirmar

que, mesmo em relações com vínculos afetivos sólidos e amorosos, é possível manter e legitimar as hierarquias raciais construídas em uma sociedade racista.

A família Soares, por sua vez, traz-nos a dimensão da importância dos processos identificatórios no interior das famílias e nos faz subir um degrau na complexidade das classificações raciais brasileiras. Foi através desta família que pudemos entender como as classificações raciais são construídas: social, relacional e situacionalmente. Classificações estas que partem, portanto, de um pressuposto inexistente no campo biológico e concreto no mundo social, o pressuposto da raça. Nesta família, Amanda, filha de um casal inter-racial, autotransformou-se como negra no que diz respeito às suas identificações com a família materna. Ela entende, ao mesmo tempo, que é “lida” socialmente como morena, mas se diz branca quando percebe os privilégios vivenciados em relação às colegas de pele mais escura. Se sente beneficiada em uma sociedade na qual os corpos são hierarquizados pela pigmentação da pele. A questão posta por Amanda é a radicalidade subjetiva do processo relacional nas classificações raciais: “o que se diz”, “o que se é”, “o que se diz que se é”, “o que se nega”, “o que se faz com o que o outro diz” e todos os desdobramentos possíveis. Tudo isso revela a complexidade e a sutileza que a autotransformação racial enseja e promove na realidade singular do Brasil.

Mariana, nosso outro sujeito investigado, nos conta de uma vida de sofrimento construída através de vivências racistas nos processos primários de sua socialização, demonstrando que a forma como a família nos inscreve no mundo ajuda a construir nossa subjetividade. Ela ainda mostra que, mesmo com processos conscientes de se desidentificar do lugar que nos é dado logo que chegamos ao mundo, a criança que fomos diz muito sobre o que nos tornamos. Mariana nos deixa

entrever o quão prejudicial pode ser nascer em uma família inter-racial em que o racismo e a ideologia do embranquecimento, fazem parte cotidiana das dinâmicas familiares. É possível dizer, neste caso e não sem certa surpresa, que raça e racismo são componentes que modulam e qualificam a forma com que se constroem os vínculos familiares mais afetivos e imemoriais no seio de uma família inter-racial. Esse dado, fundamental, reforça a questão intrapsíquica dentro das discussões sobre raça e racismo, independente de quaisquer conjunturas sociais consideradas. Em outras palavras, o debate sobre o racismo deixa suas raízes antropológicas e sociológicas para adentrar um território ainda pouco conhecido que é o território das identificações profundas, infantis e alocadas no inconsciente. Toda a constituição do discurso racial e/ou racista perpassa essa dimensão psicológica – e porque não dizer, psicanalítica – e ingressa no substrato emocional que nos torna sujeitos: o trauma, o desejo, a repulsa, as pulsões e, sobretudo, a imersão no universo da linguagem. Tal é o volume de investigação possível neste novo cenário teórico, que este trabalho quer apenas apontar para este horizonte e viabilizar, através da pesquisa concreta e relatada, uma nova fronteira para os estudos do fator raça, ou mesmo, do trauma da raça e toda uma nova série de conceitos, descrições e terminologia técnica, complementando, assim, os trabalhos já iniciados no campo de psicanálise por Frantz Fanon, Neusa Santos, Isildinha Batista, Jurandir Freire Costa, entre outros.

Por outro lado, esta pesquisa tentou demonstrar também, através do estudo de caso dos Albertinis, que a família pode ser um dos espaços privilegiados para o desenvolvimento de estratégias para o enfrentamento, acolhimento e elaboração da violência racista vivida na sociedade de forma mais ampla. José e Jussara, os membros brancos de uma família inter-racial sentiram-se em um lugar de duplo pertenc-

cimento, ora privilegiados pelo fato de serem brancos, ora discriminados por estarem ao lado de negros. Desta vivência surgiu a empatia e a solidariedade para que os dois produzissem uma consciência antirracista. O que mais chamou a atenção nesta família, no entanto, foi o paradoxo envolvido na construção da sensibilidade antirracista. Para que esta sensibilidade existisse foram precisos movimentos antagônicos, o que significa, ao mesmo tempo, acreditar na raça e desacreditar em seguida. Ou seja, é preciso levar em conta que a raça é componente fundamental para compreender as desigualdades entre brancos e negros, mas, ao mesmo tempo, é preciso saber que raça é um contorno no qual não há conteúdo intrínseco ou essencial: é preciso enxergar a raça para tornar-se cego a ela. Há algo importante no depoimento de Jussara e José que os fazem diferir da cegueira racial que tem em sua base a ideia de que “somos todos iguais”: eles reconhecem o outro e identificam neste outro as vivências diferentes das suas em função do racismo. Entendem que estas diferenças não são imanentes, mas resultado de uma condição de dominação.

O que é digno de menção e, eventualmente, de problematização futura é que a imersão nessas famílias inter-raciais corrobora relatos de pessoas na rua, em encontros, palestras e conversas informais, lugares onde posso garantir que há, no Brasil, uma necessidade real de se abordar o tema de forma mais aberta e sistemática, ainda mais no que se refere ao trabalho no psicólogo nas diversas instâncias de sua atuação. Esta constatação se deve ao fato de que todas às vezes em que anunciei o tema desta pesquisa em lugares públicos alguém vinha me relatar o racismo sofrido em família. Foram inúmeros relatos. Havia ali uma zona de silêncio finalmente interrompida e uma demanda por informações sobre como lidar com o racismo sofrido na família. Neste sentido, diferentes formas de exclusão foram relatadas cotidianamente

durante estes três anos de pesquisa. Relato um acontecimento marcante que ocorreu fora das entrevistas – em uma conversa informal – em um congresso de psicologia. Em um almoço realizado após as mesas redondas, uma professora me perguntou qual era o tema de minha pesquisa. Respondi que pesquisava famílias inter-raciais. Ela contou, com lágrimas nos olhos, um pouco sobre sua infância e, um pouco depois, enviou-me um *e-mail* sobre suas vivências como filha de um casal inter-racial. Ela autorizou que eu o transcrevesse em minha pesquisa:

Meu pai é branco, descendência espanhola e italiana. Minha mãe é mulata da cor do chocolate ao leite, cabelo enrolado e preto do cacho bem grudado no couro cabeludo, uma boca linda e os olhos da cor da jabuticaba. É filha de mineiro e baiana, seu pai negro e sua mãe mulata. Eu nasci assim: ‘morena cor de jambo’ como costuma dizer meu pai e minha mãe. Imagino que desde o momento que meu pai escolheu a ‘neguinha’ pra se casar, sua vida, e a nossa, começou a ter muitos problemas. Meu pai tornou-se o filho excluído, ‘casou com aquela neguinha’ dizia meu avô, e minha avó ficava lá, calada, ouvindo tudo. Tenho vários primos, todos branquinhos, e um irmão, moreno, com traços negros. Quando éramos crianças, alguns netos tinham que entrar pela porta dos fundos, e outros entravam por onde queriam. Tenho lembranças vagas daquela época, mas me lembrei recentemente que quem entrava pela porta dos fundos éramos eu e meu irmão. Me lembro de uma situação que se repetiu várias vezes, de ver meu avô mandando meu irmão tomar água no tanque porque o chão estava limpo e ele não queria que sujasse, e assim ele fazia, correndo pelo quintal pra tomar sua água, saciar a sede da cor-

reria da brincadeira, mas isso se tornou um hábito e cada vez era uma desculpa: 'o chão tá limpo, você está sujo, não quero que entre correndo em casa'. Com o passar do tempo, a gente não queria mais ir na casa daquele avô e à medida que íamos crescendo, os laços iam ficando mais frouxos, até quase deixarem de existir. Meu rompimento foi aos 18 anos, quando ele se vira pra mim e diz com todas as letras 'Eu não gosto de você. Nunca gostei. Vai embora daqui', e eu fui e só voltei lá depois que ele morreu. Me lembro de eu e meu irmão chorarmos muito no seu velório e as pessoas comentarem 'nunca vão ver o avô e agora choram'. Era um choro de mágoa, raiva, do que deveria ter sido e não foi. Foi difícil perceber que aquilo que as pessoas chamavam de raça ruim era, na verdade, racismo. E levou muito tempo para a dor passar. (PESQUISA..., 2015)

REFERÊNCIAS

- ALVES, L. *Significados de ser branco: a brancura no corpo e para além dele*. 2010. 193 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- AZEVEDO, T. de. *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- BARROS, Z. dos S. *Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça*. 2003. 199 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.
- BARROS, Z. dos S. Representações do pensamento social acerca do casamento inter-racial. *Enfoques*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 34-49, 2008.
- BASTIDE, R.; FERNANDES, F. (Ed.). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: UNESCO: Ed. Anhembi, 1955.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-59.
- BERQUÓ, E. *Nupcialidade da população negra no Brasil*. Campinas: Nepo: Unicamp, 1987. Disponível em: <http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_11.pdf>. Acesso em: 28 set. 2011.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BRITO, A. E. C. de. *Educação de mestiços em famílias inter-raciais*. 2003. 137 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2003.

BRITZMAN, D. P. A diferença em tom menor: algumas modulações da história, da memória e da comunidade. In: WARE, V. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 161-181.

BRUNSMAN, D. L. Interracial families and the racial identification of mixed-race children: evidence from the early childhood longitudinal study. *Social Forces*, [Oxford], v. 84, n. 2, p. 1131-1157, 2005.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 13-24.

CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAUÍ, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

COSTA, E. S. Racismo como metaenquadre. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 62, p. 146-163, dez. 2015.

COSTA, J. F. Prefácio: da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, N. S. *Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 1-16.

COSTA, J. F. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

COUTO, M. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

D'ADESKY, J. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DU BOIS, W. E. B. *The souls of black folk*. New York: Barnes & Noble, 2003.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1980.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca"*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008. (Obras reunidas de Florestan Fernandes, v. 1).

FERREIRA, R. F. *Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade de um afrodescendente brasileiro*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquitude não-marcada. In: WARE, V. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307-338.

FRANKENBERG, R. *White women, race masters: the social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.

FREUD, S. A negativa (1925). In: FREUD, S. *O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 293-300. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 19).

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933.

GLASS, R. D. Entendendo raça e racismo: por uma educação racialmente crítica e antirracista. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, DF, v. 93, n. 235, p. 883-913, set./dez. 2012.

GOMES, N. L. *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. 2002. 449 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

GRIN, M. Modernidade, identidade e suicídio: o “judeu” Stefan Zweig e o “mulato” Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 201-220, 2002.

GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002a.

GUIMARÃES, A. S. A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

GUIMARÃES, A. S. A. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos*, [São Paulo], 2002b.

GUIMARÃES, A. S. A. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 121-142, nov. 2001.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: FUSP: Ed. 34, 1999.

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

HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

HORDGE-FREEMAN, E. *The color of love: racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. Austin: University of Texas Press, 2015.

IANNI, O. O estudo da situação racial brasileira. *Revista Brasiliense*, São Paulo, n. 19, p. 79-86, 1958.

LOPES, J. S. Branco(a) mestiço(a): problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, Goiânia, v. 6, n. 13, p. 47-72, jun. 2014.

LUKE, C. White women in interracial families: reflections on hybridization, feminine identities, and racialized othering. *Feminist Issues*, [S.l.], v. 14, n. 2, p. 49-72, 1994.

MANDELBAUM, B. *Psicanálise da família*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

MANDELBAUM, B. *Trabalhos com famílias em psicologia social*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

MILLER, S. C.; OLSON, M. A.; FAZIO, R. H. Perceived reactions to interracial romantic relationships: when race is used as a cue to status. *Group Processes & Intergroup Relations*, London, v. 7, n. 4, p. 354-369, 2004.

MOUTINHO, L. *Razão, cor e desejo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. A. P. (Org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: Eduff, 2004. p. 15-34. (Cadernos Penesb, 5).

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

NOGUEIRA, I. B. *Significações do corpo negro*. 1998. 145 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

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

(AS) NOVAS famílias e os desafios da educação: qual o conceito de família e como os pais e educadores têm trabalhado estes novos padrões na formação das crianças e jovens? *Jornal Cidadania*, São Paulo, jan. 2013. Disponível em: <http://www.fundacaobunge.org.br/jornal-cidadania/materia.php?id=11988&/as_novas_familias_e_os_desafios_da_educacao>. Acesso em: 28 set. 2014.

PACHECO, A. C. L. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras: um diálogo sobre o tema. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 34, p. 153-188, 2006.

PETRUCCELLI, J. L. *A cor denominada: estudos sobre a classificação étnico-racial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.

PETRUCCELLI, J. L.; SABOIA, A. L. (Org.). *Características étnico-raciais da população: classificações e identidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. (Estudos & análises: informação democrática e socioeconômica, 2). Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>>. Acesso em: 28 set. 2014.

PESQUISA sobre famílias inter-raciais [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liavainers@gmail.com> em 26 maio 2015.

PIZA, E.; ROSEMBERG, F. Cor nos censos brasileiros. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 91-120.

PUGET, J. Disso não se fala... transmissão e memória. In: CORREA, O. B. R. (Org.). *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 73-87.

REIS, E. de A. dos. *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*. São Paulo: Altana, 2002.

SANSONE, L. Pai preto, filho negro: cor e diferença de geração". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 73-98, 1993.

SCHUCMAN, L. V. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. 118 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, L. M. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, N. do V. Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 54-84, 1987.

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro, ou, as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOVIK, L. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e media no Brasil. In: WARE, V. (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 363-386.

STEYN, M. Novos matizes da "branquitude": a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. In: WARE, V. (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 115-137.

SZYMANSKI, H. Práticas educativas familiares: a família como foco de atenção psicoeducacional. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 21, n. 2, p. 5-16, maio/ago. 2004.

TELLES, E. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TWINE, F. W. *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

TWINE, F. W. A white side of black Britain: the concept of racial literacy. *Ethnic and Racial Studies*, [London], v. 27, n. 6, p. 878-907, 2004.

TWINE, F. W.; STEINBUGLER, A. C. The gap between whites and whiteness: interracial intimacy and racial literacy. *Du Bois Review*, [S.l.], v. 3, n. 2, p. 341-363, 2006.

VILHENA, J. de. A violência da cor: sobre racismo, alteridade e intolerância. *Revista Psicologia Política*, [São Paulo], v. 6, p. 1-16, abr. 2007.

WASELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2016: homicídios por armas de fogo no Brasil*. Brasília, DF: FLACSO Brasil, 2016.

WINANT, H. *Behind blue eyes: contemporary white racial politics*. 1997. Disponível em: <<http://www.c.ucsb.edu/faculty/winant/whitiness.html>>. Acesso em: 28 set. 2011.

WINANT, H. *The world is a ghetto: race and democracy since World War II*. New York: Basic Books, 2001.

Colofão

Formato: 16 x 23 cm
Tipologia: Branding / Albertina
Papel: Alcalino 75g/m² (miolo)
Cartão Supremo 300 g/m² (capa)
Impressão: EDUFBA
Capa e acabamento: Cartograf
Tiragem: 500



Lia Vainer Schucman

é doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) com estágio de doutoramento no Centro de Novos Estudos Raciais na Universidade da Califórnia, Santa Bárbara. Publicou recentemente o livro *Entre o encardido o branco e o branquíssimo: branquitude hierarquia e poder na Cidade de São Paulo* fruto de sua tese. Realizou a pesquisa de pós-doutoramento pela USP/Fapesp sobre o tema *Famílias inter-raciais, estudo psicossocial das hierarquias raciais em dinâmicas familiares* (2016) que resultou no presente livro.