



Denisy Fernanda De Sousa Silveira

“Mas nem é tão negra assim”: Lógica do branqueamento e o “entre” da racialidade

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Departamento de Psicologia – PUC-Rio.

Orientadora: Maria Helena Rodrigues Navas Zamora

Rio de Janeiro,
setembro de 2021



Denisy Fernanda De Sousa Silveira

**“Mas nem é tão negra assim”: Lógica do
branqueamento e o “entre” da racialidade**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de Mestre
em Psicologia pelo Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, do
Departamento de Psicologia da PUC-Rio.
Aprovada pela comissão abaixo

Profa. Maria Helena Rodrigues Navas Zamora

Orientadora

Departamento de Psicologia – PUC Rio

Prof. Marcus André Vieira

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Profa. Kenia Soares Maia

Universidade Federal de Tocantins

Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2021

Ficha Catalográfica

Silveira, Denisy Fernanda de Sousa

“Mas nem é tão negra assim” : lógica do branqueamento e o “entre” da racialidade / Denisy Fernanda de Sousa Silveira ; orientadora: Maria Helena Rodrigues Navas Zamora. – 2021.

94 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Psicologia - Teses. 2. Branqueamento. 3. Miscigenação. 4. Colorismo. I. Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

Agradeço a Maria Helena Zamora por sua comprometida orientação, por estar comigo nos momentos mais difíceis da escrita, por ter me apoiado não me deixando desistir dos meus sonhos.

Agradeço ao grupo Porta da Lembrança pelos afetos, pelas amizades, pelo acolhimento.

A minha família que sonhou comigo, me apoiou e me incentivou até o fim.

Especialmente a meus pais, Tânia Silveira e Antônio Silveira.

A um amor que me incentiva e me inspira quando o assunto é Direitos Humanos, Rodrigo Mondego.

As amigas que acompanharam esse processo, em especial Daniela Almeida, Juliane Oliveira, Jesiane Santos e Fernanda Araújo.

Ao amor que a vida me deu e sou grata em ter vivido, Alexandre Rodrigues Oliveira.

PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, que viabilizaram a concretização desta pesquisa

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

Resumo

Silveira, Denisy Fernanda de Sousa; Zamora, Maria Helena “**Mas nem é tão negra assim**”: **Lógica do branqueamento e o “entre” da racialidade**. Rio de Janeiro, 2021. 94p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa buscou refletir sobre as repercussões históricas da Lógica do branqueamento enquanto política, contextualizando-a no cenário brasileiro e entendendo seus desdobramentos. O caminho da presente pesquisa segue uma lógica histórica, debatendo a partir da literatura revisada dos campos da psicologia nas suas vertentes relacionadas ao racismo, branqueamento miscigenação e colorismo. Como meta esperada, esperamos expandir o entendimento teórico dos conceitos de branqueamento, tendo em vista que este, enquanto faceta do racismo, influencia no desenvolvimento dos processos de subjetivação.

Palavras-chave

Branqueamento; miscigenação; colorismo.

Abstract

Silveira, Denisy Fernanda de Sousa; Zamora, Maria Helena (advisor). **“But it's not that black”: Logic of whitening and the “in between” of raciality.** Rio de Janeiro, 2021. 94p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The research sought to reflect on the historical repercussions of the whitening logic as a policy, contextualizing it in the Brazilian scenario and understanding its consequences. The path of this research follows a historical logic, debating from the revised literature of the fields of psychology in its aspects related to racism, whitening, miscegenation and colorism. As an expected goal, we hope to expand the theoretical understanding of the concepts of whitening, considering that this, as a facet of racism, influences the development of subjectivation processes.

Keywords

Whitening; miscegenation; colorism.

Sumário

1. Introdução	9
2. Implicações sobre o tema.....	18
3. Conceituando o Branqueamento.....	22
3.1. Branqueamento Ideológico (de ordem moral e/ou social)	34
3.2. Branqueamento Epistemológico: racismo e epistemicídio no Meio Universitário.....	42
3.3. Branqueamento Biológico.....	52
3.4. Branqueamento Estético	58
4. Miscigenação e a Figura do Mestiço	62
4.1. O Mestiço/Pardo e Seu Lugar na Racialidade.....	69
4.2. Categoria “Em Relação”	72
5. Colorismo	74
6. Sobre Processo de Cura Física, Mental e Social.....	82
Considerações Finais	87
Referências Bibliográficas	88

Lista de figuras

Figura 1 - Djonga e Fanon: Um diálogo sobre branqueamento ideológico e alinhamento	37
Figura 2 - Na imagem acima, General Hamilton Mourão abraça o filho e o neto (à esquerda)	55
Figura 3 - imagem da internet.....	58
Figura 4 - imagem da internet.....	59
Figura 5 - imagem da internet.....	74

1. Introdução

A herança histórica do racismo, concebido a partir do final do século XIX, assim como seus desdobramentos contra as populações negras nos contextos brasileiros, produz práticas discriminatórias que não se apresentam simplesmente como manifestações interpessoais isoladas. A violência pautada pelo racismo sobre corpos negros tem ordenado as instituições e chama a refletir sobre o que é ser negro neste país.

Somos chamados a refletir também a respeito das implicações que emergem a partir da ideia do branqueamento fenotípico e ideológico, que foi instituído pelo Estado e por diversos intelectuais, a partir do início do século XX (Schwarcz, 1993). Ressaltamos que tais pensamentos foram construídos e disseminados por pessoas que faziam parte da elite pensante daquela época e que essas ideias ainda pairam no imaginário popular.

O racismo à brasileira se difere dos demais racismos que se desenvolvem em outros países, também historicamente colonizados, apresentando algumas singularidades. Dentre estas diferenças, podemos apontar para o processo de miscigenação ou mestiçagem compulsória, que nada tem a ver com relações individuais respeitadas, igualitárias, ditadas pela atração ou pelo amor, mas sim produtos de práticas comuns de abusos (Nascimento, 1978). Tal miscigenação tem demarcado a construção de uma pseudo-identidade nacional e, dentro deste contexto, cunhou-se a lógica do branqueamento, cujo propósito foi(é) a extinção dos negros e indígenas, fazendo surgir uma raça mais branca.

Aqui, tomaremos o termo raça localizado temporalmente a partir da produção de teorias raciais iniciadas no século XIX. Trata-se de um conceito nascido e utilizado para o ódio e para a manutenção de opressão, pois divide e hierarquiza os seres humanos. Se para os geneticistas atuais não existem raças humanas, nem por isso elas deixam de ter existência enquanto construção cultural (Munanga, 1988/Moore 2007), uma vez que grande parcela da população acredita e pauta seu comportamento e suas percepções por padrões ditos “raciais”. Neste trabalho, utilizaremos a ideia de raça sempre no sentido sociocultural histórico-econômico, vindo a partir da herança do racismo científico.

De acordo com os estudos de Schwarcz (1993), Araújo (2008) e Guimarães (2002), podemos entender a lógica do branqueamento como um desejo de transformar a nação em uma pátria civilizada economicamente e moralmente. Tal estágio de civilização não seria alcançado com a permanência da existência da diáspora africana negra e dos indígenas em território nacional após o período de abolição da escravidão. Acreditava-se que, para resolver a questão do desenvolvimento, deveria haver um incentivo a imigração europeia a fim de civilizar e clarear o país. Isso de fato concretizou-se posteriormente em forma de política pública, como veremos.

Tais políticas públicas de incentivo à imigração europeia foram majoritariamente pensadas por uma elite intelectual branca e, para os defensores de tais ideais, pautados no branqueamento da raça, os negros e indígenas desapareceriam:

Pelas estimativas mais “confiáveis”, o tempo necessário para a extinção do negro em terra *brasilis* oscilava entre 50 a 200 anos. Essas previsões eram difundidas, inclusive, nos documentos oficiais do governo, como, por exemplo, no censo de 1920 [...]. O objetivo era menos o branqueamento genotípico e mais o “clareamento” fenotípico da população (Domingues, 2002, p.566).

A isso interessa a Psicologia, em especial, pois a interiorização de valores que representam socialmente o que significa ser negro interfere diretamente na construção de uma identidade pautada pela não aceitação da ancestralidade e da origem, assim como na construção de um auto-ódio pautado por uma autoestima fragmentada, que pode resultar em uma condição psicológica movida pelo desejo disfuncional de ser branco (Nobles, 2009).

No que diz respeito ao posicionamento ético e político nesta dissertação, considero importante me apresentar, traçar algumas considerações e contar sobre algumas vivências que considero significativas no meu percurso pessoal e profissional, já que a minha narrativa visa construir um corpo de denúncia, entendendo que a criação do sujeito mestiço/pardo surge a partir de um processo violento. Diversos momentos me conduziram a abordar a temática racial no âmbito da formação em psicologia. Apresentarei, no decorrer deste trabalho, a importância de desenvolver pesquisas sobre esta temática.

Comecei minha trajetória no curso de Pedagogia na PUC-Rio, tendo solicitado, posteriormente, transferência junto ao Departamento de Admissão e Registro para o curso de Psicologia. Fui aceita em 2011 e em 2016, finalizei minha graduação. Fui uma das primeiras mulheres na família a ter o ensino superior e, agora, a primeira a fazer um mestrado. Só me foi permitido chegar até aqui porque meus antepassados negros jamais esqueceram quem nós somos e de onde viemos. Aqui afirmo meu lugar de negra, lugar este consequência de uma miscigenação compulsória brutal e violenta pensada no âmbito estrutural. Sendo assim, falo da minha ancestralidade preta, de lutas e resistências, e não da ancestralidade que escravizou, violou e exterminou meus ancestrais.

O curso de Psicologia foi intenso. Em muitos momentos, estive em grande solidão por não sentir que estava com os meus, mas consegui finalizar. Mesma sensação de inadequação e falta de pertencimento vivenciada por Malafaia (2019), mulher negra e ex-aluna na PUC-Rio. Em sua dissertação de mestrado traz:

[...] Olhava em volta e quase não via sujeitos com características semelhantes às minhas, a grande maioria tinha a pele branca, os cabelos lisos e dourados, feições finas, possuíam roupas e acessórios das marcas mais caras, frequentavam os melhores restaurantes da Zona Sul do Rio de Janeiro e andavam de táxi ou motoristas particulares. Minha saída então foi “tornar-me igual a eles”. Por um momento cheguei a pensar que realmente eu poderia me igualar e que eu deveria fazer isso como estratégia para deixar de “tornar-me negra” (Malafaia, 2019, p.35).

Pensando em práticas de cuidado, sempre me perguntei, durante minha formação, em como essa ciência poderia dialogar com questões relacionadas ao racismo e o que ela ofereceria para entender e intervir no adoecimento causado por ele. Formei-me e raras foram as vezes em que ouvi sobre racismo. A questão não está somente no fato de a psicologia não pensar o negro, mas no fato de colocá-lo na posição que Ramos (1957) chama de "negro tema", objetificando este sujeito. Nesse sentido, o autor traz uma concepção das relações raciais com o objetivo de humanizar este outro que é sujeito, não objeto, pois dissecá-lo como sujeito de pesquisa e categorizá-lo seriam formas de desumanizá-lo.

Infelizmente, quase todos os saberes psis no Brasil são fundamentados a partir da dinâmica “branco enuncia o negro-tema” gerando uma invisibilização do branco-tema. Atualmente, existem algumas mudanças com a emergência dos estudos relativos à branquitude, como, por exemplo, os de Bento (2002), Cardoso (2014) e Shucman (2012), grandes pesquisadores das relações que tecem a branquitude. Assim, é uma questão para mim, enquanto pesquisadora negra, fazer a psicologia pensar o branco, pois não podemos falar em saúde mental da população negra sem falar do adoecimento racista causado pela figura do branco. Para a academia branca é difícil pensar o negro, porque pensar na possibilidade do que é ser negro implica em pensar na crueldade e na perversidade branca.

Contudo, não há dificuldade em se pensar o negro. As estatísticas dos mapas da violência, por exemplo, mostram que, em sua grande maioria, o negro está em evidência. Segundo dados divulgados pelo Instituto de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro¹, 67,5% das vítimas de crimes violentos no estado, em 2015, foram pretos e pardos, somando 3.379 mortes. As decorrentes de intervenção policial chegaram a 644, 10% a mais do que em 2014 e 54% a mais do que em 2013, quando o número de casos chegou a 416, o menor da década. Dos 644 casos, 77,2% envolviam pretos ou pardos, indicando 497 mortes.

O Atlas da Violência (IPEA; FSP, 2019) mostrou que 75,5% das vítimas de homicídio no país são negras, maior proporção da última década. O crescimento no registro de assassinatos no Brasil atinge, principalmente, esta parcela da população, para quem a taxa de mortes chega a 43,1 por 100 mil habitantes. Se o homicídio é a primeira, o suicídio é a quarta causa de morte entre jovens e adolescentes, de acordo com dados do Ministério da Saúde (2015). A taxa de mortalidade por suicídio aumentou 12% entre jovens e adolescentes negros, de 2012 a 2016.

A população negra não fica em evidência apenas quando se trata dos dados estatísticos de sua morte, mas também quando pensamos na taxa de abuso de álcool e outras drogas, na população carcerária, na maioria de casos atendidos no SUS e no SUAS, na maioria nos subempregos, violência doméstica, na falta de acesso à moradia, água, saneamento básico e educação, trabalho, lazer, fome e desnutrição, etc. – enfim, em todas essas categorias, a população negra permanece

¹ Fonte: Instituto de Segurança Pública/RJ (ISP).

em destaque. Então, sempre me perguntei em como essas situações repercutem na saúde mental destes povos e comunidades negras e também dos povos indígenas.

A psicologia brasileira, sustentada por autores, materiais e conceitos eurocêntricos, recebeu a muito custo a nossa entrada – negros e indígenas – no espaço acadêmico, também pelos efeitos da Lei 12.711/12, a conhecida Lei de Cotas, que proporcionou o aumento do número de estudantes negros nesses espaços predominantemente brancos – e que ainda o são.

Já que aqui estávamos, dentro da academia, passamos pelo processo de embranquecimento acadêmico. Uma das raras experiências de escape a esse modelo branco eurocêntrico psicológico se deu pelo contato com o grupo de pesquisa Porta da Lembrança, nome usado como uma ideia de um espaço onde há a possibilidade de estimular e resgatar uma memória que nos foi tirada e apagada à força. Não é apenas um grupo de pesquisa, mas também de intervenção, onde fomentamos ações, pensamentos e que também é um lugar acolhimento, de afetos, de se pensar a coletividade em meio ao mundo branco universitário.

Esta pesquisa buscou refletir sobre as repercussões históricas da lógica do branqueamento enquanto política, contextualizando-a no cenário brasileiro e entendendo seus desdobramentos. O caminho da presente pesquisa segue uma lógica histórica, debatendo a partir da literatura revisada dos campos da psicologia nas suas vertentes relacionadas ao racismo, branqueamento miscigenação e colorismo. No capítulo dois, analiso minhas implicações, traçando uma perspectiva do tema a partir da forma como este me atravessa enquanto pesquisadora negra que, a todo instante, acaba sendo colocada em um “entre” racial.

No terceiro capítulo serão abordados os processos relacionados a um embranquecimento compulsório como constituinte do estado brasileiro e como um dispositivo colonial de opressão. No capítulo quatro, buscarei apontar a necessidade de pensar o racismo a partir da perspectiva dos “produtos” da miscigenação brasileira, que permanecem num limbo-identitário, os mestiços-pardos. Por isso, o texto será uma confluência entre as teorias sobre miscigenação e a narrativa da autora, que visa construir um corpo de acusação ao “entre” da racialidade.

É preciso acentuar que todo trabalho terá como foco a lógica do branqueamento voltada à população negra, em detrimento das dinâmicas produtoras de sofrimento psíquico que determinaram e distorceram a identidade de outros povos colonizados – como os numerosos povos indígenas, os ditos orientais e tantos outros. No que diz respeito às populações indígenas, Cardoso (2018) utiliza o termo “colocado de escanteio” tendo em vista o número reduzido de produções sobre estes devido ao extermínio, isolamento e epistemicídio histórico. O autor utiliza como conceito o termo “mestiço lacuna” para falar sobre estas e outras identidades invisibilizadas pelo antagonismo colonial preto/branco como os sírios, libaneses, chineses etc., pois, segundo o autor, a história do mestiço no Brasil está diretamente ligado ao modo de pensar da razão dual, o que traz uma invisibilização das particularidades destes povos. Apesar de esses povos estarem na intersecção de algumas problemáticas semelhantes, tal discussão poderia desaguar em um profundo debate e detalhamento de processos históricos que não constituem o interesse específico deste projeto, sendo este a figura do mestiço-pardo.

Em seguida, discuto no quinto capítulo o conceito de colorismo a partir de uma perspectiva brasileira, que leva em conta a complexidade e as diferenças sociais, psicológicas e territoriais que constituem as vivências dos sujeitos negros. Neste capítulo discute-se que a identidade negra não é uma constante, mas uma variável que depende da cor de pele mais ou menos pigmentada assim como território e relações interpessoais. No capítulo seis falo sobre os possíveis resgates de uma identidade negra positivada alcançada através de instrumentos de auto aceitação, de resistência contra as tentativa de aniquilamento simbólico da cultura e estética negra.

Tendo em vista que os objetivos da presente pesquisa estão voltados para aspectos de cunho, de certo modo, mutáveis, sinalizo que muito ainda precisa ser explorado, o que efetivamente uma pesquisa de Mestrado não seria capaz de dar conta. Digo mutável, pois o racismo se metamorfoseia, se reinventa e, assim, a todo instante, novas práticas e discursos são elaborados para dar conta de manter certo tipo de população – a negra – subserviente. Desta forma, o racismo acaba tornando-se um crime perfeito, onde Munanga² (2012), em entrevista, diz que

²Disponível em <https://revistaforum.com.br/revista/77/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>

muitas vezes não conseguimos sequer identificar o opressor.

Para Telles (2019), os currículos dos cursos de Psicologia das universidades brasileiras são impregnados de colonialismo e os autores presentes no campo psi remontam ao arquétipo do colonizador, homens brancos europeus. O autor argumenta que conceitos diversos da Psicologia foram idealizados inicialmente no cenário europeu e incorporadas diretamente pela Psicologia brasileira, sem reflexão apropriada sobre os desdobramentos dela em terras brasileiras, desconsiderando a singularidade dos processos de subjetivação de pessoas negras e indígenas.

A academia apaga a diversidade epistemológica do mundo e considera o conhecimento não ocidental e as outras formas de saberes como vulgares, marginais, inferiores, falsos, infantis. Assim, é de suma relevância que haja uma bibliografia dentro deste estudo composta majoritariamente de autores negros, tendo em vista que devemos ter responsabilidade no rompimento com o ideal racista epistemológico para que haja, necessariamente, uma dedicação à produção de saber, a partir de uma lógica menos excludente e mais ampla no sentido de uma diversidade.

Carneiro (2005) descreve a ausência dessa diversidade em sua tese de doutorado em Educação, publicada em pela Universidade de São Paulo (USP). A autora nomeia este apagamento de saberes de epistemicídio, o qual se configura pela:

[...] negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento [...], por meio da desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição ou promoção do embranquecimento cultural, etc. [...]. A esses processos denominamos, nesta tese, de epistemicídio. (Carneiro, 2005, p.322).

Ou seja, esta pesquisa justifica-se por reforçar uma lógica menos eurocentrada, principalmente na esfera acadêmica, no que diz respeito à Psicologia, pois, estruturalmente, esta tende a julgar que a temática não lhe diz respeito. Nesse sentido, o estudo do racismo deverá trazer, então, subsídios importantes para o campo de trabalho do psicólogo, para os quais as questões relacionadas ao tema devem estar cada vez mais presentes, tendo isso em vista

que muitos profissionais também podem considerar a questão racial como um problema individual, do negro, e não social.

A pesquisa parte, então, de uma revisão bibliográfica acerca da temática do branqueamento e suas repercussões. Nas diversas bases científicas, utilizamos também branqueamento, mestiçagem, miscigenação, identidade, negritude, saberes e epistemicídio como palavras-chave para buscas em Psicologia e áreas afins. A ideia de analisar as implicações também é utilizada nesta pesquisa como uma forma de pensar, cotidianamente, como ocorre minhas intervenções, como lido e como sou afetada por elas. Tal ferramenta encontra-se do campo da Análise Institucional, linha de pensamento emergiu na década de 1960 na França e difundiu-se no Brasil a partir 12 de 1970. Como descreve Barembliitt (1998, p.89), a Análise Institucional "trata-se de uma investigação permanente, sempre lacunar e circunscrita de como o não-saber e a negatividade operam em cada conjuntura". A análise institucional se propõe à criação de dispositivos para que o coletivo no intuito de reinventar, analisar e desnaturalizar as instituições, provoque movimentos instituintes, de mudança. Dessa forma, ao tomar a análise de implicação como um dispositivo para problematizar as práticas de qualquer profissional ou área de saber, pretende-se afirmar o caráter político de toda e qualquer intervenção assim como utilizar o fazer pesquisa como um ato político.

A fim de definir alguns dos conceitos chaves abordados ao longo desta pesquisa, faremos, em parte, um estudo dos autores que instituíram a lógica racial no Brasil, como Nina Rodrigues (1956) e Oliveira Vianna (1956), além de um estudo da política do branqueamento instituída por essas ideias e do processo de construção racista que atingiu a população negra sobre a temática. Em busca de levantar seus fundamentos epistemológicos, buscaremos a relação de suas obras com os discursos raciais introduzidos na formação do Estado republicano, após o fim do período imperial e escravocrata. A partir desses estudos, realizaremos conexões com autores contemporâneos que abordam historicamente a temática racial, como Gonzales (1983), Santos (1984), Schwarcz (1993) e Kilomba (2019).

Com o intuito de desenvolver a respeito dos conceitos que versam sobre a constituição subjetiva em meio ao racismo, partiremos de autores negros como Franz Fanon (1980), Neuza Santos Souza (1983), Virgínia Bicudo (2010) e Grada Kilomba (2019), que são referências na psicanálise, para abordarmos a

negritude, seus conflitos e a questão da afirmação de uma identidade negra, a partir da realidade histórica da colonização e os efeitos do racismo dela provenientes. Este trabalho não terá como base a psicanálise, mas se debruçará em autores que tomam a psicanálise, entendendo que cada vez mais profissionais desta linha tem discutido a existência do racismo e seus efeitos tomando como base pressupostos desta abordagem.

Sendo assim, debateremos a partir da literatura revisada dos campos da psicologia nas suas vertentes relacionadas ao racismo e em áreas que dialoguem com a prática psi, como a Sociologia e a Antropologia, visando atingir os objetivos formulados. Como meta teórica esperada, esperamos expandir o entendimento teórico dos conceitos de branqueamento e trazer uma discussão sobre a constituição da identidade de pessoas negras, principalmente as ditas mestiças-pardas tendo em vista que o embranquecimento, enquanto faceta do racismo, influencia no desenvolvimento dos processos de subjetivação desses sujeitos.

2. Implicações sobre o tema

Não há nada de novo quanto a iniciativa de revelar e refletir sobre meu lugar de fala enquanto pesquisadora. De fato, quem acompanha alguns dos meus trabalhos apresentados na academia e até mesmo minha atuação profissional, entende meus processos de autoconhecimento, uma vez que exponho de maneira direta as implicações que meu corpo e minha cor representam socialmente. Desde meu interesse em estudar o evento racial assim como componentes psíquicos e sociais do sujeito negro, também realizei uma busca de elementos que pudessem oferecer bases para construir minha própria identidade racial, mesmo entendendo que este processo poderia ser doloroso, porque me mobiliza de diversas maneiras.

Muitas foram as vezes que, durante o período do mestrado, eu não conseguia ler nem escrever sobre o tema. Permaneci na inércia durante longos períodos e isso diz muito sobre o quanto o tema me inquieta e me leva a atravessamentos de muitas dores. Todavia, mesmo eu sendo, em boa parte, meu próprio objeto-sujeito de estudo, entendo que esta experiência de desvendar deve, também, ser considerada como uma ferramenta de reflexão.

Aqui eu noto que o argumento “nem é tão negra” é evocado quando se fala de uma negação de uma identidade negra, constituída enquanto negativada, onde não é vista de forma valorada. Assim, falar a partir do lugar de uma mulher negra, fruto de uma relação interracial, poderia, por um lado, significar uma compreensão do que isso representa socialmente e racialmente. Entretanto, talvez a tarefa fosse menos desconfortável se a minha identidade racial não fosse questionada o tempo todo, se a configuração do meu lugar dentro da racialidade não fosse tão ambíguo e questionável. A partir do momento em que afirmo uma identidade racial negra, também levo em consideração que resultei de um processo de embranquecimento racial através da miscigenação compulsória – no sentido estrutural – que atravessa questões históricas dos povos que me constituíram e que sou fruto de uma união interracial, filha de mãe negra e pai branco. Sendo assim, posso me encontrar, para muitos, na linha do “entre” da racialidade e como muitas pessoas que também se encontram nela, acabamos assumindo a raça da maneira mais estratégica possível, também conforme letramento racial de cada sujeito.

Entender-me dentro deste processo não foi tarefa fácil até aqui e não será por toda minha vida, mas o meu fortalecimento enquanto mulher negra se deu, em grande parte, a partir da minha vivência na universidade e no grupo internacional de pesquisa e intervenção antirracista Porta da Lembrança, onde passei a legitimar meu espaço em um ambiente majoritariamente branco e tão hostil para mim quanto a Zona Sul do Rio de Janeiro, onde estão os bairros que concentram a maior renda e as paisagens mais valorizadas.

Por um lado, negavam-me a negritude no meu território de pertencimento – Baixada Fluminense, composta por várias cidades de maioria negra – onde construíam para mim um conceito de mestiça, que sempre neguei por entender que a mestiçagem nunca foi uma política pautada no amor e na escolha. Pelo contrário, foi e ainda se configura enquanto uma política de extermínio. Por outro lado, era vivida uma espécie de afirmação coletiva, onde minha negritude no território mais branco era identificada, reconhecida. Clara demais para a Baixada, negra o suficiente para a Zona Sul. Curioso perceber que o “ser negra” e o “ser branca” também se deslocam na medida em que se impõe um deslocamento territorial ao sujeito. A construção e a consolidação de uma identidade são tratadas de formas completamente diferentes, segundo critérios específicos territoriais.

Por outro lado, algumas vivências me fizeram entender que não era tão pouco pigmentada assim. Alguns familiares maternos faziam questão de dizer, inclusive de maneira afetuosa, que eu não deveria me casar com alguém muito escuro, pois eu deveria “clarear a família”. No período da pré-adolescência, reclamava para minha mãe por não ter cabelos lisos como os de meu pai. Tinha muito prazer quando minha mãe trazia um produto novo para alisar meus cabelos. Buscava me ajustar à brancura o quanto eu conseguisse. A justificativa era de que o produto alisaria apenas a raiz do cabelo e “abriria os cachos”. Passei alguns anos felizes, mas insatisfeita com a estética que tanto tinha desejado. Cortes químicos e quedas de cabelo passaram a fazer parte da minha história.

Apenas na fase que iniciei meus estudos acadêmicos é que pude notar meu lugar no mundo enquanto mulher negra vivenciando o mundo branco da Zona Sul, quando fui aprovada enquanto bolsista integral filantrópica da EDUCAFRO, ONG que atua em preparar jovens negros para seleções de universidades e órgãos públicos e da qual fui, posteriormente, coordenadora pedagógica. Minha

experiência no espaço acadêmico percebia no “outro” aquele que não era mais o sujeito negro; pelo contrário, eram brancos, cheios de privilégios morais, patrimoniais, simbólicos e econômicos. Inclusive as interações interpessoais eram raras, dificilmente estabelecidas. Os brancos de classe média alta se isolavam em suas escolas particulares, seus condomínios fechados, seus clubes e seus shopping centers – espaços “exclusivos” onde conviviam entre si e onde faziam questão de desconhecer a possibilidade de coexistência com o outro, em sua visão, diferente a ele. Afinal, quem no Rio de Janeiro pode bancar mais de R\$3.000,00 mensais referentes a mensalidade de um curso de graduação?

Eu era uma das poucas negras e oriunda de escola pública nas salas de aula. De fato, eu não me reconhecia como daquele lugar, havia uma hostilidade velada que fazia me sentir inferior e tive muitas dificuldades em acompanhar o processo de aprendizagem de pessoas que estudaram nas melhores e mais estruturadas escolas a vida inteira. Essa vivência se tornou ainda mais marcante para mim após ingressar na pós-graduação, onde, ao longo de um ano, cheguei a ser a única negra na turma do Mestrado.

Apesar de tudo, foi o processo de inserção universitária na graduação e na pós-graduação que me fez elaborar uma posição racial consciente do que significava ser negra, onde usualmente o Movimento Negro (MN) chama de processo de letramento racial. O conceito de letramento racial é relativamente recente e tem sido utilizado em diversos campos de estudo. Aqui, adotaremos os estudos de Lia Vainer Schucman, que traduziu o conceito de “racial literacy”, cunhado pela antropóloga afro-americana France Winddance Twine. Para Schucman (2012), a respeito do termo cunhado por Twine, o letramento racial é uma forma de perceber e responder de maneira individual às tensões das diferentes hierarquias raciais. Isso inclui, em primeiro lugar o reconhecimento da branquitude e do lugar de privilégio que inclui a condição de branco. Em segundo é o entendimento de que o racismo não é apenas uma herança histórica, mas um problema atual que se manifesta todos os dias e que, facilmente o sujeito pode reproduzir, pois somos ensinados a isso. O terceiro é o entendimento de que as identidades raciais são aprendidas. O quarto é se apropriar de uma gramática e de um vocabulário racial que facilite a discussão de raça, racismo e antirracismo. O quinto é a capacidade de interpretar os códigos e práticas “racializadas”. Isso

significa perceber quando algo é uma expressão de racismo e não tentar camuflar, dizendo que foi um mal-entendido.

Assim, o meu processo de letramento racial foi construído no sentido de me apresentar com uma identidade negra, mesmo não sendo tão pigmentada e apresentando a pele mais clara. As teorias sobre raça, identidade e hierarquias raciais não conseguem dar conta, muitas vezes, por si só de conscientizar uma pessoa racialmente. O processo de identificação racial vem de dentro. Não apenas para mim enquanto pesquisadora, mas também para tantas outras que também falam sobre o tema e enfrentam essas mesmas tensões (Montibeler, 2021; Lopes, 2016).

Pesquisar sobre um tema que me atravessa enquanto pesquisadora é uma experiência que exige uma introspecção no mínimo inquietante para mim. Quem seria a Denisy nesse momento? A maneira pela qual eu me vejo é a mesma que os outros me veem? Qual seria o parâmetro? Aqui eu não vejo apenas a necessidade de compor uma identidade racial negra antirracista, mas sim a tentativa de conceber uma identidade a partir do modo de pensar da razão dual racial que nem sempre corresponde às identidades possíveis. Da mesma maneira que as relações raciais no Brasil embranquecem através da genética e das relações inter-raciais, elas também escurecem. Estes e outros questionamentos me acompanharão para sempre enquanto um processo político que me constitui, que existe e que é necessário. Através desses e de outros questionamentos, tomo mais entendimento sobre o lugar que ocupo e o sujeito que eu me transformei.

Afirmo que a razão de pensar a racialidade é uma das questões que me movem enquanto pesquisadora, mas, de fato, esta pesquisa não se esgota aí. Eu, enquanto pesquisadora, não dou conta do paradoxo do/a mestiço/a e busco inclusive fugir dessa perspectiva de dar conta de tal temática. Entretanto, uma vez que tal tema surge no campo empírico como ponto a ser discutido e pensado, eu busco sim contextualizá-lo, reconhecendo que há falta de perspectivas, no Brasil, que consigam tratar dessa questão sem reducionismos binaristas. Em todo caso, a nossa prioridade não deve ser apenas a construção ou reconstrução de identidades, mas também a extinção de um sistema racista que mata e oprime a população negra neste país.

3. Conceituando o Branqueamento

O branqueamento³ pode ser entendido, em uma primeira abordagem, como um dispositivo colonial da supremacia branca que submete os povos – em especial ao povo negro – a padrões específicos de humanidade, sendo este um dos produtos de uma miscigenação compulsória ocorrida entre negros e brancos desde o período colonial, ou seja, uma estratégia que o um dos maiores e mais importantes intelectuais negros no contexto nacional, político, ativista e artista de grande destaque no cenário nacional Abdias Nascimento (1978;2016) vai chamar de “genocídio do negro brasileiro”. Tal miscigenação teve uma grande intensificação a partir das teorias raciais que fundamentaram políticas públicas na construção do Estado brasileiro na passagem para o século XX.

O branqueamento também pode ser entendido como uma força política e cultural da hegemonia branca, operando principalmente no período após a abolição da escravidão, com propósito de que o negro e seu corpo-psíquico negasse a si mesmo de uma maneira muito profunda. Esta negação caracteriza-se como uma forma de se incorporar, se assimilar, de ser aceito pela branquitude na constituição de uma nova ordem de normas e costumes politicamente organizados para o estabelecimento do início da construção de um novo estado nação.

Haufbauer (2000), professor doutor em Ciência Social pela Universidade de São Paulo em Etnologia pela Universidade de Viena, já demonstrava ser contrário às interpretações que localizavam no fim da escravidão o início da ideologia do branqueamento, ou seja, o branqueamento não teve início com a abolição da escravidão. O autor defendeu em sua tese que, de maneira contrária a algumas análises, a escravidão e o embranquecimento não se excluem, mas tendem a se complementar. Assim, o branqueamento brasileiro, antes mesmo de existir enquanto política de Estado, se iniciou a partir de práticas de dominação brutal contra mulheres negras e indígenas, que eram escravizadas e geravam filhos mestiços, provenientes de violações sexuais de seus senhores.

³ Branqueamento com o mesmo sentido de embranquecimento.

No que diz respeito ao branqueamento, Fanon (1980/2008) – autor martinicano, psiquiatra, filósofo, cientista social e um dos pensadores mais importantes e revolucionário do século XX que estuda a questão racial, a partir da perspectiva crítica anti-colonial - sublinha que o negro tenta branquear em diferentes esferas: na assimilação cultural, na linguagem e nas escolhas amorosas na tentativa de se inserir no mundo dos brancos.

A expressão “ideologia do branqueamento” vem sendo utilizada na literatura por outros teóricos de formas conceitualmente distintas. Domingues (2002) utiliza inicialmente, para dar conta de representar um discurso ideológico (moral e/ou social), no sentido da interiorização dos modos de vida dos modelos culturais brancos pela comunidade negra assim como pode ser utilizado no sentido estético, onde considera o branco como badrão de beleza. O termo também pode ser utilizado em um sentido biológico, quando usado para expressar um branqueamento concreto, na forma de política de Estado, para embranquecer fenotipicamente e clarear, de fato, a população através de mecanismos distintos.

O embranquecimento envolve, então, uma ideia justificada e disseminada moralmente, biologicamente e cientificamente por um ideal de ciência que surge a partir do século XIX, de que somente um país branco poderia ser capaz de realizar os ideais de um aparente progresso, de uma civilização. A aceitação da ideia de existência de hierarquias raciais e o reconhecimento de problemas inerentes a uma sociedade que possui várias raças distintas se uniram à ideia de que a miscigenação – através do branquear – como um processo de mistura de diferentes raças, alcançaria, ao longo de um processo, o predomínio da raça branca (Theodoro et. all.,2008).

Todas as soluções criadas para dar conta do negro, enquanto um “problema” social, pareciam ser satisfatórias para grande parte da população. O embranquecimento - noção esta encontrada de maneira distinta por toda a diáspora africana⁴ - foi e continua sendo considerado como um ataque psicológico que reorienta os africanos diaspóricos no Brasil para um entendimento do que seria o ideal de humanidade (Noubles, 2009). Assim, tal ideologia é entendida como um instrumento de genocídio simbólico e concreto, que tende a exterminar o inimigo

⁴ A diáspora africana é o nome dado a um fenômeno histórico e social caracterizado pela imigração forçada de homens e mulheres do continente africano para outras regiões do mundo.

comum, visto como menos humano e que poderia vir a ser eliminado, tendo em vista que a única condição realmente humana seria a branca.

A ideologia do branqueamento vem sofrendo modificações diversas no que diz respeito à sua finalidade, assim como seu significado. No período que se circunscreve a abolição, dava conta de uma preocupação de um medo das elites brancas perante a maioria quantitativa de não brancos no país. Este medo foi retratado por diversos autores, alguns deles com considerações diferentes a respeito deste sentimento. Para falar do medo branco, tomarei como base a autora Grada Kilomba (2019), escritora, psicóloga, teórica e artista interdisciplinar portuguesa, reconhecida pelo seu trabalho que tem como foco o exame da memória, trauma, gênero, racismo e pós-colonialismo e que recentemente lançou no Brasil seu livro “Memórias da Plantação”, fruto de sua tese de doutorado.

Em sua obra, Kilomba se utiliza do conceito freudiano de repressão, ou seja, o medo branco estaria relacionado ao fato de afastar-se de algo, de verdades desagradáveis de se ouvir do sujeito negro devido à culpa e vergonha que causariam ao sujeito branco. Assim, desviam-se e mantêm distância. Este mecanismo acaba por resguardar e poupar o sujeito branco de reconhecer que este outro, racializado pela figura do branco, também possui um conhecimento.

Muito frequentemente, podemos ouvir dos sujeitos brancos frente à temática racial negra, que “não sabem” ou que “não é bem assim” ou mesmo que falam em “racismo reverso” – mesmo estes tendo estruturalmente mais acesso a recursos e a informações do que os sujeitos negros e mesmo os negros não dispendo de poder suficiente para oprimir os brancos.

Estes discursos seriam parte de uma das facetas do racismo, a de manter o conhecido no âmbito do desconhecimento, de continuar não dando ouvidos a vozes que sempre falaram, mas que até hoje não vêm sendo escutadas. Fanon (2008) adota a descrição de tais posturas com o conceito de “narcisismo branco”, ou seja, um modo de visualizar e ouvir as produções epistêmicas conforme aquilo que lhe confirma como hegemonia racial. Como este narcisismo desconhece qualquer positividade no modo de ser da pessoa negra, incita que ela recuse a si mesma para compor uma ontologia, uma cultura e uma produção de conhecimento válida:

De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 2008, p.104).

A política de branqueamento se pautou, entre outros argumentos, “no pensamento liberal a favor da modernização industrial do Brasil e da imigração de mão de obra europeia” segundo Carone (2014, p.15-16). Foram inúmeras as consequências pós-abolição, quando surgiram as necessidades básicas e cidadãos daqueles que foram sequestradas para o Brasil, escravizadas, violentadas, exploradas e, agora, deixadas “livres” com seus descendentes, sem amparo. Eis que começaram a nascer nas mentes das elites liberais as dúvidas consequentes dessa política: “Mas o que fazer dos negros e dos seus descendentes? Como integrá-los no mundo dos negócios capitalistas e da mão de obra livre e qualificada para a industrialização do país?” (Carone, 2014, p.16).

Na época, muitos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças, culturas e religiões tão diferentes em uma única coletividade de cidadãos, em uma só nação, em um só povo, sendo este o povo de raça branca.

Em praticamente em todos os países das Américas, como por exemplo em Cuba e na República Dominicana, uma minoria branca realizou esforços semelhantes para embranquecer o povo, utilizando-se de diversas políticas públicas – o que faz hoje da Argentina, Chile, Costa Rica e Uruguai países de maioria branca (Moore 2007). Nobles (2009) mostra que esta noção pode ser encontrada em Cuba como “blanqueamiento”, assim como no México como “mejorar la raza” e em toda a diáspora africana, onde branquear tem como significado melhorar a raça para condição de ser humano.

O século XIX foi decisivo para a história nacional e apresentou grandes mudanças nas esferas: social, política, econômica, cultural e ideológica. Tal período foi marcado por contradições ideológicas das elites brasileiras, que ansiavam fazer parte da vida culta e do progresso europeu, porém sem abdicar das riquezas e dos lucros obtidos com o sistema escravocrata. Maia & Zamora (2018) analisam as ideias e instituições do final do século XIX e início do XX e sua produção de conhecimento baseado nos ideais científicos racistas assim como apresentam teoricamente algumas ideias de Arthur de Gobineau, Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, autores que participam de maneira ativa na construção de lógicas racistas que fundamentaram políticas públicas eugenistas na construção do Estado.⁵

O estatístico e naturalista inglês Francis Galton (1822-1911) cria a ideia de uma ciência a qual chamou de eugenia. Seu livro *Hereditary genius*, de 1869, é considerado o fundador da ciência do “melhoramento racial humano”. Em sua produção, ele estruturaria as diretrizes para manipulação da hereditariedade com o objetivo de aprimorar as qualidades inatas das “raças humanas”, sobretudo suas habilidades mentais. Masiero (2005), afirma que Galton queria assegurar que os grupos de melhor “qualidade racial” gerassem descendentes em maior quantidade. Por outro lado, com o mesmo objetivo de “aprimorar a raça”, indivíduos acometidos por qualquer sinal de distúrbio mental ou físico deveriam abster-se da reprodução, mesmo que para isso o Estado se encarregasse compulsoriamente deste impedimento.

A partir dessas concepções, o Brasil se viu diante de iniciativas higienistas e eugenistas, que adotavam a crença na “superioridade racial” inata de alguns povos em detrimento de outros. É o que fica explícito nas ideias veiculadas na criação da Sociedade Eugênica de São Paulo, em 1919 e a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929. Tais eventos marcaram a tentativa da institucionalização das teorias raciais no Brasil via políticas públicas e contaram com o apoio de cientistas de diversas áreas, inclusive da psicologia e psiquiatria.

⁵ Para mais detalhes, verificar o trabalho de Rodrigues, R. N. (1956). *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara & Viana, F. de O. (1956). *Evolução do Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: José Olympio. (original publicado em 1923).

Tais políticas públicas passam a colocar uma questão essencial: a preocupação com a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Os fenótipos considerados negativos, ou seja, as características negroides, não poderiam ser aceitas como ‘pré-requisito’ para a construção da nação. Parte de uma elite intelectual estava preocupada com a forma que as características, supostamente inferiores, poderiam interferir no processo da formação de uma identidade nacional. O conceito de raça entra, então, como algo a definir a nacionalidade e como eixo no debate da identidade nacional.

Quando essas teorias desembarcaram no Brasil, em fins do século XIX, o país ainda era escravista, com forte presença de traços típicos de uma ex-colônia, politicamente desestruturado e com infraestrutura urbana deficiente. Em meio a um contexto histórico tão diferente, era preciso saber como aplicar à realidade nacional doutrinas tidas como científicas. Uma parcela da classe intelectual do país tomou para si a responsabilidade de adequar essas doutrinas ao Brasil. Os intelectuais estudaram-nas, analisaram-nas, refutaram o que não se adequava ao Brasil e mantiveram o que era possível aplicar à nossa realidade, no objetivo de construir “um argumento racial no país” (Schwarcz, 1993, p.18).

Desde então, a lógica racial vem se constituindo no cerne da busca pela identidade nacional e tem “garantido” a superioridade da raça branca à negra e indígena, além da condenação à animalização, infertilidade e inferioridade intelectual aos mestiços. Ela não instaurou apenas princípios norteadores para políticas públicas, mas também normas de comportamento religioso, familiar, de trabalho e educação no país. Esses são os preceitos que justificaram a busca de “soluções” para o negro e que repercutem até os dias atuais.

Não aceitar sua própria identidade se tornou característica principal a partir da pressão do branqueamento do negro. Se no período escravagista a miscigenação era fruto da violência física, moral e psicológica exercida pela elite branca com o estupro, durante o período pré e pós-abolicionista se tornou uma proposta político-social de branqueamento fruto do planejamento eugênico, pautado em discursos racistas que lançaram mão de argumentos científicos e de preocupações genéticas:

[...] a ideologia do branqueamento foi sofrendo importantes alterações de função e de sentido no imaginário social. Se nos períodos pré e pós-abolicionistas ela parecia corresponder às necessidades, anseios, preocupações e medos das elites brancas, hoje ganha outras conotações – é um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação e falta de identidade étnica positiva (Carone et al, 2014, p.17).

Diferentes estudiosos se dedicaram a pensar sobre como a ideologia do branqueamento vem atingindo a população negra. Mesmo sendo instituída por uma elite branca, não há como negar impacto desta ideologia sobre a população negra. Apsicanalista negra Souza (1983) chama a atenção para seu impacto sobre a subjetividade do negro. Ela compreende o branquear do negro como a construção de uma identidade branca, que o negro foi coagido a desejar.

Para Fanon (2008), a partir do encontro colonial, está o pensamento de que a constituição da diferença racial parte do pressuposto da projeção dos atributos negativos de um polo ao outro. E, a partir de tal projeção, a negação de humanidade plena a um dos polos e consequente necessidade de identificação em relação ao outro:

O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca (Fanon, 2008, p.188).

Como resultado, de acordo com Bento (2002), na primeira vez em que o item cor foi respondido no censo brasileiro – em 1980 -, os não-brancos lançaram mão de 136 diferentes expressões que definiam cor de pele para se identificar etnicamente, evidenciando o desconforto nítido com o ser negro ou mestiço, pela vergonha do que significava sua raça e aparência. O outro lado da moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que danifica sua identidade racial, sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais.

Até os dias de hoje é muito comum imputar o racismo aos negros. Frases como “mas o negro é o mais racista” ainda são muito comuns de serem ouvidas nos dias de hoje quando se utilizam de momentos onde um negro nega sua cor/raça e também para oprimir o negro a abrir mão de seus direitos, como cotas, alegando “vitimismo” e atribuindo a utilização desses direitos a falta de capacidade, levando-os ao discurso de desconstrução da luta antirracista.

Uma das questões que também acentua a realidade brasileira é que, aqui, é conveniente que o/a branco/a se sinta confortável em considerar, através do processo de miscigenação compulsória, o “pé na senzala” ou o “resgate de uma ascendência negra” para legitimar uma negritude, mas ter esse pertencimento não raro bem remoto não o destitui do poder e dos privilégios a que ele terá acesso.

No Brasil, o racismo não se caracteriza através da ascendência, no princípio baseado na presença de “mesmo uma única gota de sangue”, referente à origem, mas se configura pelo fenótipo e, acima de tudo, pela cor da pele. O nosso racismo é estruturalmente pigmentocrático, em que a aparência “preta-clara” pode sim representar também um valor mais próximo da brancura. Sobre esse paradoxo, tomo Munanga (1999), que explica:

Na nossa interpretação de Viana, todos os mestiços "superiores" e "inferiores", de acordo com sua classificação, são definidos a partir de características físicas aparentes (o fenótipo) do que pelo genótipo. Ou seja, as qualidades morais e intelectuais dos mestiços são definidas por sua aparência física mais ou menos negroide, mais ou menos caucasóide, isto é, a partir de seu grau de arianização (Munanga, p.70, 1999).

Curioso notar que a lógica do branqueamento perpassa, principalmente, pela exclusão do branco na história da discriminação, e por esta ser desassociada da desigualdade racial. Um discurso onde todos os fatos se passam e se pautam no negro. Todos os motivos estudados sobre as causas da desigualdade social e da discriminação vêm supostamente do negro ter sido escravizado, o negro ter miscigenado, o negro se sentir discriminado e todas as causas e consequências se passarem apenas pelo povo negro sem a presença e/ou interferência do branco. O racismo é um crime brilhante. Sem algoz.

O que resultou em toda essa política de branqueamento foi a frustração por perceber que “misturar as raças” definitivamente não resultara na raça que tanto sonhavam, nem em longo prazo. O legado foi construir uma nação de miscigenados com dificuldades de aceitação própria e de sobreviver numa sociedade que se considera branca e cheia privilégios. Ver o negro e o mestiço alcançar posição social de destaque é agressivo para essa sociedade que considera que a “evolução da espécie”, a civilização, não poderia jamais passar pela divisão dos espaços de poder com pessoas de pele negra. Correr o risco desses descendentes de uma mestiçagem compulsória se aceitarem como negros e desenvolverem autoestima e orgulho de ser é catastrófico para quem almejou e ainda almeja um Brasil branco.

Quando pensamos em falar sobre uma lógica para todas essas ações tratadas, o que tentamos alcançar, de fato, é uma justificativa para a exclusão moral praticada pela sociedade branca e explicada por Bento (2014, p.30): “Pelos processos psicossociais de exclusão moral, os que estão fora do nosso universo moral são julgados com mais dureza e suas falhas justificam o utilitarismo, a exploração, o descaso, a desumanidade com que são tratados.” A autopreservação e a manutenção dos privilégios certamente justificam essa exclusão, mas nada se compara ao medo e ódio. O ódio do diferente, do que esse diferente é capaz de fazer e alcançar. O temor gerado pela constatação de que o negro compunha o contingente populacional brasileiro majoritário, no princípio do século, segundo estudos de Azevedo (1987) e Schwarcz (1993), e que poderia “engolir” quantitativamente os brancos (Bento, 2014, p. 39).

Diferentes estudiosos tomam como abordagem a ideia de que na base do racismo haveria um “reflexo do medo”, associado diretamente a práticas xenofóbicas, como o medo do “forasteiro”, figura a qual era destinada todo tipo de hostilidade. É esse mesmo medo que traz para o Brasil, ao todo, 3,9 milhões de imigrantes europeus, ao longo de trinta anos, perto da quantidade de africanos escravizados, que, no total, foram aproximadamente 5,8 milhões (Bento, 2002).⁶

⁶Entretanto, devemos ser cautelosos com as estatísticas, pois com o tráfico ilegal os números podem ter sido bem maiores, pois somente o Rio de Janeiro recebeu 2 milhões de africanos em condição de escravizados.

Embora tenham provocado uma mistura das raças pelo viés da miscigenação com intuito de dominar e de, um dia, não terem mais a visão da pele negra ao alcance dos olhos, após todo esse empenho e planejamento do branco em dizimar o negro, devemos entender que as expectativas de construção de uma nação branca, alcançadas através do branqueamento gradativo, consequente do constante cruzamento de raças, teria se tornado um grande problema. Ao contrário do que foi almejado, o branco acabaria sendo suplantado por aqueles de aparência negra e por “mestiços” e essa se tornou, de fato, uma grande preocupação:

Schwarcz evidencia que, por meio de diferentes maneiras, o país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas raças passariam por um processo acelerado de cruzamento e seriam depuradas mediante uma seleção natural (ou talvez milagrosa), levando a supor que o Brasil seria algum dia branco. Ou seja, os negros seriam assimilados pelos brancos (Bento, 2014, p.37).

Segundo Bento (2014), a miscigenação serviria para disfarçar a discriminação racial. Sugerida como harmoniosa relação inter-racial, livre dos preconceitos que, supostamente, impediriam o cruzamento, a mistura de raças emplacaria a afirmação de que tanto a discriminação quanto o fracasso da raça negra e seus descendentes seria uma responsabilidade dos próprios negros e consequência de suas próprias ações e pensamentos. O negro deveria ser o culpado por suas perdas: “Ao postular a conciliação entre as raças e suavizar o conflito, ele nega o preconceito e a discriminação, possibilitando a compreensão de que o ‘insucesso dos mestiços e negros’ deve-se a eles próprios.” (Bento, 2014, p. 48).

Bento (2014) reafirma a lógica de exclusão do branco da história de racismo brasileira. A ideia é fazer com que essa história seja contada eternamente sob o olhar crítico do negro como agente principal e coadjuvante da ação, cuja participação do branco na opressão é quase totalmente nula:

Ou bem se nega a discriminação racial e se explica as desigualdades em função de uma inferioridade negra, apoiada num imaginário no qual “negro” aparece como feio, maléfico ou incompetente, ou se reconhece as desigualdades raciais, explicadas como uma herança negra do período escravocrata. De qualquer forma, os estudos silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios (Bento, 2014, p.41).

Uma característica branca que precede os tempos de escravidão exclusivamente de negros, que se consolida em toda extensão territorial habitada por brancos. Uma herança do Velho Mundo europeu:

Há uma coincidência cronológica entre a grande caça às feiticeiras que ensanguentou o Velho Mundo, a batalha contra a peste e a luta sem trégua conduzida além do Atlântico contra negros e índios considerados como pagãos. De um lado e de outro, perseguia-se o mesmo inimigo – Satã – e usando a mesma linguagem e as mesmas condenações. Legislações perseguindo mendigos foram repetidas e agravadas em toda a Europa, traduzindo o duradouro sentimento de insegurança que oprimiu durante séculos os habitantes estáveis das cidades e dos campos (Bento, 2014, p.34).

A responsabilidade por quebrar esse estigma imposto ao longo de quase quatro séculos e que permanece até o momento pousa nos ombros do negro e do mestiço. A vítima é quem carrega a responsabilidade eterna de desconstruir o rótulo de inferior, degenerado, incapaz, maléfico e perigoso.

Ainda nos dias de hoje estamos atuando com base nas políticas de embranquecimento, que se reeditam, se recriam e produzem subjetividades. A construção da lógica racial no Brasil nos faz compreender a relação entre a política do branqueamento e a maneira pela qual ocorre o racismo nas subjetividades negras e brancas na contemporaneidade. O Brasil é marcado por um racismo estrutural sustentado na hegemonia da branquitude e tais marcações interditam o acesso da população negra a territórios existenciais, políticos, econômicos e sociais.

Aqui, tomamos a aplicação dos termos branquidade e branquitude, diferentes do ponto de vista conceitual, ao tomar os termos negritude e negridade como pressupostos da sua aplicação. No Brasil, Lourenço Cardoso (2014) - importante intelectual dos estudos críticos da branquidade a partir dos anos 90, e principal estudioso sobre o tema - afirma que o termo branquitude foi utilizado, em primeira instância, em 1962, por Gilberto Freyre. Este, por sua vez, critica tanto a utilização do termo branquitude como negritude, já que defendia a existência da democracia racial brasileira através da mestiçagem.

Apesar de Freyre ser o primeiro a utilizar o termo branquitude, foi Alberto Guerreiro Ramos (1957) o primeiro a propor uma discussão sobre o assunto. Esse autor utilizava o termo ‘brancura’, que significaria para nossa literatura científica atual o mesmo que o conceito de branquitude. Assim, atualmente, utiliza-se o termo branquitude para referir-se a um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco que reconhece a inexistência de direito à vantagem estrutural em relação aos negros e que racializa o outro, tomando a si mesmo como sujeito universal.

No que diz respeito ao termo branqueamento, passarei a tomar a partir de agora a posição do já mencionado Petrônio Domingues, professor doutor do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe (UFS), que atua com a temática das populações da diáspora africana, no Brasil e nas Américas, com o período da pós-abolição e educação voltada para a diversidade étnico racial. O autor faz uma divisão para fins didáticos dos três tipos de branqueamento, do qual desmembrarei nos próximos sub-capítulos. São eles o branqueamento de ordem moral e/ou social, que se funda a partir da aquisição ou assimilação pelo negro de atitudes e comportamentos presumivelmente "positivos" do branco; o branqueamento estético que passa a pautar o modelo branco de beleza, considerado padrão no plano da aparência; e o branqueamento biológico. A premissa era de que o negro melhoraria biologicamente sua raça casando com alguém mais claro. Este instrumento ideológico incidia nas relações intrafamiliares.

3.1. Branqueamento Ideológico (de ordem moral e/ou social)

O branqueamento na esfera ideológica está fundado na aquisição ou assimilação pelo negro de atitudes e comportamentos presumivelmente "positivos" do branco. Assimilação aqui definida, em síntese, pelo "tipo de mudança étnica pela qual as pessoas se tornam parecidas". Assimilação é um processo que "pressupõe que a minoria irá se adequar aos modos" de vida da maioria étnica ou racial (Cashmore, 2000, p.84 e 85). Esta definição é apropriada para designar a situação de grupo étnico minoritário, a qual se encontrava o negro na época. Nas estimativas apresentadas por Fernandes (1978, p.108), os "negros" e "mestiços" representavam na população total da capital, no mínimo 11% em 1910; 9% em 1920; e 8,5% em 1934.

Domingues (2002) alega que, em um primeiro momento, branquear, no sentido moral, significa assimilar valores brancos e passar a se comportar, pensar e sentir como tal. Assim, para Carone (2014), o branqueamento ideológico torna-se uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca para que o negro negasse a si mesmo, seu corpo e sua mente, como uma espécie de condição para se "integrar" (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social.

Desta forma, a negritude em um contexto ainda próximo do pós-abolição não poderia dançar suas manifestações musicais, como o samba, por exemplo e certamente não seriam aceitos em bailes ou festas de brancos. Não deveriam ingerir bebida alcoólica, jogar ou frequentar ambientes ditos de "malandragem" – quase sempre reuniões de negros. Pelo contrário, deveriam seguir a ordem da moral e dos "bons costumes" vigentes, em termos de hábitos, linguagem, vestimentas e comportamentos.

No início do século XX, os "freges", conhecidos como bailes públicos, eram vistos como um espaço que reuniam a "escória" da sociedade: negros e brancos das camadas populares, vadios e prostitutas. Segundo Domingues (2002), eram como gafieiras, onde tocava-se o "Bando Prêto" e o maxixe. Os casais dançavam agarrados, em movimentos sensuais, ritmados ao som da música. Nos "freges" quebravam-se as normas sociais do "bom tom" e havia muita bebida e descontração. Tais bailes, portanto, eram fortemente reprovados. Na perspectiva dos negros branqueados social e moralmente, este espaço passa a ser visto como um antro de depravação na cidade, devendo ser evitado, principalmente, pelas mulheres

negras: "a nossa raça deve procurar outra convivência [...]" e quem não obedecesse era punido: "Foram eliminadas deste Centro, as Senhoritas Benedicta Vasconcellos e Bicota, por frequentarem os bailes públicos de maxixe, no Colombo" (Jornal O Alfinete, 9/3/1919).

As ofensivas moralistas se dirigiam, da mesma maneira, às manifestações musicais genuinamente negras, como o samba. Um artigo no jornal O Patrocínio, de 1930, empregava definições extremamente pejorativas para caracterizar ritmos e dança de "preto": "grotescos", "bárbaros", "selvagens", etc. Negava-se tudo que tivesse referência ao mundo negro: forma de andar, falar, dançar, gíngar, forma de sevestir, cabelo não alisado ou preso, outras tradições culturais e religiosas.

Diversos símbolos da herança africana no Brasil, dentre eles a cultura, religiosidade e memória foram sofrendo diversos tipos de violações. Tal fenômeno levou a perseguição aos cultos de origem africana, que até hoje podem ser constatados como uma das faces do racismo brasileiro, o racismo religioso. Da mesma maneira com a capoeira, que transitava entre a acusação de ilegalidade de caráter amoral, sendo inclusive considerada como crime, tendo sido incluída no Código Penal de 1890.

O repúdio a tais valores culturais negros passava a ser um recurso de diferenciação social da plebe negra. Era necessário ser um negro mais próximo possível da essência da brancura. Por isso, muitos desenvolveram um terrível auto ódio e uma negação consistente em relação às raízes de sua negritude. Para o autor, a recusa da herança cultural africana e a falta de convívio social com os negros da "plebe" eram marcas que distinguiam os negros "branqueados socialmente".

Como exemplo, cito um personagem da trama do documentário "Menino 23", que conta sobre a história de um grupo de 50 crianças negras que foram levadas nos anos 1930, para prestar serviços na fazenda da família Rocha Miranda, sob o falso pretexto de que seriam levados para um local onde estudariam, brincariam, e aprenderiam sobre a importância do trabalho. Contudo, estas crianças foram apenas escravizadas para prestar trabalhos à família e apenas um, o mais claro, pode frequentar a "Casa Grande". De acordo com o discurso da família, o pai, nomeado como o "Dois", em vida portava-se aos moldes do branqueamento ideológico. Vestia-se, falava-se e portava-se como um branco. Para ser aceito na casa dos brancos, mas também para sobreviver em um regime tão

cruel que pretendia aniquilar toda e qualquer característica moral da raça negra.

Abdias do Nascimento (1978) acrescenta que a política de branqueamento exerceu uma pressão psicológica tão forte no negro, que o forçou a se alienar de sua identidade, levando-o à assimilação cultural e física do branco. Não é à toa que no Censo do IBGE do ano de 1976 apareceram tantas atribuições de cores ao corpo negro, incorporando as autodescrições dos negros, indígenas e intermediários. Essa argumentação demonstra o quanto se assumir negro em uma sociedade que privilegia o branco é doloroso e que grande parte da população brasileira à época tendia, a qualquer custo, fugir de sua realidade étnica, ao ponto de atribuir cores como “enxofrada, melada, branca-morena, meio-amarela, puxa-para-branca, marrom- bombom, quase-negra, azul, roxa”, entre outras, como classificação racial do Censo para poder se aproximar do modelo dito ideal, isto é, o branco e disfarçar seu ser negro.

A partir disso, buscar-se-á uma série de elementos que façam parecer mais brancos, na linguagem e no corpo. Geralmente, no Brasil, há uma ênfase muito grande no corpo. A primeira lição é de que o corpo biológico também é social, sempre tem um sujeito e está inserido em um grupo, em uma comunidade, um coletivo, uma nação. A busca por tais elementos brancos acaba sendo uma forma da população negra em suas diferenças, afastar o racismo de si, não vendo ou não buscando vê-lona busca da linguagem que se faz para ser branca e, portanto, para não ser “mulata”, para não se dar conta de uma ascendência preta, indígena. Não é uma questão apenas de consciência racial, mas da falta de um engajamento ético-político produzido por políticas que ceifaram a subjetivação positivada do sujeito negro no Brasil.

É o caso de uma brasilidade muito específica, onde as pessoas fazem todo um esforço social de se distinguirem para não serem confundidos como pretas/pardas e que, por conta de uma ascensão simbólica (Moura, 1988), se sentirão brancas. No contexto do Brasil, podemos tomar como exemplo que, na medida em que há o domínio de línguas europeias – francesa, inglesa, alemã –, há uma ascensão que faz afastar das próprias lutas da população negra. Portanto, é algo criado dentro das individualidades dos sujeitos negros e totalmente apartado do pensamento e do contexto comunitário, social. Neste caso, é a própria fundação do estado moderno europeu que produz esse sujeito sem ancestralidade.



Figura 1 - Djonga e Fanon: Um diálogo sobre branqueamento ideológico e alinação.

A partir dos constructos teóricos de Frantz Fanon⁷ quanto ao processo de alienação do negro a partir do clássico "Pele negra, máscaras brancas", publicado originalmente em 1952, procuro articular à linguagem simbólica de Djonga, rapper brasileiro considerado um dos nomes mais influentes na atualidade. Através do videoclipe do rap Hat-Trick⁸ presente no álbum "Ladrão", produzido em 2019, é possível constatar o dia de um negro com o rosto pintado de branco e o rapper, acorrentado como escravo, surge no vídeo "pendurado" no pescoço do personagem que interpreta a cena.

O objetivo é apresentar as ideias de Fanon sobre o processo de embranquecimento ideológico do sujeito negro que, com seus desdobramentos, impacta diretamente em sua alienação que, consecutivamente, se vê forçado a render-se cada vez mais ao "embranquecimento". No clipe de "Ladrão", assim como no livro, as "máscaras" não se estruturam senão como um modo de ser aceito no meio branco como uma forma de sobreviver em uma estrutura que a todo momento ceifa vidas dos nossos jovens negros da periferia, das favelas, subjetiva ou fisicamente. Jovens esses, muitas vezes, perseguidos e torturados pela polícia

⁷ Psiquiatra, psicanalista e filósofo martinicano de ascendência francesa e africana, e fortemente envolvido na luta pela independência da Argélia foi um influente pensador do século XX sobre os temas da descolonização e da psicopatologia da colonização.

⁸ Representado na imagem acima.

militarizada brasileira, que age como um dos vetores mais mortais à juventude negra.

Em Djonga, a expressão “Ladrão” significa também “tomar de volta” o que lhes fora roubado. Com um roteiro questionador ao interpretar as cenas em frente às câmeras, Djonga sinaliza na letra do rap “ [...] Me desculpa aí/ Mas não compro seu branqueamento de MC/ Eu sigo falando o que eu vejo/ Tem uns irmão que tá falando que essa mídia quer ouvir” (Djonga. Hat-Trick, 2019). Para os autores Sousa & Ferreira (2020) ao problematizar o racismo enraizado na sociedade, o rapper mantém uma relação direta com o influente pensador francês Frantz Fanon e seus estudos sobre a psicopatologia da colonização. Ao trazer a pintura facial como uma máscara usada pelo protagonista do clipe, a crítica se torna mais do que presente. Oprimido, o personagem representa os entraves encontrados pelos negros para conseguirem se ver livres do lugar onde foram postos pela colonização.

De acordo com Fanon, o comportamento do negro colonizado acaba sendo o efeito de uma relação colonial cruel e desigual que impõe e coloca o dominado em uma verdadeira situação física e psíquica neurótica, que se traduz em opressão. A fim encerrar tal condição, o autor nos dá como solução um agir de maneira combativa, não apenas a partir de discurso que permaneça no campo das ideias. Assim, não se torna suficiente constatar o quão cruel é o regime colonizador de corpos e mentes, mas é necessário concretizar contra violência, inclusive se entendendo enquanto sujeito alienado para, assim, não mais estar fixado a um condicionamento mental, mas buscar uma emancipação da mente colonizada.

Desta forma, com a leitura de Frantz Fanon, descobrimos que para sair do estado de alienação não é suficiente transformar nossa visão de mundo, mas é necessário nos engajar em uma luta concreta e prática. Para podermos compreender como é o processo de alienação do negro e do branco, se faz necessário nos atermos ao modo de relação psíquica social desses sujeitos, Fanon alerta que “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos, em outra parte, que aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco” (Fanon, 2008, p.30). A indagação que persiste é o que quer o homem? Que quer o homem negro? O autor chega a afirmar que, mesmo expondo-se ao ressentimento de seus irmãos de cor,

que “o negro não é um homem” (Fanon, 2008, p.26).

A colonização atua aí excluindo a identidade e o espírito do oprimido e limita a este à falta de ser. Então, a sociedade colonial existe de forma maniqueísta, onde para os brancos foi privilegiada a “zona do ser” e ao indivíduo negro restou a “zona do não ser”. É na ideia de aniquilar a irracionalidade racista que impõe um modelo de organização do mundo que busca misturar existências múltiplas nessas zonas distinta, sendo a do não ser onde os corpos são violentamente alocados sob o signo da “outridade”, que Fanon se debruça sobre o tema da violência. Consiste em instrumento que, por excelência, é capaz de permanentemente reatualizar a escala de humanidade enquanto dissimuladamente nega a sua existência.

À medida que categorias nomeadas exclusivamente pela zona do ser são universalizadas, não há qualquer possibilidade de nomeação por aqueles que passam a habitar o outro lado, a zona do não ser. A anulação da existência das múltiplas existências não eurocêtricas se justificou na crença de sua inferioridade, de forma que, “estruturada na determinação de um modelo colonial, a construção dos Estados-nação acabou por reforçar a humanidade de uns em detrimento da de muitos outros” (Pires, 2019a, p.291).

A invenção da raça produziu identidades em momento histórico no qual também eram estabelecidas relações de dominação entre esses indivíduos e tais relações configuraram lugares e hierarquias sociais com base na raça. Com isso, foram legitimadas diversas violações e tecnologias de controle que são direcionadas aos corpos que tiveram sua racialidade marcada e que foram inseridos na zona do não ser. Naturalizaram-se, com fulcro na hierarquização racial, uma série de relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (Quijano, 2005, p.228).

Com isso, a modernidade instaura um processo de hierarquização de humanidades onde alguns seres humanos são tidos como desconectados do Divino e, portanto, a instrumentalização de suas vidas torna-se discursivamente possível ao mesmo tempo em que a lógica binária torna-se característica desta modernidade. Entretanto, sua dicotomia central acaba estabelecendo a hierarquia entre humanos e não humanos, colocando sob este último signo os corpos colonizados. A instituição de uma humanidade excludente caracteriza a

Modernidade/Colonialidade, como explica Thula Pires:

A universalidade, pressuposta como uma única possibilidade de natureza humana, desencadeou a busca por proteção suficiente e adequada para um determinado tipo de experiência humana plena. Esse ideário propiciou a construção de um padrão de humanidade que não foi capaz de acessar as múltiplas possibilidades de ser, nem dentro nem além das fronteiras europeias.

E muito menos foi capaz de viabilizar o acesso às estruturas de poder. O padrão de normalização da condição humana eleito pela modernidade relaciona-se ao modelo de sujeito soberano de origem europeia, masculino, branco, cristão, heteronormativo, detentor dos meios de produção e sem deficiências (Pires, 2017, p.3)

Um dos efeitos do atravessamento do racismo através da colonialidade é a invenção de uma linha divisória definidora do que é humano, que separa o corpo de homens e mulheres na zona do ser e de machos e fêmeas na zona do não ser. As zonas do sere do não ser são opostas, nesta última, reina a indiferença: “aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importade quê” (Fanon, 1968/2013). Consistem em uma divisão maniqueísta do mundo imposta pelo colonialismo que é operada através de um sistema de opressão que busca organizar racialmente o mundo entre humanos e não-humanos. Estas zonas são heterogêneas na medida em que seguem uma série de privilégios/opressões relacionadas às dimensões de classe, gênero, religiosidade, sexualidade, idioma, dentre outras. Como bem explica Pires(2018, p.1057), a zona do ser:

(...) é tomada como régua de humanidade, a partir da qual serão identificadas as ideias de lícito/ilícito, moral/imoral, homem-mulher/macho-fêmea, civilidade/primitivo, racional/bestial, humano/não humano. A condição geral de aplicação da legalidade na zona do ser tem sido sustentada na violência, como regra, na *zona do não ser*.

Perceber o racismo enquanto sistema de opressão significa compreender que, em sua dimensão estrutural, o racismo é responsável por conformar brancos, não brancos e instituições racistas (Pires, 2018). Neste trabalho, não tomo os corpos não brancos como aqueles racialmente marcados, mas também reconheço na branquidade a racialidade. Isto porque:

O fato da branquidade apresentar-se como racialidade não nomeada tão somente evidencia que se impõe como representativa do universal, do parâmetro a partir do qual são organizadas as relações e as instituições (a exemplo do que ocorre com a masculinidade e a cis/heteronormatividade) (Pires, 2018, p.1057).

Fanon (1968/2013) pensa a violência colonial como o instrumento que mantém as estruturas de dominação que destinam aos negros e negras uma condição de não humanidade, encerrando-os na *zona do não ser*. Em um mundo em que o critério de humanidade e universalidade é branco, a única possibilidade que eu tenho de me “humanizar” ou ser reconhecido como humano é avia do “embranquecimento” é, portanto, vestindo as máscaras brancas.

A verdadeira desalienação do negro, como anuncia o autor, “implica uma súbitomada de consciência das realidades econômicas e sociais”. (Fanon, 2008, p. 28). A única maneira de sair da dominação é destruir o sistema transformando suas bases, por isso, o clipe Hat-Trick de Djonga, é um exemplo de como o negro pode se libertar, quando quebrar o discurso no qual o branco, e todas as suas representações, deve ser um caminho a ser trilhado. O rapper representa a voz de minorias sociais, cercadas por uma realidade em que se destacam a pobreza, a violência e o racismo, apresentando-se como elemento de resistência às opressões. A população negra não tem de usar máscaras brancas.

3.2. Branqueamento Epistemológico: racismo e epistemicídio no Meio Universitário

Falar sobre o racismo no meio científico, bem como falar do racismo na produção de subjetividade, não é um assunto fácil porque falar sobre esses temas leva negros e negras a atravessamentos de muitas dores e faz com que nos defrontemos com a crueldade que é o racismo. Ao mesmo tempo, esse debate também se faz importante, pois tem muito a ver com os processos reflexivos, que são tão indispensáveis para a academia.

Talvez antes de pensarmos sobre o racismo na academia, precisemos perguntar: O que é a academia? Quem é a academia? Qual é a figura hegemônica que predomina na academia e a representa? No meio científico, existe uma estrutura forte que legitima e cultua o chamado Ocidente (Mignolo, 2003), que cultua a branquidade (Oliveira, A. V. S., 2019; Grosfoguel, 2016) e que expressa modos de vida de individualismo e exclusão. A academia concentra poder, faz parte das estruturas de poder.

Alguns autores adotam o conceito de branquidade através da definição proposta por Piza (2005), onde a branquidade é a percepção de uma suposta superioridade que se definirá no decorrer da vida, como neutralidade racial e "esquecimento" do outro, onde o sujeito branco assume e reafirma a condição ideal e única de ser humano. O termo está ligado diretamente a negridade, termo este utilizado pelo movimento negro das décadas entre 20 e 30, que reivindica a inclusão do negro na sociedade branca através da negação de sua origem e por um comportamento ditado e aprovado por brancos. Negridade refere - se a "parecer" branco para ser aceito entre brancos. Opõe-se ao movimento negro contemporâneo que busca compor uma identidade negra - negritude - como um conjunto de valores positivos existentes tanto nos indivíduos, quanto na cultura quanto na sociedade, a partir de um ponto de vista negro e de combate à discriminação e ao racismo (Pizza, 2005, p.89).

Em contrapartida, a nomenclatura branquitude é pensada como uma identidade branca que se nega a ocupar um lugar de supremacia branca, ou seja, é um movimento que questiona de maneira consciente o racismo que pode levar uma ação política antirracista. Para a autora, a experiência da branquitude é um

processo de desenvolvimento humano que coloca o sujeito branco na posição de questionar até onde "o que eu não-sou" (não sou superior, não sou melhor, não sou mais capaz, não sou modelo de nada) define "o que sou". É a conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco.

Neste trabalho não faço adoção de uma reflexão sobre a branquitude de maneira profunda, uma vez que o tema não é objeto da presente pesquisa, mas adotarei o conceito de branquitude, elaborado pela teórica afrodiaspórica, Maria Aparecida da Silva Bento, que no contexto da psicologia, apresenta a branquitude como “construção social e história, [que] possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não interessa” (Bento, 2014, p.18). Essa branquitude vai então se apresentando enquanto normas e padrões que dão força para sustentar um sistema de supremacia branca, como um sistema político, onde geram realidades degradantes ao povo negro (Bento, 2002).

Partindo do princípio de que o racismo deva ser entendido enquanto uma ação sociocultural esquematizada que privilegia brancos em detrimento de negros e que a academia é parte integrante dessa estrutura social, nos deparamos com o processo de racismo estrutural que Silvio de Almeida (2019) mostra que o racismo não é uma característica da sociedade apenas pelo fato de atingir o nível psicológico de maneira individual, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para conseguir impor seus interesses políticos e econômicos.

Gonçalves (2015), em “A questão racial, a universidade e a (in) consciência negra”, discorre sobre a constituição das universidades como espaços institucionais brancos e que não compreendem as obrigações de reparo sócio racial e, de acordo com o autor Carvalho, escritor supracitado por Gonçalves, “foi justamente desse ambiente segregado que saíram todas as teorias que negam a existência de segregação racial no Brasil”.

O reflexo disso se mostra evidente, inclusive, quando se analisa presença de negros no ambiente da academia. De acordo com o IBGE, 2019 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o conjunto da população negra no país seria de 56%, no entanto, apenas 38,15% do total de matriculados em alguma universidade são negros. A pesquisa também notifica que, em alguns cursos, a

presença da população negra não chega a 30%.

Para além, essa realidade não se restringe apenas ao acesso da população negra ao meio acadêmico, mas principalmente, na desqualificação e desconsideração do conhecimento produzido pelos mesmos, o que subjetiva a perda de uma memória coletiva e social para essa população. Dessa forma, aqueles que se encontram dentro da academia, nem sempre se sente representado. É um ciclo vicioso incitado pelo racismo estrutural causador do esquecimento dos fazeres científicos de pessoas negras.

Nesse sentido, a academia cumpre com o que promete; ela está completamente preparada para receber o povo preto de maneira racista. Ao oprimir o povo negro, os povos originários e tradicionais, condena seu modo de pensar, de falar, de se expressar. Essas pessoas foram preparadas para recebê-los dessa maneira. Por exemplo, a academia pode trazer exclusivamente autores brancos europeus para discutir saúde no Brasil, silenciando autores brasileiros que querem discutir saúde em uma perspectiva outra.

No entanto, pensando por outro ponto de vista, o povo preto também é a academia e ocupamos outro lugar nesses espaços de poder, que são lugares de contra-hegemonia. Apesar de um processo histórico de exclusão do negro de lugares de saber e do mero acesso à alfabetização, a presença do negro é minoritária, porém real. Precisamos pensar se estamos preparados para receber os nossos ali e de que modo podemos pensar em estratégias de fortalecimento do nosso movimento dentro da universidade. A lógica racista e embranquecedora no meio científico é estrutural, e conflitos raciais também são partes das instituições e determinam lugares sociais.

Assim, de acordo com Almeida (2019), o domínio da branquidade em instituições públicas – o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. – e instituições privadas – por exemplo, – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão da população negra e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta o racismo, naturalizando o domínio da branquidade. As políticas de ação afirmativa, apesar de seu longo histórico de implantação e de seu reconhecimento jurídico e político previsto e estabelecido, ainda motivam grandes controvérsias dentro e fora das instituições em que são implementadas. Isso

quando há efetivamente uma implementação, pois, em algumas instituições, principalmente quando se trata de pós-graduação, sequer existe a possibilidade de cotas raciais ou de oferta de bolsa baseada em critérios raciais. Isso apenas comprova a dificuldade que as instituições têm em inserir a população negra nesses ambientes.

De modo igual, precisamos tomar muito cuidado com as naturalizações desse lugar do “ser” negra ou negro em uma sociedade de racismo estrutural, onde naturaliza-se uma condição de vulnerabilidade, miserabilidade, periculosidade, entre outras opções inferiores quando comparado com o sujeito branco, onde estereotipa-se a condição de subalternidade em que o negro é colocado, pois o racismo não é um problema apenas nosso, não fomos nós que inventamos, mas precisamos lidar com ele e fazer com que se entenda que é um problema de todos e, principalmente de quem inventou essa lógica racial, que é a branquitude.

Quando falamos do racismo acadêmico, falamos da deslegitimação dos saberes tradicionais, marginais, subalternizados, não ocidentais, insurgentes de rupturas com padrões hegemônicos; estamos falando da estratégia de um processo colonial componente do genocídio, que não mata só o corpo, mas a arte, a cultura, a religião e os saberes - estamos falando de epistemicídio, que se constitui em um dos instrumentos mais eficazes e duradouros do racismo, que age pela negação de outras formas de conhecimento, no caso, do conhecimento produzido pela população negra e pelos povos tradicionais e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento.

Carneiro (2005) utiliza o conceito de epistemicídio como a anulação e desqualificação do conhecimento desses povos; um processo que nega o acesso à educação e que deslegitima o negro como portador e produtor de conhecimento. É um sequestro em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural – embranquecimento ideológico - que nos é imposta.

Portanto, torna-se urgente que enfrentemos a pluralidade da experiência da branquitude. Diversos autores como Neusa Santos, Grada Kilomba, Virgínia Bicudo e Franz Fanon colocam essa hegemonia como o lugar produtor do trauma, relacionado a práticas racistas. Em seu livro, Kilomba (2019) traz episódios a partir das narrativas autobiográficas de experiências subjetivas de mulheres negras que falam sobre o racismo cotidiano, entendendo os desdobramentos psicológicos

de uma realidade que se constitui enquanto traumática, onde temporalmente, ocorre uma repetição de um passado colonial, que insiste em vir à tona através da branquitude. Esta experiência de reviver a todo instante uma violência do passado no presente é vivenciada como traumática para o sujeito negro.

O livro tese de Fanon, que vivenciou marcas e traumas da violência colonial, é ainda hoje uma referência no debate o processo de descolonização. O autor é pioneiro do movimento de descolonização e suas publicações nos movem para uma libertação da dominação psicológica na relação colonizador/colonizado. Em “Condenados da terra”, Fanon (1968/2013) também aborda sobre o colonialismo enquanto um sistema social de dessemelhança, em uma relação na qual o sujeito – branco - sempre se reconhece a partir do não reconhecimento do outro – negro - como sujeito. Existe, então, a construção de um lugar de não sujeito, de um não ser.

Em seu primeiro capítulo (“A máscara”), baseada em Fanon, Kilomba nos traz a imagem da mulher negra Anastácia, escravizada no contexto brasileiro e forçada a usar uma máscara de ferro. Anastácia tornou-se uma figura principal para se discutir sobre o silenciamento, que impossibilita que o sujeito negro possa falar, ser escutado e fazer parte de um ideal de humanidade. A autora descreve a máscara como um símbolo do colonialismo, das suas políticas de dominação, como um instrumento de tortura e nos faz pensar sobre o racismo como produtor de um trauma que produz uma ferida. Para a autora, não há a possibilidade de se realizar uma discussão sobre o racismo sem pensar a questão do trauma. É com base nesse entendimento que a mesma propõe conceituar o racismo cotidiano como uma experiência traumática. Em seu livro, ela dialoga diretamente com perspectivas baseadas nas teorias psicanalistas, sobretudo a fanoniana e, nesse ponto de sua reflexão, a autora tece entendimentos similares com o pensamento do autor.

Virgínia Leone Bicudo foi uma socióloga e psicanalista, por sinal uma das figuras mais importantes na disseminação da psicanálise no Brasil, com profundas produções e atuações intelectuais nas ciências sociais. Ao estudar sobre os fanonismos, Deivison Faustino (2015) cita a psicanalista Virgínia Bicudo dada a sua proximidade teórico-conceitual com o psiquiatra Frantz Fanon, mas a intelectual é lembrada como um “destaque destoante do grupo” crítico da

branquidade (Faustino, 2015: 208).

Não posso deixar de invocar aqui também a memória da psicóloga negra brasileira Neusa Santos Souza por seguir uma lógica semelhante. No trabalho de Souza, é constante o diálogo que a autora faz entre a psicanálise, o racismo e a constituição da subjetividade do sujeito negro brasileiro. A autora publicou, em 1983, o livro “Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade no negro brasileiro em ascensão social”, onde manifesta seu desejo de produzir um saber que pudesse possibilitar a construção de um discurso do negro sobre si mesmo, no contexto brasileiro, onde a ideologia, a estética, a exigência do padrão normativo são todas brancas. A autora ainda reflete em sua obra os modos de resistência do negro e de que maneira o mesmo constrói um discurso positivo sobre si (Souza, 1983, p.17).

Pensando em literatura marginal contra hegemônica, podemos entendê-la com o exemplo de Caroline Maria de Jesus, Maria Firmino e tantas outras. Ela é marginal porque descreve processos sociais, culturais e de subjetivação não representados naquilo que a gente pode chamar de hegemônico, dominante, predominante. É uma população que fala, mas que não é escutada e/ou estudada. Carolina de Jesus traz uma narrativa da favela que na época e ainda hoje é escandalosa.

Claro que sabemos sobre o que é a favela. Mas sabemos de que forma? A partir das injustiças policiais? A partir dos noticiários televisivos? Carolina de Jesus traz uma experiência viva, que tem relação direta com a concretude da proposta de descolonização do nosso pensamento, que a psicologia hegemônica faz questão de apartar e de dizer que isso não é conhecimento.

Na obra “O Quarto de despejo: diário de uma favelada”, de Carolina Maria de Jesus, por exemplo, é notória sua resistência frente ao condicionamento da pessoa/mulher negra brasileira. A luta contra a fome, a miséria, como também, a subjugação feminina ao homem como único e suficiente provedor, demonstra de forma objetiva o seu ideal. No entanto a fotografia real da sociedade civil negra brasileira, descrita em suas obras, não são aplicadas dentro dos espaços da academia como instrumentos de conhecimento do sujeito negro. Sua obra mostra um caminho para a descolonização do discurso hegemônico e para a pluralização do conhecimento, do reconhecimento e da produção de saberes.

Aqui entendo a descolonização do pensamento no sentido de que estamos subordinados a uma epistemologia branca dominante e essa dominação colonial é, também, uma dominação epistemológica que coloca o conhecimento e o pensamento do povo preto em uma relação de subalternidade. Este modelo reforça um lugar de poder e controle de um lado e nega, por outro, o caráter racional, existencial e cultural de outras formas de conhecimento que não estão a critério com os princípios epistemológicos dominantes. Assim, os processos de descolonização do pensamento que se iniciaram com as libertações das colônias e formação de territórios “independentes” devem dar continuidade ao máximo com a libertação de uma colonização epistêmica (Piza e Pansarelli, 2012).

Renato Nogueira (2012) defende uma mudança de paradigmas no modelo de relação social das pessoas consigo e com as outras. O autor apresenta o termo afroperspectivista como “Um ensaio com algum teor filosófico endereçado para o grande público, com um sentido simples, o conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas”, que através do Ubuntu¹, se consolidaria um modo de vida mais igualitário baseado na solidariedade, aprendizagem, compartilhamento e reinvenção a partir da existência, resistência e re- existência:

A proposta de tematizar uma ética afroperspectivista através do ubuntu como modo de existir tem o intuito de produzir um futuro dentro do presente. [...] Com efeito, ubuntu como modo de existir é uma re-existência, uma forma afroperspectivista de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências, solidificando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros (Nogueira, 2012).

O autor dialoga conosco quando fala sobre o projeto de afroperspectiva, que não é o oposto do colonialismo, ou seja, não pretende criar um monopólio negro, mas justamente é uma abertura. Ou seja, propõe-se a tirar o monopólio e pluralizar as informações a partir do que o filósofo Ramose denomina como polidiálogo, ou seja, ouvir e falar sem que o objetivo seja vencer uma discussão, mas ouvir-falar de maneira múltipla, buscando o entendimento mútuo, para que, assim, haja outra perspectiva, outras possibilidades. E é difícil conseguir pensar nisso, porque já estamos muito dentro da lógica desse modelo hegemônico, onde apenas um pode ser escolhido a vencer ou perder, ouvir ou falar. Entretanto, considero perfeitamente viável um projeto político que pense outras formas de

conhecimento que não seja necessariamente uma substituição de um modelo hegemônico por outro.

Não obstante, a Psicologia é um campo de forte influência na desconstrução dos poderes monopolizados e a ideia de uma Psicologia pensada sob o viés das relações raciais que compreenda a necessidade da construção de conhecimentos a respeito da identidade cultural e da desmotivação do legado social da política de branqueamento é justamente a concretude de uma possível extirpação de um monopólio já existente, pois, estruturalmente a academia e a psicologia enquanto ciência tem contado apenas uma história.

A história ainda é contada como sendo única (Adichie, 2009) e o trabalho que tem sido feito é para que continue desta forma. Segundo Sada (2014), a forma comose trata a história determina o resultado dela na vida dos indivíduos. A partir de Adichie(2009), ela enfatiza o perigo da história única, “poder é a habilidade de não só contara história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa” (Adichie, 2009 apud Sada, 2014). Ela acredita na complexidade do ser, masque tal compreensão é tarefa da educação:

Povos ou indivíduos são complexos e formados por múltiplos aspectos; darconta de perceber e compreender essa diversidade é tarefa árdua. Para a educação, especialmente na concepção de educação integral, o desafio é desenvolvimento da capacidade de olhar para o outro e tentar compreendê-lo, para além de ideias pré-concebidas (Sada, 2014, disponível em <https://educacaointegral.org.br/reportagens/eu-outro-perigo-da-historia-unica/>).

A força da história das nossas vidas está em como, com que frequência e por quem ela é contada. Adichie (2009) diz: “mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão”. Assim, ela é capazde tornar alguém grandioso, cheio de possibilidades e qualidades ou alguém ínfimo, sem valores, limitado e incapaz. Neste sentido, ampliar o debate racial dentro da psicologia torna-se uma estratégia para incluir a diversidade nos discursos e abrir novas possibilidades de enriquecer os temas e alcançar novos conhecimentos:

O Movimento Negro politiza a ideia de raça e a interpreta como estrutural e estruturante na perspectiva de se compreender a complexidade do quadro de discriminação e desigualdade no Brasil, ou ainda, a interpreta afirmativamente como construção

social, rompendo com ideias distorcidas, negativas e naturalizadas sobre raça. Desse modo, coloca em xeque o mito da democracia racial, quebrando formas de resistências das forças conservadoras representadas pelo capital e por grupos privilegiados. Portanto, esse movimento é o mediador na aprovação de políticas de ações afirmativas nas universidades e nos concursos públicos (Silva, 2018, p.350).

Abrir novos horizontes na visão do conhecimento poderia se tornar uma prática corriqueira e não uma tormenta dolorosa. Mas, fundamentalmente, a academia enfrenta dificuldades em manter a coexistência com outros vários modelos e referências de saber; não há o reconhecimento de que exista outro referencial ou outro modelo além do praticado no sistema, limitando a discussão a um monopólio racial na psicologia.

A universidade e nós, enquanto intelectuais antirracistas que produzimos dentro da academia a partir dessa outra lógica, estamos totalmente implicados no sentido da prática de engajamento político e responsabilidade social e da negação da neutralidade do pesquisador, mas ainda são poucos os intelectuais e os professores que adotam essa postura. Acredito que não há força suficiente para fazer nenhuma operação de transformação social e política quando não se inclui a população negra e indígena brasileiras, afinal, a maioria da população. Quando pensamos no contexto nacional, nas Américas, assim como em África, na medida em que não se inclui a população negra, assim como os povos tradicionais e focamos apenas na população branca, há um enfraquecimento e mesmo a inviabilização da possibilidade de qualquer revolução intelectual.

No momento atual, ainda vivemos uma ideia de que a intelectualidade está acima hierarquicamente e que não precisa estar com esses povos nem considerar os seus saberes. Nos dias de hoje isso vem mudando, mas infelizmente, ainda temos a ideia de que a leitura e o conceito são mais importantes, de que o pensamento é alguma coisa superior aos corpos e a teoria é superior às práticas. Essa ideia nos formou, dirige nossa conduta e ainda vigora para pensar em outros modelos.

A universidade precisa fazer o encontro com essa população. No meu entender, isso significa uma espécie de reversão muito radical do que entendemos por conhecimento acadêmico. Infelizmente, é surpreendente que haja uma lacuna

na formação das psicólogas e dos psicólogos, pois muitos não conhecem os grupos sociais e os povos com quem eles trabalham. Não conhecem sua história, que foi apagada, e que também não aparece nos currículos dos cursos de graduação. Então como o psicólogo pode cuidar, tratar e respeitar essa população?

Pensando em possibilidades de outro modelo referencial de estudos e pesquisa para profissionais da psicologia, temos diversos trabalhos e referências bibliográficas que podem nos ajudar nessa caminhada. Um deles é a Resolução nº 18/2002, que foi instituída pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) e que contém as normas para atuação de profissionais da Psicologia em relação ao racismo. No sentido de os psicólogos não serem coniventes e nem se omitirem perante o racismo e o sofrimento psíquico causado por ele. Outra referência mais recente também foi publicada pelo mesmo Conselho, em formato de cartilha, em 2017: “Relações Raciais, referências técnicas para a atuação de psicólogos”, que fala sobre a dimensão histórica, sobre as diferentes formas de manifestação do racismo, sobre o movimento negro e a atuação do psicólogo frente à desconstrução do racismo.

Buscar autores que produzam conhecimento contra-hegemônico e buscar dentro dos próprios conselhos e sindicatos pode ajudar a academia. E quanto ao estudante branco, é preciso refletir que não nos parece justo que a branquitude detenha o acesso às melhores escolas, livros, bibliotecas legarem para nós, negros, o fardo de fazer essa educação racial, de educá-los. Principalmente quando, diante dos dados e dos números da violência, a nossa principal preocupação é permanecer vivos. Então, é necessário que cada estudante, pesquisador, cientista branco, se implique na causa antirracista de maneira honesta para que possamos dar um passo maior frente à questão racial. E educar-se racialmente é uma das formas disso acontecer. Precisamos que os brancos façam esse movimento e se deem ao trabalho de pensarem o seu racismo, pois só assim teremos um encontro mais horizontal.

3.3. Branqueamento Biológico

Entre a abolição da escravidão (1888) e a era Vargas (1943), ocorre um processo complexo onde ideias importadas da Europa, de cunho cientificista, influenciaram na criação de políticas públicas racistas, como as políticas de imigração do Estado, as quais demonstravam a preocupação da branquidade de impedir sua própria decadência populacional. Podemos citar aqui o Decreto-Lei 7.969, assinado pelo já ditador Vargas, em 1945, regulando a entrada de imigrantes no país que, segundo esta, deveria obedecer à “necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população as características mais convenientes da sua ascendência europeia”.

Logo depois do período após a abolição, o Estado brasileiro se posiciona de maneira intencional pela estratégia racista, que idealizava o branqueamento da população, tendo em vista que sua população consistia, na época, majoritariamente, de pessoas negras. Esta lógica já era existente no período da escravização, mas é no final do século XIX que passaram a operar as primeiras produções e trabalhos sobre a teoria das raças e suas diferenciações, trabalhando para legitimar, assim, tais políticas públicas, assim como possíveis soluções, para este que tem sido visto como um problema.

É preciso lembrar que, em 1850, a entrada de negros no país foi proibida - mudança essa associada à Lei n.581, de 04 de Setembro de 1850, conhecida como Lei Euzébio de Queiróz, que proibia o tráfico negreiro e, posteriormente, as portas foram abertas para imigração apenas branca, de origem europeia, considerando como atraso qualquer corrente migratória africana ou asiática (Seyferth, 1996). No pós- abolição, o fenômeno do embranquecimento através da imigração branca era retratado como um processo irreversível no país.

Desta forma, no contexto brasileiro, o país foi construindo seu próprio modelo de relações raciais onde se enquadravam os preceitos da doutrina de uma diluição da “raça” negra no país (Schucman, 2012). Como necessitavam “progredir” com a ajuda da raça branca, a Câmara dos Deputados, em diversas oportunidades, discutia legislações que proibiam a entrada no Brasil de “indivíduos humanos das raças de cor preta”. O decreto republicano nº 528 de 28 de Junho de 1890, concedia que era: “[...] inteiramente livre a entrada, nos portos

da república, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho [...] Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos.” Desta maneira, o Estado brasileiro executou papel fundamental fomentando a vinda e o ingresso de determinados grupos “desejáveis”, com o objetivo de branquear a nação.

Podemos entender melhor os discursos da elite intelectual da época no que se refere aos dispositivos legais de imigração de alemães, italianos e espanhóis, que foram intensas no decorrer dos séculos XIX e XX:

Com o branqueamento da nação pretendia-se atingir uma higienização moral e cultural da sociedade brasileira. Clarear a população para progredir o país passou a ser um projeto de nação defendido no século XIX, mas que avançou pelo século XX. Projeto que envolvia a eugeniação e a higienização social enquanto políticas públicas (Petean, 2012, p.3).

Outro exemplo de políticas de incentivo à imigração branca é a chamada “lei de cotas” de 1934, que controlava a entrada de estrangeiros por nacionalidade sob a ideia de preservação do território nacional de uma possível desordem que poderia prejudicar a formação étnico-cultural do país.

Alguns anos mais tarde, o país conseguiu manter o maior partido nazista fora da Europa, com 40 mil membros. O então presidente Getúlio Vargas, que flertou com a Alemanha nazista no período pré-guerra, assinou em 18 de Setembro de 1945 o Decreto-Lei Nº 7967, que regulava a entrada de imigrantes de acordo com: “[...] a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência Europeia”.

Assim, o objetivo de uma política imigratória era o desaparecimento gradual do negro através da suposta salvação do sangue europeu. Já na constituição Federal de 16 de Julho de 1934, Artigo 138, constava:

“Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte:

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

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

Os artigos acima citados referentes à Constituição Federal de 1934, foram criados a partir do anteprojeto articulado pela Comissão Brasileira de Eugenia. No que diz respeito ao item b, percebemos que várias das ações educativas nesse período estavam associadas aos ideais de saúde e as reformas educativas deste período tiveram no ideal de formação eugênica uma proposta moral, de bons costumes e melhorias no condicionamento físico, visto este fator ser de ordem significativa para a formação de uma raça fisicamente forte, com padrões estéticos que definiriam uma raça pura, nobre, segundo os padrões eugenistas.

Para que o embranquecimento em um nível biológico existisse de fato, o argumento era de que o negro melhoraria biologicamente sua raça, casando com alguém mais claro. Este instrumento da escolha matrimonial pela cor de pele do cônjuge como forma de embranquecimento, assim como outros mecanismos, ainda faz parte de ideologias que se incidem nas relações sociais e intrafamiliares na atualidade. Em “O que é racismo?”, Joel Rufino dos Santos (1984) elucida com um exemplo de um entrevistado sobre como o embranquecer tornou-se uma obsessão imposta para a população negra à época:

‘Não sou racista. Mas gostaria que minha filha casasse com alguém menos escuro, para ir limpando o sangue’. Cansei de ouvir isso de zelosas mães suburbanas. Para que embranquecer os filhos e netos? Para terem menos obstáculos na vida (Santos, 1984, p.68).

A ideologia do branqueamento apresentava aqui um desdobramento no terreno biológico. A premissa, segundo Domingues (2010) era de que o negro melhoraria biologicamente sua raça casando-se com alguém mais claro. O matrimônio pensado enquanto instrumento ideológico incide nas relações intrafamiliares, em especial nas interracialais. O autor defende que para se desvencilhar da raça negra, os pais incentivavam os filhos a casarem com pessoas não-negras, o ideal seria de cor branca. Tais famílias tinham/têm na esperança de que seus netos, bisnetos, e assim por diante, parecessem cada vez menos com a ascendência negra. Se a criança nascesse mais clara que os pais, consideravam uma vitória, porém, caso a criança fosse mais escura, sentiam-se derrotados.

Assim como o branqueamento via casamento está intimamente vinculado, no imaginário social, à ascensão do negro, o oposto também ocorre com os brancos, que passavam por um declive. O casamento interracial, em particular do negro com alguém do segmento branco, representava tanto o aprimoramento da raça quanto a premiação pela vitória conquistada: a mobilidade social. A esposa ou marido brancossilbolizavam, de forma combinada, uma melhoria dupla: de raça e de classe social. Já o casamento dentro da própria comunidade étnica poderia ser concebido como ameaça. A seguir, exponho um exemplo do quanto o branqueamento da raça através da genética ainda é atual no imaginário e no discurso de muitos brasileiros.



Figura 2 - Na imagem acima, General Hamilton Mourão abraça o filho e o neto (à esquerda).

Após conversar com jornalistas ao desembarcar no aeroporto de Brasília em outubro de 2018, o então candidato a vice presidente na chapa de Jair Bolsonaro (PSL), general Hamilton Mourão, deu a seguinte declaração na véspera do primeiro turno da eleição: Ao elogiar seu neto, o mesmo afirmou que ele representava o "branqueamento da raça". "Gente, deixa eu ir lá que meus filhos estão me esperando. Meu neto é um cara bonito, viu ali. Branqueamento da raça", afirmou no fim da conversa, dando gargalhada.

Este comentário vai ao encontro a outra declaração polêmica dada por Mourão, em agosto do mesmo ano: “Temos uma certa herança da indolência [vagabundagem, preguiça], que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem, Edson Rosa [vereador negro, presente na mesa], nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é o nosso cadinho cultural”. A frase sobre seu neto teria respaldo parte dos cientistas, intelectuais e médicos brasileiros do final do século XIX e começo do século XX, que defendiam que a “mistura de raças” levaria ao embranquecimento da nacionalidade, pois a “raça branca” seria superiora. Naquela época, isso era visto como ciência. Hoje, como racismo.

A ideologia do embranquecimento é um dos pontos centrais quando falamos de raça nos casamentos interracialais. Tal ideologia do branqueamento através da miscigenação é tão ideologizante que negros e brancos ainda acreditam que o casamento interracial necessariamente embranquece, o que não é uma verdade. O casamento interracial ao mesmo tempo em que ela pode parecer que embranquece as famílias negras, elas também enegrecem as famílias brancas e disso não tem se falado. O Brasil já provou que a miscigenação não embranquece. Caso contrário, não teríamos 54% da população negra hoje em dia.

Na pesquisa de Shucman sobre famílias interracialais (2018), a autora afirma que tem sido muito pautado o discurso do negro nessa relação e pouco tem se publicado sobre a perspectiva dos sujeitos brancos. O que há de novo nessas reflexões a cerca da interracialidade? No mercado matrimonial, os dados são muito diferentes dependendo da classe social. A tese da autora mostra que o amor não impede o racismo. Ou seja, as relações podem ser de afeto, podem ser de amor e isso não significa que não se tenham hierarquias raciais dentro das dinâmicas familiares, principalmente em núcleos familiares onde os filhos

possuem pigmentações de pele diferentes ou se um filho for negro e outro branco.

Então, a afirmativa de que “o amor não tem cor” em contrapartida ao racismo é o que tem nos enganado e o que torna essa frase um engodo. “Se existe amor não teria racismo” ou “se tem racismo não teria amor”. Na verdade, para a autora, é possível no Brasil ter afeto e ter racismo. O racismo tipicamente brasileiro não impede a intimidade. Existe o amor, mas também a hierarquia. Esse racismo de intimidade⁹ tem consequências brutais nos membros das famílias interracialis porque elas percebem essas hierarquias e esse sistema de opressão traz consequências psíquicas, muitas vezes, irreversíveis.

⁹ Aqui o termo “racismo de intimidade” é utilizado no sentido que Schucman (2018) adota em sua obra, onde diz sobre o modo que se estabelece as múltiplas relações de dominação racial na intimidade familiar. Para a autora, a intimidade inter-racial seria um lugar privilegiado que contribui para a compreensão das relações raciais brasileiras.

3.4. Branqueamento Estético

No período histórico pós-abolição, no sentido estético, o modelo branco era - e ainda hoje o é - considerado o padrão de beleza hegemônica. O alisamento dos cabelos crespos e o clareamento da pele negra com produtos que prometiam alcançar a beleza branca significavam, em grande escala, a realização do sonho negro impostopelo branco. Atualmente, o sujeito que possui poder aquisitivo para ou modificar seu corpo não encontra barreiras para se adequar ao padrão estético ideal. Tal fator se deve ao avanço da medicina, da tecnologia digital e das mais diversas técnicas de maquiagem, como a do contorno, por exemplo, que afina rosto e nariz.

Apesar de haver um debate sobre os riscos à saúde – por causar erupções e cicatrizes na pele - no que diz respeito aos produtos químicos, ainda hoje são vendidas marcas de clareadores epidérmicos na Índia, em países da África e, também no Brasil com o objetivo de clarear a pele a ponto de deixa-la branca ou o tom mais claro possível desejável, como vemos na imagem abaixo:



Figura 3 - imagem da internet.

A indústria global de produtos para clarear a pele foi estimada em US\$ 4,8 bilhões em 2017 (cerca de R\$ 18 bilhões). O mercado consumidor que mais demanda vem da classe média na Ásia e na África. Entre os produtos, estão sabonetes, cremes, esfoliante, pílulas e até injeções destinadas a diminuir a

produção de melanina, o pigmento que dá coloração à pele. Tal movimento vem chamando atenção da Organização Mundial da Saúde (OMS), devido aos riscos que produtos de clareamento de pele como estes podem trazer para a saúde, por conter altas concentrações de hidroquinona e mercúrio assim como outros ingredientes nocivos desconhecidos. De acordo com a (OMS), 4 entre 10 mulheres na África usam produtos para clarear a pele. O maior percentual está na Nigéria, com cerca de 8 entre 10 mulheres. Na Índia, são 6 entre 10. E, na China, 4 entre 10. De acordo com o relatório publicado pela OMS, em 2019, o clareamento de pele é uma das indústrias com crescimento mais rápido em todo o mundo (Ricca Lee, 2021).

Enquanto existir o racismo, este encontrará criatividade suficiente para inventar e reinventar mecanismos de branqueamento tendo como pressuposto as diferenças da lógica racial de superior-inferior. Na imagem a seguir, de uma clínica de estética localizada no Rio de Janeiro, vende-se uma neutralização de lábios escuros, informando que a micropigmentação labial proporcionaria cor aos lábios de uma maneira “mais natural”, além de camuflar pontos escurecidos dos lábios. No lado direito, a clínica mostra o resultado após o procedimento informando que após cicatrizado, o lábio desincha e clareia ainda mais, dando aspecto de natural, ao lado esquerdo:

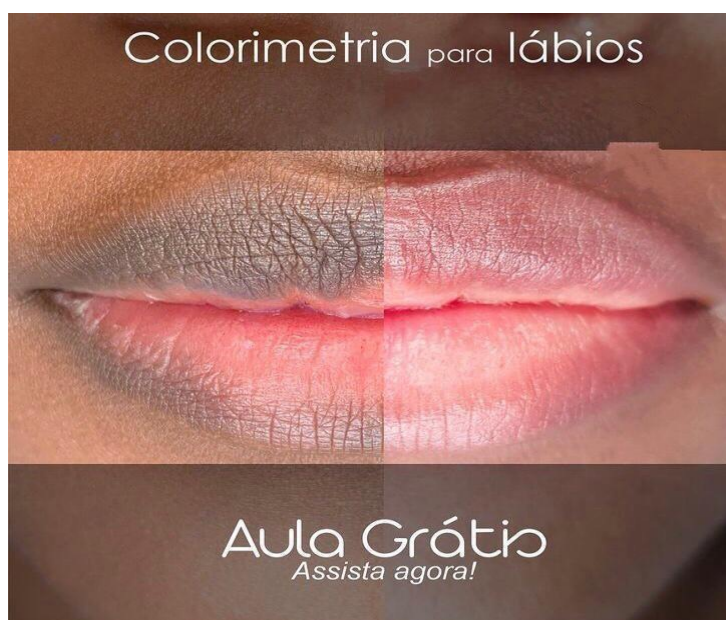


Figura 4 - imagem da internet.

A carga do branqueamento estético se expressa totalmente nestas e em outras diversas campanhas publicitárias, onde o modelo branco de beleza é considerado o padrão e onde vende-se a eliminação de traços negróides, a fim de aproximar, no plano das aparências, ao branco (pele clara, lábios finos e claros, cabelos lisos etc). Assim, a imposição de uma suposta “boa aparência” está relacionada à política de branqueamento, que idealiza no branco todo o ideal de beleza. Tal ideologia fomenta a representação negativa do negro assim como padroniza o ideal do branco. Desta forma “[...] a acusação de sujeira física, moral e da “alma” tem sido historicamente imputada ao corpo do negro e da negra em nossa sociedade.” (Gomes, 2006, p.140) Aqui, o “aspecto natural” está relacionada a ideia de normalidade, onde de um lado temos o negro como “anormal” em posição de impureza e o branco como “normal; natural”, sendo este associado sempre a apresentação de um sujeito limpo, higiênico.

Como o racismo no Brasil é embranquecedor e se manifesta a partir de uma leitura social, é bem previsível que haja um afastamento de tudo aquilo que nos deixe mais próximos de uma leitura negra. A partir daí, começam a surgir diversos tratamentos modernos para alisar ainda mais o cabelo crespo, técnicas de maquiagem e cirurgias plásticas para afinar o nariz ou até mesmo o uso de photoshop, utilizados para modificar aspectos fenotípicos ou clarear o tom de pele negro, pois há um ideal de aproximação de uma estética branca europeia (Domingues, 2002), que tem como princípio o branco enquanto padrão universal de humanidade e beleza e (Bento, 2014; Schucman, 2014; Cardoso, 2014).

Silva, Feijo, Farias & Poletto, M. (2020) observaram em sua pesquisa que o racismo causa uma tendência ao autobranqueamento nos sujeitos negros, como forma de proteção no que diz respeito ao enquadramento do padrão hegemônico. Para os autores, o ápice do processo de rejeição traria como consequências a supressão de tais características percebidas como negativas e a obtenção, mesmo que artificialmente, as tidas como positivas. Um dos exemplos trazidos seria a da manipulação do cabelo do indivíduo negro, sobretudo da mulher negra. Uma das técnicas mais utilizadas na adolescência e idade adulta é o alisamento dos fios pelo uso de produtos químicos e de instrumentos. Para Cruz (2014), o cabelo crespo aliado à cor da pele são os marcadores da raça negra e os principais alvo do

racismo e é através destes que se manifesta o desejo do embranquecimento.

Conclusivamente, como o produto da mestiçagem - dito pardo - se encontra no entre, este pode ter uma maior pseudo “passabilidade” para a branquidade (alisando o cabelo, rejeitando suas características negras e cultura etc.). Em outras palavras, encontra-se em um processo de autodestruição que se inicia pelo ‘apagamento’ de marcas físicas (branqueamento físico, mutilações, entre outros). Estes e outros processos ainda são resquícios destes processos-braços do racismo através da busca de uma brancura que, certamente, como afirmam Maia & Zamora (2018), não são escolhas propriamente da figura do negro, mas sim uma imposição estatal, assimilada por uma sociedade brancocêntrica, racista e escravagista.

4. Miscigenação e a Figura do Mestiço

A miscigenação no Brasil foi um processo que se desenvolve com intensidade quando parte da elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX, assim como em outros países também colonizados, passa a produzir, através da ciência ocidental, teorias a respeito da situação racial do país, bem como propor alternativas para a construção de uma nação, tida como problemática devido a sua diversidade racial. Esta se origina com a violência e a subalternização de corpos negros, em especial de mulheres negras e indígenas (Daflon *et al*, 2017). Portanto, a dominação colonial do território e, posteriormente, o projeto de branqueamento populacional através de políticas imigratórias, partem, inicialmente, da colonização do corpo destas mulheres.

Com o fim do regime escravista, em 1888, pensadores e intelectuais passam afocar suas energias sobre como construir uma nação com uma identidade nacional tendo em vista que, agora, passa a surgir uma nova categoria, os ex-escravizados negros, que eram vistos até então como força animal de trabalho e, agora, precisariam ser transformados em parte da identidade brasileira. Apesar das diferentes perspectivas, a construção de uma identidade nacional única tornou-se foco de estudo para diferentes intelectuais desde a primeira República, dentre eles tais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquette Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, etc. Alguns inclusive já mencionados neste trabalho. Os olhares estavam voltados para a estruturação de uma teoria que definisse o brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. Em sua grande maioria eram influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e acreditavam na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço. Ademais, sofriam forte influência da Eugenia, que era a maneira científica de resolver a confusão moral, racial, e social onde se encontrava o Brasil e que se propunha a purificar a população brasileira e colocá-la no caminho rumo progresso (Albuquerque, 2013).

A variedade de Eugenia combinava bem com as ideias sobre raça defendidas pela elite brasileira, que admitiam a inferioridade e a animalização dos não-brancos e, ainda assim, buscavam a possibilidade de recuperar essa população e, conseqüentemente, a nação. Para os brasileiros que a adotavam, a Eugenia não

era apenas um meio de aperfeiçoar indivíduos ou grupos específicos. Era uma forma de superar o que eles percebiam ser as deficiências da nação, aplicando uma série de diagnósticos e soluções científicas (Dávila, 2006, p.32). Alguns intelectuais viram nas políticas de saúde e de educação uma forma de mitigar esse “mal”, assumindo uma nova concepção de que ele deveria ser encarado como um mal geneticamente herdado.

Para Sílvio Romero (1975 apud Munanga, 1999), o nascimento de da nação brasileira resultaria da mestiçagem entre essas três raças (branca, negra e “índia”), onde o processo já estaria em curso naquele momento. Para ele, a homogeneização da sociedade brasileira através da mestiçagem se daria através da predominância biológica e cultural branca, resultando, assim no desaparecimento gradual dos elementos não brancos: “Dentro de dois ou três séculos a fusão étnica estará talvez completa e o brasileiro mestiço bem caracterizado.” Em outros trabalhos, o mesmo revê sua previsão inicial e faz outra estimativa que o processo de branqueamento e, consecutivamente de absorção de negros e “índios” levaria de três a quatro séculos. Na lógica do pensamento do autor, a mestiçagem seria uma fase transitória onde o resultado final seria uma nação branca e o mestiço ou pardo seria o meio do caminhar ao objetivo final de clareamento populacional, um clareamento que atravessava todos os grupos racializados, incluindo os/as indígenas.

Em seu livro “As raças humanas e a responsabilidade Penal no Brasil”, cuja primeira edição data de 1894, Raimundo Nina Rodrigues, vai contra a tese de Sílvio Romero, no que diz respeito ao desenvolvimento do Brasil enquanto civilização a partir da fusão da cultura “branca” com as contribuições negras e índias. Para o autor, as duas últimas foram consideradas como “espécies incapazes” e tais cruzamentos estariam ligados diretamente à degradação da espécie, tendo em vista que tais povos eram vistos como atrasados, não civilizados. Neste sentido, inclusive a mestiçagem torna-se uma manifestação de fundo degenerativo.

Para o autor, aos negros e índios deveria ser atribuída uma responsabilidade assim como um código penal atenuado, diferente da raça branca. Contudo, existiam alguns sujeitos que eram marcados como exceção em função da proximidade com a raça branca: os mestiços. Para isso, Nina institui uma

classificação que divide todos os mestiços em três categorias: o mestiço superior pela predominância da raça superior e civilizada branca, inteiramente responsável; o mestiço degenerado devido suas “anomalias de sua organização physica, bem como de suas faculdades intellectuaes e moraes” (Rodrigues, 1956, p167); parcial e totalmente irresponsável eo mestiço instável, igual ao negro e ao índio, a quem se poderia atribuir apenas responsabilidade atenuada. Contrariando a maioria da elite intelectual, o autor não defende o mestiço como caminho que levasse mais cedo ou mais tarde a um Brasil branco. "A influência do negro, disse, há de construir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo; nada poderá deter a eliminação do sangue”.

Segundo outras teorias que associavam degeneração à miscigenação, a união de indivíduos de etnias diferentes produziria incapazes, degenerados, indolentes, ou mesmo com tendências para a criminalidade. Isto porque, segundo os partidários da teoria da degeneração racial, os mestiços recebiam traços diversos e mesmo antagônicos dos seus pais de raças diferentes. Portanto, essa herança racial entrava em conflito ao se miscigenar, produzindo indivíduos instáveis e incapacitados para a vida civilizada, que exigia disciplina, trabalho e ordem (Santos, 2008, p.2).

Cabe ressaltar os incontáveis danos psicológicos causados na população não branca brasileira por uma política de Estado segregadora de embranquecimento que objetivava uma população livre do preto e do mestiço, chamados “degenerados”. Toda nação foi submetida a constante e contínua destruição da imagem do negro, associado a tudo que havia de pior na natureza. Defeitos físicos, genéticos, de caráter moral, eram atribuídos a raça e ensinados como verdades nas escolas públicas e sua prevenção preconizada.

No seu trabalho apresentado no primeiro Congresso Universal de Raças, organizado na Universidade de Londres, de 26 a 29 de julho de 1911, João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional, rejeita a teoria de que os fatores relativos à hibridação de animais podiam ser aplicados a seres humanos, e afirmava que o cruzamento das raças não produziria indivíduos de qualidade intelectual inferior. Embora não fossem capazes de competir em outras qualidades com raças mais fortes de origem ariana e não tivessem instinto civilizador tão pronunciado quanto às raças brancas, nem por isso os mestiços devem ser

colocados no nível das raças realmente inferiores. Lacerda afirmava que no Brasil, os filhos de mestiços apresentariam na terceira geração todos os caracteres físicos da raça branca e a miscigenação removeria os descendentes dos mestiços os traços da raça negra. Para ele, no curso de mais um século, os mestiços desapareceriam no Brasil e, consecutivamente, extingiria paralelamente toda a raça negra do país.

Apesar da miscigenação ou mestiçagem ocorrer desde o início dos tempos entre diferentes grupos étnicos e raciais, no contexto estudado esta vai se configurando como uma tentativa de “melhoramento” da população brasileira através do cruzamento entre as raças para clarear a população, num processo que Abdias Nascimento (1978; 2016) vai chamar de “genocídio do negro brasileiro”. Genocídio aqui pensado como fazendo parte de uma política contemporânea que subjuga a vida ao poder da morte e que foi instituída com o objetivo de provocar a destruição máxima de corpos-psíquicos específicos, a necropolítica (Mbembe, 2018). Um exemplo das estratégias em curso da necropolítica é justamente o genocídio da população negra periférica pelas mãos do Estado. Aqui, a necropolítica se faz visível:

(...) no sistema carcerário, na população em situação de rua, nos apartheids urbanos nas grandes e pequenas cidades brasileiras, em dados relevantes, no genocídio da população negra que em sua maioria é jovem e masculina, na eclosão dos grupos de justiceiros, nos hospitais psiquiátricos, nas filas das defensorias públicas, nas urgências e emergências hospitalares, entre tantos outros lugares (Lima, 2018, p.28).

Consequentemente, a doutrina da mestiçagem acaba tendo como consequência o enfraquecimento da solidariedade da raça oprimida que se vê racialmente dividida, com cada indivíduo desejando existir no corpo do Outro racial, tido como superior. Busca-se, então, entender a necessidade de se pensar o racismo na perspectiva dos produtos deste processo, desta miscigenação: os mestiços- pardos. Tal processo de embranquecimento, enquanto estratégia de genocídio da população negra e indígena, fez com que a maioria populacional se classifique como parda, assim como alimentou a ideologia da democracia racial, uma ideia falaciosa de que no Brasil existe uma pretensa harmonia entre as três raças. Para Weschenfelder & da Silva (2021):

A democracia racial faz da miscigenação o dispositivo que organiza a narrativa do não-racismo simultaneamente ao branqueamento do corpo espécie da população. O mestiço é o símbolo desta unidade nacional construída sob a égide da harmonia racial e da eliminação das linhas de cor como fator determinante da dinâmica social.

Aqui, tomo como democracia racial, a iniciada por Gilberto Freyre (1962), em *Casa Grande & Senzala*, o qual enaltecia a miscigenação compulsória das raças onde esta se estabelecia como um embrião da ideia de uma relação harmoniosa entre as raças. A democracia racial fez e faz parte de um processo de dominação mental- colonial, de natureza traumática, que recai sobre corpos-psíquicos, atualizando uma história de opressão racial que atinge a toda uma coletividade de descendentes de escravizados “libertos”. Ela é sustentada como a ideia de que seríamos todos iguais – ou tão iguais quanto o mérito individual permitir; de que haveria uma celebração entre as raças no país e de que esta democracia se daria pela coexistência pacífica no país entre negros, brancos, indígenas.

Atualmente, este mito torna-se insustentável. Porém, assim como o racismo, este se reitera e se reatualiza. Contudo, apesar do mito ter ruído, suas ruínas fazem criar novos discursos sendo necessário verificar o que este mito oculta e entender para além do que está evidente, do que é mostrado. Como aborda Lima (2018), em diálogo com as leituras de Foucault e Mbembe, é necessária uma virada analítica da sociedade a partir do violento processo da escravidão, derrubando de vez “o mito da democracia racial e a ideia da cordialidade como elementos modeladores das relações sociorraciais no Brasil”.

Durante parte do século XX e até os dias de hoje, a mestiçagem continua funcionando como uma engrenagem que produz verdades e formas de condução da população. Como afirma Schucman (2018), o discurso produzido estrategicamente como resposta à ideologia do embranquecimento e da mestiçagem possui diferentes aspectos do racismo brasileiro como classificar-se como mestiço, que acaba sendo uma forma de embranquecer o negro e fugir da negritude. Para além disso, a mestiçagem como mistura entre grupos sempre existiu e não é de fato o que está em jogo, pois o mestiço fenotipicamente branco não é uma questão para o Brasil. Para a autora, o mestiço que chamam de

“mulato”, “moreno” ou “queimado” é sempre aquele que tem traços fenotípicos que caracterizam a população negra. Por último, dividir a população negra pela pigmentação da pele favorece a desunião deste grupo no combate ao racismo.

O fato do cruzamento forçado das raças enquanto política de morte física e simbólica não exterminou de fato o negro nem o indígena totalmente, mas criaram o que Gomes (2019) chama de “limbo” identitário em que a figura do pardo se encontra. Segundo o autor, como o pardo não se sente negro, nem indígena e tampouco branco, não se entende no direito de manifestar sobre nenhuma destas três perspectivas, o que originaria uma característica do limbo racial dos pardos: seu silêncio. Tal silêncio dificultaria a organização destas pessoas no combate ao racismo. Aqui, entendemos o pardo como marca de um genocídio, mas também objeto dele. Para o autor, existe a necessidade de enfrentar os eufemismos e o mito da democracia racial para que o sujeito dito pardo se entenda enquanto corpo vulnerável dentro de um sistema branco opressor.

O termo pardo é empregado em momentos distintos no contexto brasileiro e com finalidades diferentes do qual os autores Weschenfelder & da Silva (2018) se debruçam. Três destes usos estão extremamente imbricados no que se refere à compreensão da dinâmica racial brasileira assim como na produção subjetivação do sujeito negro. No primeiro, o termo pardo aparece como um distanciamento da escravidão, pois definir-se ou ser definido como pardo evidencia uma relação com a liberdade no contexto pós abolição. Ou seja, a descrição do sujeito como pardo o associaria a uma condição social, mas não o racializaria. Em um segundo momento, os índices da categoria moreno e pardo são utilizados tanto para comprovar o comprometimento da raça, quanto para enaltecer a mestiçagem como identidade nacional, resultando na crença da democracia racial. Em um terceiro momento, a articulação do movimento negro, no final da década de 1970, passa a ser um dos elementos que questiona essa suposta democracia, assim como os altos índices de pardos presentes nos censos serão justificados pela ausência de uma narrativa que reconheça a importância do negro para o Brasil. Dos anos 1980 até hoje, acompanhamos o movimento da desconstrução do mito assim como a mudança da categoria cor/raça parda passa a ser nomeada como população negra, juntamente com os autodeclarados pretos.

Assim, a categoria pardo se constitui como central quando nos propomos pensar a constituição da população nacional. Atualmente, os mestiços-pardos compõem a maior parte da população. No censo de 1940, os pardos correspondiam a 21,2% da população mas, em 2010, passa a ser 43,1%. O termo “pardo” pensado nesta pesquisa como se referindo a uma categoria racial transitória, uma categoria de passagem no projeto colonial de branqueamento da raça negra e indígena, onde estes tiveram suas identidade racial negada pelo processo de embranquecimento. Sendo assim, mesmo entendendo que a identidade negra não é uma constante e que “negro” e “branco” também fazem parte de uma afirmação política, é impossível pensar nas dinâmicas de enfrentamento e resistência frente a um sistema de opressão branca sem discutir a condição do mestiço-pardo.

Por isso, neste projeto, apresento um início de debate sobre o que representa um sentimento constante do sujeito miscigenado em relação à sua identidade: o limbo, o não lugar. Aqui, trabalharemos com um distanciamento de qualquer tentativa de dar conta de uma suposta completude da história racial no Brasil. Mesmo entendendo que o modo de pensar a raça de maneira dual Branco-negro estão postas e são culturalmente produzidas, mantenho-me divergente das estruturas binárias que tendem a criar limites entre o branco e o negro. Deste modo, a figura do pardo está longe de ser uma categoria essencializada, mas ela pode ser mutável e utilizada politicamente de maneira diferente a depender do contexto, contribuindo, assim para diferentes produções de subjetividades nestes sujeitos.

4.1. O Mestiço/Pardo e Seu Lugar na Racialidade

Embora haja uma vasta produção de literatura sobre a mestiçagem no Brasil, há poucas pesquisas qualitativas recentes que se ocuparam de investigar a identidade dos pardos ou mestiços a partir da perspectiva psicológica destes sujeitos. Destacam-se entre a produção recente os trabalhos de Eneida Reis (1997), Graziella Silva e Luciana Leão (2012), Moema de Poli Teixeira (2003) e Luísa Farah Schwartz (2009), Viviane Inês Weschenfelder & Mozart Linhares da Silva (2021) e Verônica Toste Daflon (2014).

A miscigenação, como vimos no tópico anterior vai gerando ao longo dos anos um elemento fundamental na construção de uma nação pautada pelo mito a democracia racial, a “pardificação” da população, que fragmenta as subjetividades dos sujeitos negros que acabam percebendo o branqueamento como estratégia de sobrevivência haja visto possibilidade que esta oferta em melhores posicionamentos sociais.

O indígena enquanto matriz brasileira gera o mestiço na mistura com o branco, os primeiros “morenos”, “genuinamente, “brasileiros” (Ribeiro, 1995). O mulato fruto do branco com o negro, em algumas situações é menos valorizado em termos de estética do que o moreno indígena pelo fato da cor morena não invisibilizar os traços negróides, quando possui Cardoso (2014). Para o autor, a classificação racial “moreno” também é utilizada como eufemismo de negro. Utiliza-se tal nomenclatura para não ofender o sujeito. A ofensa aqui trata-se de ler o Outro como negro, trata-se de uma prática racista enfrentada pelo negro frequentemente em seu cotidiano.

O pardo vai sendo construído como uma categoria que do “entrelugar” das polaridades branco-negro, em um intercorrência constante de posicionamentos onde não podem ser fixados como uma categoria essencial. Desde os primeiros registros que construíram a história do Brasil, as questões relacionadas a cor da pele sempre foram destaque não apenas no que diz respeito a descrição dos grupos humanos, mas também na maneira que as diferenças são produzidas para que se hierarquize o ser humano através da categoria raça.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE - a cor parda, hoje nomeada como uma categoria de cor e raça, pode ser pensada

como central no debate racial. Para fins estatísticos, o pardo é uma cor que resulta do cruzamento entre as raças/etnias brancas e negras: é o símbolo da mestiçagem. O censo brasileiro pede às pessoas que se classifiquem dentro de uma das cinco categorias seguintes: branco, preto, pardo, indígena ou amarelo (oriental). De acordo com o Censo de 2010, 47,7% da população é branca, 43,1% é parda e 7,6% é preta. Assim, pretos e pardos somam-se 50,7% da população brasileira é negra – colocando o Brasil com a segunda maior população negra no mundo.

O uso do termo “pardo” fala também sobre uma indefinição que se constituiu sobre essa cor/raça, sobre um lugar/não-lugar/entre-lugar que constrói signos distintos de identidades que podem usufruir de uma suposta passabilidade de um oposto ao outro e ao mesmo tempo suprime a noção de fronteira. A pardificação neste contexto vai constituindo a realidade populacional ao mesmo tempo que interdita o crescimento das heterogeneidades. A figura do pardo se constitui assim como uma estratégia que proporciona a efetividade da miscigenação.

Com a ideologia da mestiçagem, que é complexa, o mestiço-pardo nunca foi um fim em si mesmo, mas sempre foi, no Brasil, uma ideologia para embranquecer o país. Desta forma, quando o mestiço chega a ser branco, este não é chamado de mestiço ou pardo, mesmo sendo fruto de uma relação interracial. Quando um sujeito é considerado pardo ou mestiço no contexto brasileiro, não ocorre pelo fato deste ser fruto da miscigenação de uma família inter-racial, mas porque seu corpo e seu fenótipo é racializado. Para Shucman, todos que se classificam como “pardo” possuem alguma marca fenotipicamente negra. Para a autora, todo mestiço-pardo, faz parte da categoria negro. Contudo, existem negros mais pigmentados e menos pigmentados.

Munanga (1999), sustenta que pretos e pardos devem ser agrupados sob a categoria “negro” no discurso político e acadêmico não apenas porque eles apresentam semelhanças socioeconômicas, mas também em razão de uma necessidade política e identitária. O autor nos faz pensar a quem interessa essa divisão racial de pigmentações distintas do negro e a quem interessa que os grupos racializados se dividam desta maneira, pois, do outro lado da polaridade, os brancos também possuem cores distintas e matizes mais e menos claros na pele;

branco mais claro, mais escuro, mais rosado etc.

Shucman apresenta isso de maneira vigorosa em seu trabalho “Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”, onde até mesmo parte da branquitude se percebe enquanto diferentes nas escalas e graus de brancura. Neste sentido, a ideologia do branqueamento e o discurso sobre a mestiçagem no Brasil afeta a todos, brancos, negros, homens, mulheres, onde todos se apropriam de uma escala de superioridade e “pureza racial” onde valorizam-se os sujeitos que mais se aproximam do modelo ideal de brancura. Assim, o corpo branco e alguns sinais ligados à branquitude quando percebido socialmente, conseguem ter mais valor em detrimento de outros corpos não tão brancos assim.

Entretanto, esta classificação não aparece como divisor categórico da forma que se apresenta para os negros e isso faz parte do processo da ideologia do embranquecimento. Ou seja, nesse sentido, como afirmam Munanga e Carneiro, a ideia de embranquecimento de pele mais clara ou mais escura divide, de alguma forma, a luta política da população negra. Nesse sentido, negar a pardização e o posicionamento destes corpos nesse lugar sujeito a uma passabilidade é uma tentativa de se manter fora da zona fronteira, do “entre” da racialidade, lugar fictício onde o pardo é colocado. Isso porque a figura do pardo não apenas racializa os sujeitos nesta zona, mas também os inferioriza, retirando dos mesmos a possibilidade da produção de uma subjetividade negra positivada e passível de ser existível.

4.2. Categoria “Em Relação”

A classificação racial de um sujeito de acordo com a categoria “em relação” ainda é um tabu, haja visto que já serviu à ideia de democracia racial, à mestiçagem e também à ideologia do embranquecimento. Assim, é necessário um cuidado quando falamos sobre a temática para que não haja uma ligação direta à uma possibilidade de fluidez quando pensamos a respeito do evento racial.

Neste trabalho, entendo que alguns sujeitos são, muitas vezes, percebidos como mais próximos ou mais afastados da negritude a depender de sua localização geográfica e/ou social e interpessoal. Assim, tomo que o sistema de atribuição de cor dada a um sujeito está diretamente associado a dois atributos distintos: 1) Origem do sujeito a quem se atribui a cor, ou seja, ao território que se define um sujeito¹⁰; e 2) Relações interpessoais¹¹, isto é, o sujeito que atribui a cor a outro. Este, por sua vez, o faz em função de seus próprios atributos raciais e define o outro em termos comparativos.

A figura do pardo pensada a partir das classificações raciais, que se constituem como relacionais demonstra o engodo da categoria raça, pois, em relação as categorias descritas acima, este, dependendo das circunstâncias, pode trocar o lugar do limbo racial para se colocar em relação à outras instâncias haja visto sua suposta passabilidade¹², o que faz com que sua negritude seja invisibilizada em determinados contextos, conferindo uma pretensa liberdade para que “escolham” afirmar uma identidade étnico-racial. Passabilidade (em inglês, “passing”) significa a possibilidade de uma pessoa ser lida socialmente como membro de um grupo identitário diferente do seu pertencimento originário. A passabilidade de sujeitos de pele clara é bem mais significativa do que os de pele escura e aumenta a aceitação assim como oportunidades de ascensão social.

¹⁰ Verificar os trabalhos de Lopes, J. S. (2014). Branco (a)-mestiço (a): problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária & Montibeler (2021) fronteiras de cor: o impacto da miscigenação e branqueamento na identidade racial de mulheres negras de pele clara.

¹¹ Verificar Schucman, L. V. (2018). Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor. Scielo-edufba.

¹² De acordo com o livro *Passing and the Frictions of Identity* (1996), passabilidade (do inglês passing) é um termo historicamente utilizado (em contexto norte-americano) para descrever a capacidade de uma pessoa ser considerada membro de um grupo ou categoria identitária diferente da sua, que pode incluir identidade racial, etnia, casta, classe social, orientação sexual, gênero, religião, idade e/ou status de incapacidade.

Tomo como exemplo o caso de “Amanda”, narrada em Schucman (2018), que diz respeito a uma mulher que é lida racialmente como branca “entre suas amigas”, mas que, em parte de sua família branca, ela é lida como a preta da família e em parte de sua família preta ela lida como a branca da família. Para a autora, sem dúvida Amanda é lida como uma mulher negra, mas o lugar que esta ocupa no limbo racial coloca em voga exatamente o conceito de raça, que não se sustenta na ciência, assim como o quanto estes lugares têm relativa mobilidade e são sociais e arbitrários, pois dependendo dos processos relacionais a entrevistada se anunciava como branca, em outros momentos como negra e ao mesmo tempo sabia que socialmente era “lida” como morena, demonstrando assim a radicalidade do processo relacional nas classificações raciais. Tudo isso revela a complexidade e a sutileza que a autoclassificação racial enseja e promove na realidade singular do Brasil.

A figura do mestiço/pardo na história narrada acima demonstra o como a raça é um engodo, pois não se estrutura como algo essencial e é sempre relacional, dependendo de quais são os lugares de poder que o sujeito ocupa na sociedade. As pessoas ditas pardas em relação àquilo que Schucman (2012) chama em sua tese de doutorado de “branquíssimo”, podem ser lidas como negras, sem dúvida. Já em relação as pessoas de pele muito escura, outras tantas pessoas podem afirmar que são brancas. Ou seja, o pardo neste aspecto põe em pauta o processo relacional dos lugares de poder e raça e, nesse sentido, acaba sendo uma forma de dar significados as relações de poder.

Nesta perspectiva, é necessário pontuar que a 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 e, há, no corpo, inscrições racializantes que constituem significados pautados por ideologias racistas onde alguns corpos são mais ou menos marcados de acordo com a negritude. Algumas marcas físicas delimitam uma hierarquia cujo valor é distribuído de maneira desigual entre os sujeitos.

5. Colorismo

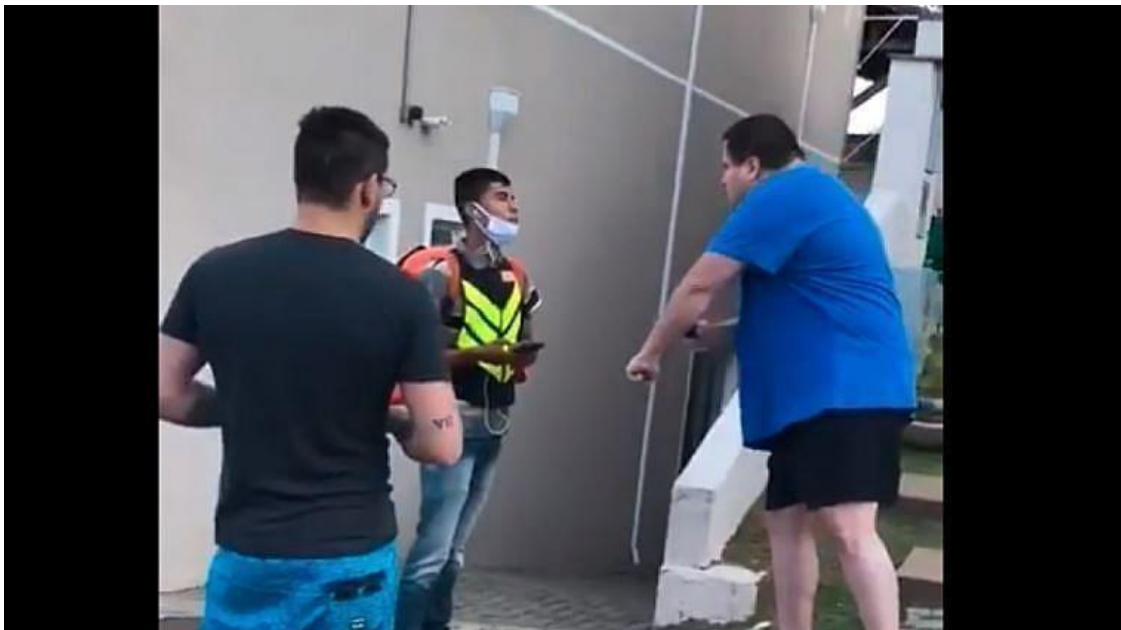


Figura 5 - imagem da internet.

A imagem acima mostra um ataque racista, que aconteceu no dia 31 de julho de 2020, onde um o morador de um condomínio em um bairro de alto padrão, Chácara Silvania, em Valinhos, São Paulo, aparece dizendo que o entregador, Matheus Pires "nunca seria ninguém na vida". "Você tem inveja disso aqui, rapaz. Você tem inveja dessas famílias. Você tem inveja disso aqui também." Ao dizer esta última frase, Coutoapontou para sua pele, branca. Tal cena nos mostra o quanto é importante pontuar que no Brasil o racismo é estruturalmente epidérmico, melaninocrático, pigmentocrático e diretamente relacionado ao tom da pele do sujeito, configurando umfenômeno conhecido como colorismo.

Colorismo é um conceito que aparece primeiramente no contexto estadunidense como um espectro de cor da população negra, que permitiria o benefício de determinadas prerrogativas raciais hegemônicas (brancas) para os indivíduos mais claros desse grupo, nomeando esse benefício como privilégio (Rodrigues, 2020). É a partir desta ideia que surge os termos como “afrobege” ou “afroconveniente”, indicativos da suspeita criada sobre a legitimidade ou veracidade da identidade negra desses sujeitos pardos ou “negros de pele clara” (Carneiro, 2016). Contudo, adotarei aqui uma visão a respeito do colorismo baseada na realidade dos teóricos brasileiros.

Segundo Alessandra Devulsky (2021), colorismo “é, basicamente, um conceito, uma categoria, uma prática, mas sobretudo é uma ideologia na qual hierarquizamos as pessoas negras de acordo com o fenótipo que têm: aproximado ou distanciado da africanidade, próximo ou distante da europeidade”. Neste contexto, temos um colorismo onde as pessoas mais próximas da branquitude são colocadas em lugares diferentes das pessoas de pele mais escuras, onde há uma espécie de “sistema de premiação”, que concede supostos benefícios aos indivíduos negros de pele clara com base no seu distanciamento das suas origens negras. Percebemos que o debate sobre o “colorismo” da forma como é conduzido hoje, mais encoraja as pessoas negras de pele clara a assumirem seus privilégios do que a refletirem sobre o seu processo de racialização.

No entanto, é necessário reconhecer que o “privilégio branco” não é equivalente a uma dimensão racializada negra, isto é, que não podemos afirmar sobre a existência de um “privilégio negro”. Ou seja, embora em graus distintos, pessoas negras de pele menos pigmentada jamais gozarão daquilo que se entende como “privilégio”. Não obstante Fanon afirmava: “onde quer que ele vá, um preto permanece um preto”. Na situação acima, a pele clara do motoboy não o poupou de sofrer racismo de um sujeito que pode ser entendido dentro do espectro da branquitude. Ou seja, não há possibilidade de homogeneização dos processos de hierarquização dos sujeitos negros de pele clara. Dentro deste contexto, duas divisões que funcionam de formas distintas e complementares. A primeira seria a classificação dual da raça: “Branco e negro”. A segunda, é atravessada pelo viés colorista pigmentocrático, que abrange o espectro desde o branquíssimo até o negro de pele mais escura. A primeira hierarquização não elimina a outra, mas estas juntas devem ser pensadas de formas diferentes e complementares.

No texto “Negros de pele clara”, de Sueli Carneiro (2004), a autora explica o quão fácil é reconhecermos como os brancos são diversos entre si, sendo eles loiros, ruivos ou morenos e, por outro lado, como é de difícil reconhecimento que também há diversidade entre a população negra. Ou seja, a branquitude é tida como diversa e multicromática e, no contraste, a negritude padece de indagações. Em entrevista recente no Youtube, Carneiro (2020) falou sobre sua perspectiva a respeito do colorismo e indicou sobre a necessidade de unirmos o espectro da negritude (pretos e pardos) na luta contra o racismo.

A mesma afirma que o debate sobre colorismo pode ser “um tiro no pé”, pois ela participou ativamente da geração que idealizou um capital político extraordinário que o movimento negro construiu, ou seja, a categoria “negro” como resultado da somatória de pretos e pardos. Tal esforço exigiu um trabalho de engenharia política e um esforço acadêmico extraordinário que envolveu vastas produções sobre as desigualdades raciais e as similitudes de condições sócio-econômicas compartilhadas por pretos e pardos, assim como o tamanho do fosso existente entre estes dois grupos e o grupo hegemônico branco.

O Brasil possui uma grande maioria de pretos e pardos com características socioeconômicas similares, assemelhadas autorizou o movimento negro enquanto articulação política a propor as categorias “pretos e pardos” como constitutiva do grupo negro. Assim, opor os negros mais claros aos mais escuros ao introduzir sobre o debate do colorismo acaba sendo uma disputa que, para a autora, é um retorno ao ponto onde justamente se estabeleceu a crítica do movimento negro aos modelos de partição da identidade negra, onde, em determinados momentos o senso chegou a aferir 136 diferentes auto classificações onde a população se auto classificava como marrom bombom, moreno jambo e etc. Tal levantamento foi realizado após o censo de 1980, onde ao indagar os brasileiros não brancos sobre sua cor, eles responderam classificando-se nas mais diversas nomenclaturas possíveis (Moura 1988).

Desta forma, o projeto da mestiçagem se constituiu como um instrumento e um dos seus principais resultados foi fracionar a identidade negra e impedir que esta unidade de pardos e pretos se assumissem enquanto um coletivo único reivindicante uma outra forma de inserção na sociedade brasileira. Esse total de classificações de cores no Censo demonstra como a população não branca tendia a fugir de sua realidade étnica, procurando fugir da figura do negro ao mesmo tempo que se aproxima do modelo tido como superior, o branco.

Carneiro, em entrevista, alega ainda que fez parte da geração que presenciou o quanto a fragmentação da população negra produziu contra as subjetividades negras e o que a manutenção de tal fragmentação pode representar ainda no futuro caso ainda haja uma insistência sobre tal divisão. É também no final dessa década, em 1978, que surge o Movimento Negro Unificado, organização que irá levar adiante o esforço de elaborar na consciência social a constituição da população negra brasileira pela soma de pretos e pardos. Para a

autora, se a militância preta atual levaràs últimas consequências a oposição pretos e pardos, uma das consequências políticas possíveis é que os pretos terão que travar uma luta de minoria que envolve em torno de 6% da população. Por outro lado, a autora pontua que se insistirmos nessa dispersão, o que fazer com os corpos de meninos negros assassinados que estão no IML, que são na sua maioria pardos também? A estes os engenhos do colorismo não conseguiu salvar e são sistematicamente perseguidos e torturados. Nesse sentido o colorismo fracassa, pois a mestiçagem não foi capaz de suavizar a africanidade destes jovens ao ponto de apaga-la, o que permite que tais jovens negros de pele clara ainda possam ser identificados ao grupo racial negro.

Muitas pesquisas abordam sobre os aspectos sociológicos referente a tematicado colorismo. Segundo Ferreira (2001), a valorização das características do tipo brancas, vistas como superiores, frente à ridicularização e à desvalorização do tipo negro, diante de todo esse contexto histórico, faz com que se estabeleça algo que o autor chama de “gradiente étnico”. O sujeito com características mais próximas ao padrão de beleza do branco europeu tende a ser mais valorizado, e muitas vezes a não se vê como negro, enquanto aquelas cujas características se aproximam dos traços negros tendem a ser mais repelidos nas diversas esferas sociais. Reforça-se, assim, a ideia de que a miscigenação seria um processo no qual o negro atingiria escalas de ascensão social e simbólica, tornando-se, a princípio, mais respeitado.

Muitas vezes existe uma tendência de transpor o aspecto sociológico para o psiquismo. Enquanto psicóloga, acredito nos aspectos da singularidade do sujeito e, as vezes, não podemos achar que os processos sociológicos são os mesmos que ospicológicos. A lógica de quanto mais preto, mais se sofre pode ser uma realidade sociológica em uma estrutura racializada, mas isso não quer dizer do psiquismo. Afinal, ninguém sofre pela cor da pele ou por causa da melanina. A melanina não faz ninguém sofrer. O que faz alguém sofrer é o encontro com o racismo estrutural, das relações interpessoais e o institucional.

Apesar de toda negritude estar associada à quantidade de racismo que um sujeito sofre, tal fator pode impedir o reconhecimento de pessoas negras via cultura ou ancestralidade ou via outras formas, porque sujeitos negros pouco pigmentados podem, subjetivamente, não sentir que podem ocupar esse lugar racial como os negros retintos. Obviamente o cenário muda consideravelmente depois das políticas de cotas, pois o debate no Brasil até a década de 80, 90 situava-se sobre ser ou não afrodescendente. A partir daí, há uma mudança significativa inclusive no termo utilizado. O termo é modificado porque há afrodescendentes de cor de pele clara e essas pessoas não passam discriminação, não sofrem racismo quando ele é exercido na base colorista.

Nesse sentido, as cotas raciais não podem ser consideradas como apenas uma política de reparação histórica, mas também como uma política antidiscriminatória. Faria sentido se fosse reparação histórica o fato de pessoas negras pouco pigmentadas estarem recebendo cotas, porque elas também tiveram seus ancestrais escravizados e suas histórias de expropriação de terras, de trabalho e do corpo. Contudo, elas não sofrem discriminação hoje. Deste então, a categoria “negro” vem sendo utilizada pelo movimento negro. Quando as cotas não existiam, muitos sujeitos poderiam se classificar como afrodescendente. Contudo, com o grande número de fraudes, a nomenclatura também passa a se modificar.

Quando analisamos, vemos que há uma impossibilidade de olhar para o corpo de um sujeito e dizer o que eles sofreram ou não a partir da leitura que eu faço da sua raça. Da mesma maneira, existiu uma tensão na minha família para saber de que coreu iria nascer. Ao nascer “clarinha”, tive automaticamente um outro afeto direcionado a mim. Assim, o intrapsíquico, produzido a partir da relação familiar, produz uma subjetividade que não necessariamente se alinha com a realidade sociológica. Nesse sentido, não apenas as definições sociológicas, mas também as relações familiares vão definindo como as pessoas se identificam. Adoto aqui uma perspectiva de discutir a existência desses sujeitos, de como esses sujeitos se percebem, vivem e são, para além do que é a representação social e para além do que é identidade.

O quanto que há vários conflitos nessa existência e o quanto as pessoas estão o tempo todo tentando se colocar e se achar no lugar dentro da racialidade. Que é a tentativa de se encaixar em um lugar completamente colonial, de uma perspectiva colonial, e aí é um pensamento colonial completamente dual, cindido, como diria Fanon: “O mundo colonial é um mundo congenitamente cindido e a separação entre os polos é mantida pela força das armas” (p.91).

Tal aposta não significa ignorar a estrutura social do sujeito ou que não haja uma efetividade nas políticas públicas para a população negra, aqui tomo como exemplo a política de cotas para negros. Entretanto, psiquismo e singularidade precisam ser levados em conta como algo importante. Enquanto profissionais da psicologia, precisamos entender qual foi o encontro dos sujeitos com o racismo. Uma pessoa de pele muito escura em uma família de identidade positivada, onde todos os membros participam ativamente de movimentos negros e que têm orgulho da negritude encontra-se em outro lugar psíquico. Ou seja, uma competição de sofrimento via melanina não nos faz entender sobre as singularidades dos sujeitos.

Rebaixar a problemática racial do debate do colorismo e de toda magnitude que ele tem é esquecer destas outras vertentes. Temos, como exemplo, um outro componente sobre o debate do colorismo que tende a ser um debate muito vigoroso no interior do coletivo de mulheres que diz respeito aos problemas de disputa no mercado afetivo. O famoso “mulata para f., negra para trabalhar”¹³ diz muito sobre o mercado matrimonial no Brasil e tem falado sobre o preterimento de mulheres negras quanto mais pigmentadas elas forem. Essa questão tem sido pauta de movimentos negros e de feministas negras (Pacheco, 2008).

A “mulata tipo exportação” ou “mulher brasileira” é uma figura racializada de sensualidade exacerbada e exposta como símbolo de uma suposta democracia racial. Uma figura enaltecida pela beleza proveniente da mistura e reverenciada como objeto de desejo e de sucesso colonial. Um ícone nacional, mais bela do que a negra, mas não tão bela suficiente quanto a branca a não ser que esta seja colocada como objeto sexual. Ou seja, falamos aqui de uma produção racista da

¹³ Pacheco, A. C. L. (2008). Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia.

identidade e da sexualidade da mulher não-branca na sociedade brasileira:

A mulher mulata se tornaria evidência física do “encontro das raças” e erigida a símbolo de uma sociedade que tomava a mistura biológica como prova de harmonia e ausência de conflitos raciais (Corrêa, 1996). No entanto, a mulata não deixaria de ser hiperssexualizada como se sucedia desde o período colonial (Brookshaw, 1983), (Daflon, 2014, p.134).

A figura da mulata funciona como uma maneira de negar o racismo e enaltecer a democracia racial, onde a mulata torna-se mais palatável e tolerável em espaços de prestígio. Contudo, tal exaltação acaba desvelando o racismo, pois utiliza a figura da mulata como a imagem do negro embranquecido esteticamente, onde apesar de possuírem, mesmo que de maneira branca, fenótipos negros acabam se moldando aos padrões estéticos brancos. O efeito do colorismo atinge a maneira pela qual mulheres negras de pele clara relacionam-se com mulheres de pele escura. Para Devulsky (2021), tal competição instaurada dentro das comunidades não foi criada nas comunidades negras, mas é criada externamente pela secularização da hierarquização social sob a qual estas padecem. Estes usos que são utilizados sobre o corpo da mulher negra de pele clara nos dão qualidade para pensarmos sobre as opressões relacionadas a raça e gênero na construção subjetiva destas mulheres.

Desta forma, o colorismo não se restringe apenas a um aspecto pigmentocrático, mas reflete um projeto político. Achar que todo negro é igual é tão racista quanto achar que os indígenas brasileiros, assim como as pessoas de nacionalidade chinesa, japonesa ou coreana são iguais, homogêneos. A diversidade do continente africano foi reproduzida na América Latina com as especificidades provenientes do território brasileiro. Contudo, nem por isso somos menos negros, somos americanos, como nos ensinou Lélia Gonzales em sua produção (1984; 1988a; 1988b) que se insere no marco teórico de estudos críticos à ordem moderno-colonial. A autora estrutura a categoria político-cultural de *amefricanidade* a partir de suas reflexões a respeito de racismo e sexismo e seus efeitos (Gonzalez, 1984 e 1988b), assim como os pontos em comum da experiência em diáspora da população afrodescendente no contexto latino-americano e caribenho. De acordo com Lélia Gonzalez, a categoria político-cultural de *amefricanidade*:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural brasileira* tem no *racismo* o seu sintoma por excelência) (Gonzalez, 1988b, p.69).

A experiência tipicamente brasileira cria à sua maneira formas de lidar com a violência colonial do sequestro e faz nascer uma cultura potente, de resistência e reinvenção, mesmo tendo sido submetidos à condição extrema de opressões provenientes da escravidão. Indico aqui o quão estéril é a tentativa de retirar de negrosclaros a possibilidade de vivenciar sua negritude, primeiro porque esta a eles pertencee, segundo, porque a luta anti-racista continua ganhando com a vivência e a auto- organização política destes sujeitos. Ser negro também significa entrar em contato com sua amefricanidade.

6. Sobre Processo de Cura Física, Mental e Social

Temos, aqui, a seguinte problemática prática da lógica que fundamenta o branqueamento até os dias de hoje: o negro precisa tornar-se branco. Atualmente, tem se intensificado a consciência racial nas últimas décadas e ganhado grandes proporções devido ao aumento do número de estudantes negros nos cursos de graduação e pós-graduação nas universidades brasileiras, à lei de cotas e à disseminação de informações sobre estética, música e autoestima, proporcionada pela internet enquanto ferramenta de iniciativas que constroem narrativas outras para a negritude. A obra de Neusa Santos Souza (1983) aponta para a necessidade de o negro viver esse processo contrário ao branqueamento, tamanha eficiência que esse processo subjetivo de branqueamento alcançou. O negro precisa “tornar-se negro” para reverter os efeitos nefastos do branqueamento.

Na medida em que a mestiçagem é criticada e entendida como um dispositivo de morte física e simbólica do sujeito negro, a afirmação da identidade negra ganha cada vez mais espaço o que pode contribuir para a simplificação de uma temática tão complexa. Essa valorização da identidade negra está relacionada com o movimento da consciência negra através da disseminação da informação através da internet assim como a inclusão de jovens negros nos espaços universitários após a política de cotas. Para Munanga:

(...) aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente. Ele reivindica-se com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. Ele assumirá a cor negada e verá nela traços de beleza e de feiura como qualquer ser humano ‘normal’ (2015, p.43).

Desse modo, olhar para si e reconhecer os aspectos históricos que reposicionam o negro no lugar que ele ocupa socialmente resulta em um processo de subjetivação que, fortalece a valorização da autoestima e que produz outros modos de ser e de existir enquanto sujeitos negros na contemporaneidade. Assim, é o movimento reverso, em aceitação à sua estética e em abraço à identidade negra ou indígena que lhe permite colocar-se como sujeito combatente desse processo de genocídio que é o embranquecimento. A resistência negra atual luta por reverter esses efeitos nocivos do racismo, afirmando a cultura e a ancestralidade negra, resistindo e rompendo com o embranquecimento. É importante estudar e

compreender os efeitos desse processo na subjetivação contemporânea. (Maia & Zamora, 2018).

Para Cardoso (2014), o negro como “ser desejável”, atuando no sentido de autodefinir-se é um constructo sociocultural, filosófico e histórico recente na cultura ocidental. O autor localizar o início dessa influência de forma mais evidente no Teatro Experimental do Negro¹¹⁴ liderado por Abdias do Nascimento. No século XX, este passa afirmar-se humano, depois de toda violência material e simbólica vivida até então. Cabe lembrar que nossa ascensão à humanidade não implica no declínio do branco desse lugar (Cardoso, 2008, p. 203-210). Não há aqui uma inversão de lugar, mas ao rejeitar sua inferioridade, o negro se evidencia como espécie humana, coloca-se em patamar de igualdade ao branco.

Contudo, nem todos os negros possuem uma identidade negra positivada. Muitos negros ativistas possuem orgulho de sua identidade racial, todavia, nem todos possuem uma concepção positiva da negritude, uma visão valorosa sobre si mesmo. Isto se deve ao fato da branquitude ainda ser vista por muitos como objeto de valor tendo em vista que tal identidade sempre foi considerada um padrão desejável e, em segundo lugar, ainda hoje colhemos o fruto da influência do ideal de branqueamento na realidade brasileira. Assim, muitos negros podem não entender ainda a negritude como algo desejável.

Aqui também nos dispomos de uma concepção de negritude divergente e diversa, da mesma forma que a branquitude. Cardoso (2014) adota a categoria negritude desejável e a negritude indesejável, onde a primeira pode ser encontrada na militância política antirracista e sua “consciência racial” se diferenciaria da negritude indesejável, sendo esta inconsciente de seu lugar ocupado socialmente no mundo e não necessariamente preocupada com os conflitos e tensões raciais. A negritude desejável objetiva convencer a negritude indesejável a valorizar sua identidade racial vivida a partir do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento, existindo entre estas um conflito racial do “negro consciente” é voltado para o “negro inconsciente” e vice-versa.

Não podemos esquecer que, neste contexto, o branco permanece sendo dotado como como padrão de valor mais elevado e, por isso, tomarei aqui como enegrecimento o movimento que tira o monopólio do embranquecimento, em

aceitação à estética e em abraço à identidade negra ou indígena, onde este sujeito negro é convidado a assumir a sua identidade e a tornar-se protagonista de sua própria história. É a resistência, construída desde os quilombos, que lhe permite colocar-se como sujeito combatente desse processo de genocídio que é o embranquecimento. Assim, sua afirmação identitária passa a ser necessária para os indivíduos acessarem espaços e lutarem contra as diversas formas de discriminação. O negro, enquanto identidade cultural reconstrói-se, redefine-se, positiva-se, ressignificação esta construída pelo próprio negro (Hall, 2005, p. 83-89).

Esse movimento que busca conciliar, principalmente, o pardo à sua identidade negra (ou indígena) pode acontecer de várias formas, mas, principalmente, por meio da busca do sujeito pardo por sua ancestralidade negra e indígena; pelo consumo de obras de autores negros e indígenas, buscando a assimilação de visões afro- centradas na sua vivência; pela valorização de música e teatro negro e indígena; da participação em eventos que buscam discutir caminhos para o combate ao racismo; da procura do conhecimento de outras vivências e das várias formas de ser negro ou indígena no Brasil; do entendimento da sua situação de vulnerabilidade; do compromisso na construção de narrativas e pesquisas que aprofundem essa questão, entre outras ações. Sintetizando: “a reconstrução do ‘ser negro’ passa por um processo de conscientização e valorização da negritude e pela construção política e sociocultural de sua identidade” (Fernandes; Souza, 2016, p.116).

Nos versos abaixo, o baiano Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo, mais conhecido como Baco Exu do Blues, um dos maiores rappers da cena brasileira contemporânea, coloca a dor do que é carregar uma negritude embranquecida em suas letras, assim como expõe em seu trabalho as diversas faces do racismo. Esse movimento que busca conciliar o negro, em especial a figura do pardo à sua identidade negra (ou indígena) pode acontecer de várias formas, mas, principalmente, por meio da busca desse sujeito por sua ancestralidade negra através da arte, da música ou poesia:

Quero ser tipo John Lennon Mais famoso Cristo, mas sem ser
branco (preto)Conversei com Hitler
O convenci a fazer o processo inverso de Michael Jackson
E deixar de ser branco (preto)
Eu sou melhor, seja franco
Eu não bato, eu espanco 9-9 não vê bicho, eu não me espanto
Olhe meu bando, olhe meu brinde, olhe meu santo dentro do
ringue
Não fale, apenas se vingue Espanquei o último idiota que me
falou: Seja humilde
Sou preto, essas ruas nunca foram humildes
Vi coisas tão terríveis, elas nunca foram humildes Música:
Blackstreetboys (part. Celo Dut) Baco Exu do Blues.

No Brasil, nosso sorvete é napolitano, nossa língua portuguesa, nossa hora inglesa, nossa brincadeira sexual espanhola, nossa saída à francesa, nosso pão francês, pizza italiana, sabor portuguesa, jogo de cozinha americano, nosso rival alemão, nossa tragédia é grega. Sem perceber, comemos, bebemos, vestimos, moramos, respiramos, andamos, transamos, pensamos, falamos, cultuamos, nascemos, vivemos e morremos Europa. Nosso embranquecimento é complexo, sutil, intenso e diário. Com isso, cada dia mais que a gente passa sem recuperar um pouquinho de África para nossas vidas, num país de maioria negra, é menos de um dia de vida existencial para nós. Apagar África é apagar nossa existência. Não podemos subestimar o projeto civilizacional de nos embranquecer de dentro pra fora e de fora pra dentro.

Quando Lélia Gonzalez admite o pretuguês, ela o faz afirmando que precisamos assumir nossa própria fala. Preto não é, em si, uma identidade, mas umacor. Se África não é a referência, outra referência, necessariamente, ocupa esse lugar. Cor sem identidade é estéril. E cor como identidade é só grito de molde adolescente e emocionado sem saber de onde vem, onde está ou para onde vai. Cor é uma coisa.

Localização mental é outra. Quando a branquitude ostenta o orgulho branco, ele não reivindica sua cor. Mas invoca suas mais profundas raízes e ethos eurocêntricos. Se tem um movimento interseccional que precisamos fazer é entre cor e cultura, pois o racismo é um projeto, antes de tudo anti-negro.

Quando a cultura e tradição africana tornarem-se parte de nós, teremos uma explosão intelectual como este mundo nunca testemunhou antes. Quando nos redescobirmos, nossa criatividade será liberada. Uma das razões pelas quais a

história europeia está escrita da maneira que está, é para restringir nossa criatividade à música, dança, jogos e coisas que não desafiam os europeus. Quando re- internalizarmos nossa cultura, ganharemos nossa genialidade novamente recuperaremos nossas habilidades analíticas e as usaremos em nosso interesse. A cultura preta precisa ser pautada como instrumento de identidade, de resgate, de libertação, de conexão ancestral.

Considerações Finais

Diante de um cenário social em que o racismo e suas diversas faces se apresentam como institucionais e estruturais no país, as dinâmicas interraciais assumem uma posição de destaque e devem ser debatidas na atualidade. Torna-se, portanto, cada vez mais importante o desenvolvimento de pesquisas que se dediquem a compreensão de questões relacionadas ao racismo e à política de branqueamento, sobretudo aos seus desdobramentos presentes até os dias de hoje. Também é necessário o desenvolvimento de estudos sobre as repercussões do impacto do embranquecimento, considerando que ainda são muito tímidas as produções e estudos de psicologia que abordem estas questões na literatura nacional.

Ainda estamos existindo sobre a lógica racial assim como sobre a política do embranquecimento. Ambas se metamorfoseiam, se reeditam e continuam produzindo subjetividades. A construção da lógica racial no Brasil faz entender o quanto a política do branqueamento afeta as subjetividades negras, brancas e, em especial neste trabalho, dos mestiços-pardos. Compreender o deslocamento da ideologia da mestiçagem e da produção dessas tensões no sujeito negro para, a partir daí, pensarem uma nova ordem construída a partir da positivação da imagem da negritude é uma tarefa que não se esgota nessa análise.

A dinâmica das relações étnico-raciais brasileira merece ser tema não apenas desta pesquisa, mas de tantas outras que consigam favorecer outras possibilidades de pensar. Para além do mapear e “rediscutir novamente” sobre os processos de branqueamento, miscigenação e colorismo, que produzem corpos-psíquicos distintos, meu interesse é, de fato, contribuir para a construção de políticas antirracistas para que possamos ter possibilidades Outras de viver com saúde dentro e entre as comunidades e coletivos negros.

Referências Bibliográficas

ADICHIE, C. N. **The danger of a single story**. TED: Ideas worth spreading, New York, 2009.

ALBUQUERQUE, C. V. F. **A Eugenia e o Mito da Superioridade Racial Branca**: racismo no Brasil moderno. 2013.

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ARAÚJO, J. Z. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 3, p. 979-985, dez. 2008.

AZEVEDO, C. M. M. **Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites, Séc. XIX**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

BACO EXU DO BLUES. **Blackstreetboys**. Bahia: Bluesman, 2019 [online].

BAREMBLITT, G. **Compêndio de Análise Institucional e Outras Correntes: Teoria e Prática**. 5ªed. Belo Horizonte, MG. Instituto Felix Guattari (Biblioteca Instituto Félix Guattari), 2002.

BENTO, M. A. D. S. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, M. A. D. S.; SILVEIRA, M. D. J. S.; NOGUEIRA, S. G. **Identidade, branquitude e negritude: Contribuições para psicologia social no Brasil: novos ensaios. relatos de experiência e de pesquisa**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 13-34.

_____. **Branqueamento e branquitude no Brasil. Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRASIL. Resolução, C. F. P. Nº 18/2002, de 19 de dezembro de 2002. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial. **Conselho Federal de Psicologia**, Brasília, DF, 19 dez. 2002.

BROOKSHAW, D. **Raça e cor na literatura brasileira**. Mercado Aberto. Porto Alegre, 1983.

CARDOSO, L. C. O modo de pensar da razão dual racial: a branquitude eo mestiço-lacuna. **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru, PE, v. 1, n. 2, mai./ago. 2018.

CARDOSO, L. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e

Letras, São Paulo, Araraquara, 2014.

CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia Social do Racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2014.

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

_____. **Negros de pele clara**. 2004. Disponível em: . Acesso em: 24 Set. 2021.

CASHMORE, E. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. Selo negro, 2000.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os**. Brasília: CFP, 2017.

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. **cadernos pagu**, n. 6/7, p. 35-50, 1996.

CRUZ, T. M. Espaço escolar e discriminação: significados de gênero e raça entre crianças. **Educação em Revista**, v. 30, n. 1, p. 157-188. 2014.

DAFLON, V. T.; CARVALHAES, F.; FERES, J. Sentindo na pele: percepções de discriminação cotidiana de pretos e pardos no Brasil. **Dados**, v. 60, p. 293-330, 2017.

DAVILA, J. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)**. São Paulo: UNESP, 2006. 400 p.

DEVULSKY, A. Colorismo. **Coleção Feminismos Plurais—coordenação Djamilia Ribeiro. São Paulo: editora Jandaíra**, 2021.

DIOP, C. A. **The African origin of civilization: Myth or reality**. Chicago: Review Press, 1989.

DOMINGUES, P. J. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos afro- asiáticos**, v. 24, n. 3, p. 563-600. 2002.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FAUSTINO, D. **“Por que Fanon? Por que agora?”**: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, São Carlos, 2015.

FERNANDES, F. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes** (3ª ed.). São Paulo, Ática, 1978.

FERNANDES, V. B.; SOUZA, M. C. C. C. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 63, p. 103-120. 2016.

FERREIRA, R. F.; CAMARGO, A. C. A naturalização do preconceito na formação da identidade do afro-descendente. **EccoS Revista Científica**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 75-92. 2001.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. 8. ed. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1985.

FREYRE, G. (1900-1987). **Casa-grande & senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GOMES, L. F. E. Ser Pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 5, n. 1, p. 66-78. 2019.

GOMES, N. L. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONÇALVES, R.; AMBAR, G. A questão racial, a universidade e a (in) consciência negra. **Lutas Sociais**, São Paulo, v.19 n. 34, p. 202-213, jan./jun. 2015

GONZALEZ, L. (1983). **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, v. 2, n. 1, p. 223-244. 1984.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49. 2016.

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

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.

HAUFBAUER, A. **Ideologia do branqueamento** – Racismo à brasileira?

In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 6. 2000, Porto. **Anais...** Portugal: CLABCS, 2000.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 70, n. spe, p. 20-33. 2018.

LOPES, J. S. **Lugar de branca/oea/o “branca/o fora do lugar”: representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no movimento negro em Salvador-BA**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal De Pelotas, 2016.

MAIA, K. S.; ZAMORA, M. H. N. O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. **Psicologia Clínica**, v. 30, n. 2, p. 265-286. 2018.

MALAFIA, E. D. S. **A influência do racismo no processo de constituições de identificação negras**. Dissertação de Mestrado. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2019

MASIERO, A. L. A Psicologia racial no Brasil (1918-1929). **Estudos de Psicologia (natal)**, v. 10, p. 199-206, 2005.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, W. **Histórias Globais/projetos Locais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MONTIBELER, D. P. D. S. **fronteiras de cor: o impacto da miscigenação e branqueamento na identidade racial de mulheres negras de pele clara**. Projeto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2021.

MOORE, C. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. – Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MUNANGA, K. **Nosso racismo é um crime perfeito**. Revista Fórum, São Paulo, 9 fev. 2012. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/revista/77/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>. Acesso em: 21 jan. 2021.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade**

nacional versus identidade negra. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOBLES, W. W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

NOGUERA, R. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011-fev. 2012.

OLIVEIRA, A. V. S. Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 8, n. 15, p. 366-396. 2019.

PACHECO, A. C. L. et al. **Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador**, Bahia. 2008.

PETEAN, A. C. L. O racismo universalista no Brasil: eugenia e higienização moral da sociedade. **Cadernos de História**, p. 35-47. 2012.

PIRES, T. R. D. O. Direitos humanos traduzidos em pretuguês. In: 13º Mundos de Mulheres & Fazendo Gênero 11, 2017, Florianópolis, Anais eletrônicos, p. 1-12. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2021.

_____. **Estruturas Intocadas: Racismo e Ditadura Militar no Rio de Janeiro**. Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 1054-1079, 2018.

_____. **Por um constitucionalismo ladino-amefricano**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÖGEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 285-303, 2019.

PIZA, E. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. In: SIMP. INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1. 2005, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro, 2005.

PIZA, S. O.; PANSARELLI, D. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. **Estudos de religião**, v. 26, n. 43, p. 25-35. 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectiva latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 227-278, 2005.

RAMOS, A. G. Patologia social do 'branco' brasileiro. In: RAMOS, A. G. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1957. p. 171-192.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, J. S.; LOIS, C. C. **Uma análise da imigração (in)desejável a partir da legislação brasileira: promoção, restrição e seleção na política migratória**. Recuperado em 26 jun. 2016. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=76c0df0665c83c59>. Acesso em: 07 dez. 2020.

RODRIGUES, R. N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Edit. Guanabara, 1956.

REIS, E. A. d. **Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não branco**. São Paulo, Atlanta, 2002.

SADA, J. **Eu e o Outro: o perigo da história única**. Centro de Referências em Educação Integral, 07 ago. 2014. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/eu-outro-perigo-da-historia-unica/>. Acesso em: 07 dez. 2020.

SANTOS, J. R. D. **O que é racismo?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTOS, R. A. 'Branqueamento' do Brasil. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 221-224, mar. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/TFmsTd4qyTYDJPfG3Jcc6GB/?lang=pt>. Acesso em: 25 jan. 2021.

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

SCHUCMAN, L. V. **Famílias Inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFBA, 2018. 146 p.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, L. F. **"Seeing Like Citizens: Unofficial Understandings of**

Official Racial Categories in a Brazilian University". Journal of Latin America Studies Nº 41: 221-250, 2009.

SEYFERTH, G. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, v. 53, p. 117-149. 2002.

SEYFERTH, G. **Construindo a nação**: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

SILVA, G. M. e Leão, L. **O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos**. Revista Brasileira de Ciências Sociais 27, nº 80, 2012.

SILVA, M. F. da. Pensamento abissal, educação e movimento negro. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 34, n. 69, p. 349-355, maio/jun. 2018.

SILVA, S. S. et al. Parecer Branco para não Ser Discriminado? Revisão Sistemática sobre Estratégias de Embranquecimento. **PSI UNISC**, v. 4, n. 2, p. 114-130. 2020.

SOUSA, F. S.; FERREIRA, R. L. "E se fosse ao contrário?" Djonga e Fanon: um diálogo sobre racismo e alienação. **Revista Trilhas da História**, v. 10, n. 19, p. 51-67, 2020.

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

TEIXEIRA, M. d. P. **Negros na Universidade: identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

TELLES, J. A.; ZAMORA, M. H. **O problema do racismo e a Psicologia no Brasil**: Considerações sobre os efeitos do pensamento colonial. Rio de Janeiro: PUC-Rio. 2019.

THEODORO, M. et al. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: Ipea, 2008.

TWINE, F. W.; STEINBUGLER, A. The Gap Between Whites and Whiteness: Interracial Intimacy and Racial Literacy. **Du Bois Review**, Nova York, v. 3, n. 2, p. 341-363. 2006.

VIANNA, F. O. **Evolução do Povo Brasileiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

WESCHENFELDER, V. I.; DA SILVA, M. L. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. **Análise Social**, v. 53, n. 227, p. 308-330, 2018.