

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:
Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**

LIA VAINER SCHUCMAN
Versão Corrigida

São Paulo
2012

LIA VAINER SCHUCMAN

**Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:
Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo, como parte
dos requisitos para obtenção do grau de
Doutor em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Social

Orientadora: Profª. Dra. Leny Sato

Versão Corrigida

São Paulo

2012

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Schucman, Lia Vainer.

Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana / Lia Vainer Schucman; orientadora Leny Sato. -- São Paulo, 2012.

160 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Brancos 2. Raça 3. Racismo 4.Branquitude I. Título.

HT1521

Nome: SCHUCMAN, Lia Vainer

**Título: Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:
Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do grau
de Doutor em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedico esta tese a todos aqueles que o destino
foi marcado pelas injustiças do racismo.

“E embora seja difícil imaginar nossa nação totalmente livre do racismo e do sexism, o meu intelecto, o meu coração e minha experiência me dizem que isto é realmente possível. Até este dia, em que nenhum dos dois existam mais, todos nós devemos lutar”.

(James Baldwin)

RESUMO

Schucman, Lia Vainer. (2012) *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana.* Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O objetivo desta tese é compreender e analisar como a ideia de raça e os significados acerca da branquitude são apropriados e construídos por sujeitos brancos na cidade de São Paulo. A branquitude é entendida aqui como uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca, e que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos. Para a realização deste trabalho apresento uma abordagem conceitual dos estudos sobre branquitude dentro da psicologia social e das ciências humanas. Apresento também seus desdobramentos para o entendimento do racismo contemporâneo, bem como revisão teórica de como o conceito de raça foi produzido a partir do pensamento acadêmico europeu do século XIX e reproduzido no pensamento social paulistano. A pesquisa de campo foi desenvolvida por meio da realização de entrevistas e conversas informais com sujeitos que se auto identificaram como brancos de diferentes classes sociais, idade e sexo. Nossa intuito era compreender a heterogeneidade da branquitude nesta cidade. As análises demonstraram que há por parte destes sujeitos a insistência em discursos biológicos e culturais hierárquicos do branco sob outras construções racializadas, e, portanto, o racismo ainda faz parte de um dos traços unificadores da identidade racial branca paulistana. Percebemos também que os significados construídos sobre a branquitude exercem poder sobre o próprio grupo de indivíduos brancos, marcando diferenças e hierarquias internas. Assim, a branquitude é deslocada dentro das diferenças de origem, regionalidade, gênero, fenótipo e classe, o que demonstra que a categoria branco é uma questão internamente controversa e que alguns tipos de branquitude são marcadores de hierarquias da própria categoria.

Palavras Chaves: Branquitude, Raça, Racismo, Psicologia Social.

ABSTRACT

Lia Vainer. (2012) “dirty-white”, “white” and “super white”: race, hierarchy and Power in the construction of paulistano whiteness.

The goal of this dissertation is to understand and analyze how the ideas of race and whiteness are constructed and given meaning by white inhabitants in the city of São Paulo. Whiteness is understood as a social-historical construction produced by the deceptive notion of white racial supremacy. In societies that are structured by racism, whiteness generates a situation in which individuals that are identified as white are given symbolic and material privilege in relation to those individuals considered not white. I present a review of references in the field of critical whiteness studies connected to Social Psychology and Social Sciences, pointing out its implications to the understanding of contemporary racism. I also present the history of race as a concept formulated in 19th century European academic thought and its reflections in the paulistano social thought in the present. Field research was conducted through interviews and informal conversation with individuals from diverse social class, age and gender that self-identified themselves as white. Our aim was to understand the heterogenous character of whiteness in São Paulo. Analyses demonstrated that, for these individuals, biological and hierachical cultural discourses remain as explanation to racial differences, and racism is still a structural element of paulistano white racial identity. We also noticed that the social meaning that derives from the notion of whiteness operates in white individuals, indicating internal hierachical differences. Whiteness is therefore dislocated and relocated in relation to social origin and class, regional, gender and phenotypical differences, which demonstrates that the category White is internally controversial and that some kinds of whiteness are indicative of hierachical power within it.

Key Words : Whiteness, Race, Racism, Social Psychology

AGRADECIMENTOS

A construção deste trabalho foi sem dúvida um percurso longo e com muitos desafios, e, hoje, no final dele, tenho a certeza de que muitos dos pensamentos que aqui estão registrados foram feitos coletivamente. Foram conversas, depoimentos, conflitos, reflexões conjuntas e muitos momentos prazerosos que dividi com uma rede de pessoas e instituições sem as quais muitos dos resultados aqui presente não seriam possíveis. Esta tese é a síntese mais visível de afetos, amizades e relações que se fizeram presentes nestes quatro anos e, por isso, dedico algumas palavras de agradecimentos àqueles que me acompanharam nesta construção.

À minha orientadora, Leny Sato, pelo acolhimento, pela confiança depositada e em especial por ter me aberto caminhos teóricos e metodológicos para uma pesquisa mais livre e criativa. Minha sincera gratidão.

Ao professor Antonio Sergio Alfredo Guimarães, por ter me apresentado todo um arcabouço teórico que até então eu desconhecia, e pelos apontamentos feitos na qualificação deste trabalho, fundamentais à pesquisa.

Ao Professor Kabengele Munanga, por ter aberto os caminhos teóricos para esta pesquisa, pela forma humana e sábia com que transmite o conhecimento, e ainda por ser exemplo de luta e responsabilidade por um mundo mais justo. Tenho por tí uma profunda admiração.

Ao professor Howard Winant, meu co-orientador no intercâmbio acadêmico feito na Universidade da Califórnia em Santa Barbara, pela dedicação calorosa e sincera nos momentos mais difíceis e solitários deste percurso, e ainda pela troca acadêmica feita com afeto e generosidade.

À professora France Winddance Twine, pelas experiências partilhadas acerca de todo o campo teórico que compõe esta tese e ainda pela amizade e experiências partilhadas em terras californianas.

À professora Liv Sovik, pelo sentido crítico e sensível feito no exame de qualificação que contribuiu para definir melhor o objeto desta pesquisa, e ainda pela generosidade de apresentar e abrir novos contatos para a formação de uma rede de trocas com outros pesquisadores do tema.

À professora e amiga Kátia Maheirie, primeiramente por ter me apresentado ainda na graduação, à psicologia social, depois por ter me acompanhado e orientado durante o mestrado e aberto as portas para um mundo acadêmico cheio de vida.

Aos meus pais, Lydia Vainer e Henrique Schucman pelo afeto, pelo apoio, incentivo, amor, e mais importante, por terem me criado em um ambiente livre de amarras, o que me permitiu olhar para o “outro” sempre de coração aberto.

À minha avó Bertha Schucman, pelo sabedoria, afeto e carinho compartilhados durante toda esta trajetória.

À minha avó Yvonne Vainer, que hoje já não está mais aqui, porém foi a responsável maior pelo meu interesse nesse assunto. Foi ela quem comemorou todas minhas conquistas acadêmicas acompanhando passo a passo desde a tenra infância.

A Lara, minha irmã gêmea, antes de tudo pela existência, que em todos os meus caminhos, inclusive este, me possibilitou a rara sensação de estar sempre acompanhada.

Ao meu irmão Radji, companheiro para as horas felizes da vida, sempre me lembrando que mais que tudo devemos nos sentir bem.

Ao companheiro e amigo de vida Evandro Brito, é para ele que devo e agradeço a sensibilidade mais aguçada do tema desta tese, assim como o incentivo e o início de toda a minha trajetória acadêmica

À amiga Fernanda Camara, que dividiu, para além da casa e da cozinha, a leitura entusiasmada de cada entrevista e parágrafo aqui escritos. Muito obrigada.

A Eliane Costa, amiga e companheira nestes anos todos e também pelas inúmeras conversas e análises sobre cada uma das cicatrizes produzidas pela ferida do racismo.

A Lia Novaes pela presença, ternura, amizade e afeto diários nestes quatro anos.

A todos os entrevistados que concordaram em mostrar, falar e expor com sinceridade e honestidade o tema aqui proposto. Sem esta abertura não teria sido possível atingir o aprofundamento e a descoberta que o racismo parece ocultar.

Ao amigo Bruno Hoffmann, companheiro de discussões calorosas sobre a temática, e pela possibilidade de pensar juntos com sinceridade e honestidade o racismo que está nas entradas de nossa cultura.

À minha amiga Alice Casanova dos Reis, pelo companheirismo nesta trajetória, desde os primeiros dias da graduação.

A Silvana Jeha pelo intenso compartilhar da vida nestes anos.

À minha analista, Sandra Pavone pela escuta atenta, e por me ajudar a separar aquilo que é efeito do racismo, daquilo que não é.

As amigas Arina Alba, Liliane Carboni e Rita Flores, cada uma em um canto do mundo mas que fazem presença diária tornando o mundo mais leve.

Ao Luis Prat e Doina Florescu pelos dias divertidos e alegres que passamos juntos.

A Gustavo Conte, pela dedicação profissional e entusiasmo contagiano na leitura e revisão deste trabalho.

Aos colegas Luciana Alves, Lourenço Cardoso e Ana Helena por dividirem os trabalhos, as discussões e o mesmo interesse pelo tema.

Agradeço também ao grupo de orientandos da Leny Sato, pelas trocas, leituras e muitas risadas em cada uma de nossas reuniões.

Aos amigos Ivanete Nardi, Vivian Machado Lopes, Alessandro de Oliveira Santos, Paloma Bianchi, Carlos Augusto Martins, Luis Vinicius Belizário, Marcela de Andrade Gomes, que diretamente e indiretamente foram fundamentais para a produção deste trabalho em situações e momentos diversos.

A Cecília e Nalva, secretárias do PST, pela disposição e paciência com que me ajudaram em todos os trâmites burocráticos necessários para a realização do doutorado.

A CAPES, pelo auxílio financeiro, possibilitando a execução deste trabalho.

SUMARIO

ROMPENDO O PACTO RACISTA: COLOCANDO O BRANCO EM QUESTÃO	12
I – BRANQUITUDE	17
1.1 O lugar do branco nas relações raciais: primeiros estudos.....	17
1.2 O campo critico da branquitude: definição de um conceito.....	22
1.2.1 Invisibilidade ou fantasia de invisibilidade?.....	24
1.2.2 Privilégios materiais	25
1.2.3 Privilégios simbólicos.....	27
1.2.4 O lócus social da branquitude.....	30
II – RAÇA E RACISMO	31
2.1 Raça	31
2.2 Da Raça ao Racismo	33
2.3 Por que e como usar a categoria “raça” na atualidade?.....	36
2.4 Racismo no Brasil contemporâneo.....	41
2.4.1 As diferentes formas de racismo	41
2.4.2 As especificidades Brasileiras	42
III - PERCURSOS DA PESQUISA.....	46
3.1 A vinculação ao tema e a construção do objeto.....	46
3.2 O tipo de estudo e as fontes da pesquisa.....	48
3.3 As conversas informais	50
3.4 A entrevista	51
3.5 Os entrevistados	53
3.6 A condução da entrevista.....	54
3.7 Análise e síntese das fontes de pesquisa.....	56
IV - A CONSTRUÇÃO DA BRANQUITUDE NA CIDADE DE SÃO PAULO	59
4.1 A formação populacional da cidade e alguns aspectos sobre a identidade paulistana	59
4.1 A composição atual da cidade.....	64
V – ASPECTOS PSICOSSOCIAIS DA BRANQUITUDE PAULISTANA	67
5.1 Padrões de beleza e branquitude	68
5.2 Ideia de superioridade moral e intelectual.....	72
5.3 A branquitude em ação - Formas de manutenção de poder e o “medo branco”	75
VI – FRONTEIRAS E HIERARQUIAS INTERNAS DA BRANQUITUDE	83
6.1 Corpo, Fenótipo e poder: A ilusão da Origem	83
6.2 Atravessamentos entre gênero e raça.....	88
6.3 Classe social e graduações do branco: o branco e o branquíssimo	94
VII – FISSURAS ENTRE A BRANCURA E A BRANQUITUDE: POSSIBILIDADES PARA A DESCONSTRUÇÃO DO RACISMO	102
VIII – CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	111
ANEXO 1	119
ANEXO 2	121

ROMPENDO O PACTO RACISTA: COLOCANDO O BRANCO EM QUESTÃO

Apresentar os motivos pelos quais escolhi escrever a tese com este assunto é, para além de um ato de apresentação aos leitores, um ato político, pois será necessário falar ao mesmo tempo sobre o processo de como me identifiquei com aqueles que são vítimas do racismo, bem como com aqueles que são protagonistas de atitudes, discursos e subjetividade racista.

A primeira proposição – de identificação com as vítimas do racismo - é muito mais simples de tornar consciente, pois o argumento racional, de que sou uma psicóloga social que se preocupa com a luta contra a opressão e subalternização das populações oprimidas por uma sociedade que privilegia uns em detimentos de outros, basta para colocar-me dentro daqueles que se engajam na luta antirracista e por uma sociedade mais igualitária. No entanto, hoje, para se realizar uma pesquisa dentro da psicologia social crítica é condição *sine qua non* que o investigador saiba o lugar social e subjetivo de onde age, fala, observa e escreve. Assim, sendo eu mulher, branca, paulista de classe média e descendente de imigrantes judeus, é deste lugar que eu falo.

Portanto, a questão racial não é algo que está longe de mim. Deslocando-se do lugar do branco e do negro no Brasil, fui criada em um ambiente onde os efeitos do racismo antijudaico e do nazismo europeu deixaram marcas e feridas capazes de mobilizar afetos nas duas gerações posteriores. Assim fui socializada em um lar onde qualquer forma de preconceito e discriminação era totalmente intolerável e automaticamente associada aos horrores passados pela minha família na Segunda Guerra Mundial. Dessa forma, o tema da discriminação, da raça e do racismo sempre fez parte de minhas preocupações.

Contudo, o racismo particular do brasileiro é a ideologia do branqueamento marcado por uma sociedade hierárquica de desigualdades sociais e racistas no que diz respeito aos negros e aos índios. Sendo assim, o judeu brasileiro também faz parte da sociedade branca, e, portanto, na ideologia racista típica do Brasil, contribui com o “branqueamento” da sociedade. Dessa forma, fazer parte deste grupo me deixou em um local de duplo pertencimento: por um lado pertenço a uma família que já foi oprimida pelo racismo em outro contexto histórico e lugar do globo, e, ao mesmo tempo, faço parte do grupo que obtém privilégios pela pertença racial.

Criada nessa condição e em uma família de tradição de democracia de esquerda, obviamente minha constituição como branca não foi daquela que se opunha aos negros como os “outros” de que se tem ódio, ou então “outros” de que se tem medo. Entretanto, o racismo em que fui criada não se dava pelo ódio aos negros, mas também racista, foi a forma como os brancos de minhas relações sociais e eu representávamos os “outros” negros: com pena, com dó, com ausência. Quer dizer: nosso racismo nunca impediu que convivêssemos com os negros ou que tivéssemos relações de amizades e/ou amorosas com eles. No entanto, muitas vezes essas eram relações em que os brancos se sentiam quase como fazendo “caridade” ou “favor” de relacionar-se com os negros, como

se com a nossa branquitude fizéssemos um favor de agregar valor a eles, porque, afinal, estávamos permitindo aos negros compartilhar o mundo de “superioridade” branca. Ou seja, mesmo tendo crescido em um ambiente onde a luta contra opressão, discriminação e desigualdades era a pauta de discussões na família, na escola e nas relações de amizade, fui socializada e constituída como branca com um sentimento de “superioridade” racial tão maléfico quanto o racismo daqueles que acham que os negros são inferiores biológica e moralmente.

Assim, quando em uma atitude de autorreflexão percebi que, mesmo tendo um círculo de relação social com diversos negros, e com um ideal racional antirracista, eu, em alguns aspectos, continuava sendo protagonista do racismo. Neste momento tive um choque emocional que tornou a luta antirracista minha agenda diária. Assim também fui atrás de referências epistemológicas que explicassem o porquê e de que forma eu havia subjetivado o racismo em mim tão profundamente.

Perguntar quem é o branco e como a ideia de raça, bem como o racismo operam na constituição dessa identidade é o propósito deste trabalho. Acredito que, dentro da psicologia social, para além de todas as lutas contra a desigualdade racial em relação ao que diz respeito ao acesso a recursos materiais, uma das contribuições que um branco pode fazer pela e para a luta antirracista é denunciar os privilégios simbólicos e materiais que estão postos nessa identidade.

Assim, quando digo que esta apresentação é também um ato político, a intenção é dizer que me expor como também pertencente ao grupo opressor e denunciar o racismo que já foi parte de minha identidade e contra o qual hoje luto conscientemente para desconstruir é romper o silêncio chamado pela psicóloga Maria Aparecida Bento de “pacto narcísico” entre brancos, e que necessariamente se estrutura na negação do racismo e desresponsabilização pela sua manutenção.

No Brasil, o tema da raça e do racismo já foi objeto de estudos de diferentes e opostas interpretações. Passamos do paraíso da democracia racial para o desvelamento do racismo em apenas algumas décadas. Hoje, convivemos com estes discursos opostos encarnados em nossa sociedade. Nesta primeira década do século XXI, é possível perceber discursos que apontam o Brasil como um lugar de pacífica convivência racial, com fluidas classificações de cor e raça e estudos que mostram a duradoura e sólida iniquidade e injustiça racial como fatores determinantes da estrutura social brasileira. No entanto, em ambos os casos, a raça da população brasileira é tema destas interpretações e estudos, o que demonstra que o pensamento racial está arraigado na estrutura social e cultural e na constituição dos sujeitos em nossa sociedade.

A raça, como categoria sociológica, é fundamental para a compreensão das relações sociais cotidianas, não só no que diz respeito à experiência local, mas também, nacional e global. A ideia de raça está presente em diferentes experiências da vida social: nas distribuições de recursos e poder, nas experiências subjetivas, nas identidades coletivas, nas formas culturais e nos sistemas de significação. Contudo, mesmo que a ideia de raça produza efeitos concretos no Brasil, falar dela e de racismo é estar em terreno movediço, considerando um País que ainda se identifica e atribui, como marca positiva da identidade nacional, valores de miscigenação cultural e mistura racial (Winant, 2001). No cotidiano brasileiro esses temas ainda constituem um tabu, já que o racismo brasileiro revela a faceta contraditória deste discurso, que sedimenta e estrutura não só de desigualdades

socioeconômicas, mas também simbólicas e culturais, relativas à população não branca do Brasil.

Estudos, no Brasil e no mundo, apontam o racismo e a discriminação racial como a explicação mais sólida para as desigualdades raciais no Brasil (Hasenbalg, 1979; Guimarães, 1999; Andrews, 1998; Skidmore, 1976; Telles, 2003; Bento, 2002). Dessa forma, o contexto multirracial brasileiro propicia mediações bastante diferenciadas para a constituição de sujeitos e, portanto, para a subjetividade de brancos e não brancos. A marca dessa diferença e dessa desigualdade perpassa toda a socialização de tais indivíduos, na casa, na escola, na rua, e todos os espaços públicos são marcados pela super valorização da branquitude e pela preferência do branco em relação ao não branco.

O fato de o preconceito racial recair sobre a população não branca está diretamente relacionado ao fato de os privilégios raciais estarem associados aos brancos. O branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas é também produtor ativo dessa estrutura, através dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento. Esses mecanismos de produção de desigualdades raciais foram construídos de tal forma que asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sem que isso fosse encarado como privilégio de raça. Isso porque a crença na democracia racial isenta a sociedade brasileira do preconceito e permite que o ideal liberal de igualdade de oportunidades seja apregoados como realidade. Desse modo, a ideologia racial oficial produz um senso de alívio entre os brancos, que podem se isentar de qualquer responsabilidade pelos problemas sociais dos negros, mestiços e indígenas (Bento, 2002).

A preocupação e o enfoque sobre as relações raciais na sociedade brasileira, no entanto, têm mudado muito nos últimos anos. As agências governamentais, bem como programas específicos no âmbito dos governos federal, estadual e municipal foram criados com o intuito de diminuir as desigualdades provocadas pelo racismo. A sociedade brasileira e, mais especificamente, o Estado começam, enfim, a responder timidamente às demandas e reivindicações da luta política do movimento negro. Como exemplo, podemos citar a adoção de cotas para negros por algumas universidades, a institucionalização, por alguns Estados, de um dia para a consciência negra, a criação da Secretaria de Igualdade Racial e a Lei federal nº 10.639, que tornou obrigatório o ensino de História da África e da cultura afrobrasileira nas escolas de ensino fundamental e médio.

A criação de ações afirmativas para a população negra brasileira trouxe à tona, ademais, anti-gos questionamentos sobre a formação do povo brasileiro e novas perguntas acerca das identidades raciais, tais como: quem é branco e quem é negro? Sobre esta questão, encontramos em diferentes áreas das ciências humanas trabalhos que visam compreender como a ideia de raça afeta o negro brasileiro. Não nos perguntamos, no entanto, sobre a experiência e as construções cotidianas do próprio sujeito branco como pessoa racializada. Trata-se da experiência da própria identidade branca que, segundo Ruth Frankenberg (2004), é vivida imaginadamente como se fosse uma essência herdada e um potencial que confere ao indivíduo poderes, privilégios e aptidões intrínsecas. Dessa forma, alguns autores (Bento, 2002; Piza, 2002) e os estudos críticos da branquitude apontam para a importância de estudar os brancos com o intuito de desvelar o racismo, pois estes, intencionalmente ou não, têm um papel importante na manutenção e legitimação das desigualdades raciais.

Apesar das preocupações e da luta contra a discriminação racial serem fundamentais para uma sociedade mais justa e humana, a psicologia pouco se debruçou sobre a questão das relações raciais no Brasil. Nas grades curriculares das faculdades de psicologia brasileiras raramente encontramos qualquer menção ao tema da raça e do racismo nas disciplinas obrigatórias. A formação de psicólogos ainda está centrada na ideia de uma humanidade universal e de um desenvolvimento do psiquismo humano igual entre os diferentes grupos racializados. Assim como as categorias de classe e de gênero são fundamentais na constituição do psiquismo humano, a categoria raça é um dos fatores que constitui, diferencia, hierarquiza e localiza os sujeitos em nossa sociedade.

Assim, é importante perguntar: quais os significados da branquitude em nossa cultura? De que forma ela se caracteriza? Quais as identificações em semelhanças e diferenças que os sujeitos brancos constroem com a branquitude? Quais os processos em que a raça opera na constituição dos sujeitos como brancos? Como a própria ideia de raça e os valores da branquitude diferenciam e hierarquizam internamente o grupo de brancos em nossa sociedade? A questão aqui é entender como os pressupostos falsos ou imaginários sobre a raça – quando esta, do ponto de vista biológico, não existe – passaram a ter efeitos concretos tão poderosos que regulam práticas cotidianas, percepções, comportamentos e desigualdades entre diferentes grupos humanos.

Para contribuir com essas reflexões neste trabalho, procurei compreender: de que forma a ideia de branquitude é apropriada e constituída pelos sujeitos brancos na cidade de São Paulo.

Ao contemplar este objetivo, no **Capítulo I, Branquitude**, procurei mostrar os estudos percursores sobre branquitude e faço uma breve revisão histórico-conceitual do tema nos planos nacional e internacional.

No **capítulo II, Raça e Racismo**, abordo como se construiu a ideia de raça no século XIX, como foi apropriada no Brasil. Analiso, conceitual e historicamente, raça e racismo no contexto global e nacional e finalizo contextualizando politicamente o conceito de raça na contemporaneidade brasileira.

No **capítulo III, Os percursos da pesquisa**, exponho como se deu minha vinculação ao tema, à pesquisa, aos sujeitos entrevistados, enfim, os caminhos percorridos para a realização deste trabalho.

No **capítulo IV, A construção da branquitude na cidade de São Paulo**, descrevo a formação étnico-racial e a composição atual da cidade de São Paulo, bem como a construção contemporânea da branquitude nesta cidade.

No **capítulo V, Aspectos psicossociais da branquitude**, descrevo, como as características construídas sobre raça no século XIX são apropriadas pelos sujeitos e as formas pelas quais se concretizam a manutenção, a legitimação e o poder da branquitude na contemporaneidade paulistana.

No **capítulo VI, Fronteiras e hierarquias internas da branquitude**, analiso como os significados construídos sobre a branquitude exercem poder sobre o próprio grupo de indivíduos brancos, marcando diferenças internas. Assim, a branquitude é frequentemente deslocada dentro das diferenças de origem, regionalidade, gênero, fenótipo e classe, o que demonstra que a inclusão na categoria branco é uma questão controversa e que alguns tipos de branquitude são marcadores

de fronteiras hierárquicas.

No capítulo VII, Fissuras entre a brancura e a branquitude: possibilidades para a desestruturação do racismo, apresento, através da análise de brancos que não se identificam com a branquitude, algumas possibilidades para a desconstrução do racismo nas identidades raciais brancas.

Nas Considerações finais, procuro alinhavar os capítulos anteriores, expondo os principais achados da pesquisa, estabeleço algumas perspectivas para novos estudos no campo.

I – BRANQUITUD

“O racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele”.
(Frantz Fanon)

1.1 O lugar do branco nas relações raciais: primeiros estudos

A partir da década de 90 do século passado, os estudos sobre raça e racismo nos Estados Unidos começaram a mudar seu enfoque e novos olhares sobre o tema começaram a surgir. O movimento de mudança nestes estudos se deu quando os olhares acadêmicos das ciências sociais e humanas se deslocaram dos “outros” racializados para o centro sobre o qual foi construída a noção de raça, ou seja, para os brancos. Esses novos enfoques foram chamados de estudos críticos sobre a branquitude (*critical whiteness studies*). Apesar de os Estados Unidos serem pioneiros nos estudos sobre branquitude, encontramos produções acadêmicas sobre essa temática na Inglaterra, na África do Sul, na Austrália e no Brasil (Cardoso, 2008).

O fato de os estudos sobre branquitude se formarem como um campo de estudo transnacional e de intercâmbio entre ex-colônias e colonizadores corresponde à cadeia de fatos históricos que começa com o projeto moderno de colonização, que desencadeou a escravidão, o tráfico de africanos para o Novo Mundo, a colonização, as formações e construções de novas nações e nacionalidades em toda a América e a colonização da África. Portanto, é nestes processos históricos que a branquitude começa a ser construída como um constructo ideológico¹ de poder, em que os brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão, e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores. Neste sentido, é importante pensar que as culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas têm sido historicamente criadas, recriadas, significadas e redefinidas através das trocas circulares de símbolos, ideias e populações entre a África a Europa e as Américas, e assim este campo de estudo também aparece como trocas de pesquisas e ideias entre estes continentes.

Segundo Steyn (2004), os estudos sobre raça marcados pela transferência do olhar das margens para o centro é um análogo lógico aos estudos feministas, que recolocaram a questão em outros parâmetros. Considerando a categoria gênero como relacional, passaram também a estudar e levantar “o problema do homem”, retirando assim a mulher do foco problemático no qual recaíam os estudos sobre as desigualdades de gênero. Na mesma lógica, a heterossexualidade passou a ser questionada em sua norma e suas práticas com a finalidade de desmarginalizar a homossexualidade. Em todos esses

¹ O conceito de ideologia é compreendido aqui tal como propõe Chauí (1984), assim ideologia “é um ‘fato’ social justamente porque é produzida pelas relações sociais, possui razões muito determinadas para surgir e se conservar, não sendo um amontoado de idéias falsas que prejudicam a ciência, mas uma certa maneira da produção das idéias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais” (p. 31).

casos, a lógica foi tirar o olhar das identidades consideradas de margem e voltar para a autoconstrução do centro com o intuito de olhar, revelar e denunciar também o seu conteúdo, que até então havia sido privado de uma análise crítica. Dyer (1988), em seu artigo *White*, aponta que os estudos que apenas olharam e focaram os grupos minoritários contribuíram com a ideia de norma dos grupos hegemônicos², ou seja, olhar apenas para o negro³ nos estudos de relações raciais ajudou a contribuir com a ideia de um branco em que a identidade racial é a norma:

Olhar com tamanha paixão e unicidade de propósito para os grupos não dominantes teve o efeito de reproduzir o sentimento de estranheza, diferença e excepcionalidades desses grupos, o sentimento de que eles constituem desvios da norma. Entretanto, a norma seguiu adiante, como se fosse a maneira natural, inevitável e comum de sermos humanos (Dyer, 1988, p. 44).

Apesar de os estudos críticos sobre a branquitude terem emergido nos Estados Unidos na última década do século passado e no Brasil serem datados do início do século presente, alguns autores mais antigos foram precursores para se pensar a identidade racial branca (Cardoso, 2008).

Nos Estados Unidos da América, o sociólogo, historiador, filósofo e ativista político W. E. B. Du Bois, primeiro negro americano a se graduar em Harvard e a se doutorar em Berlim, escreveu um livro intitulado *Black Reconstruction in the United States*, publicado em 1935, em que analisou a classe trabalhadora branca norte-americana do século XIX em comparação ao trabalhador negro. O autor apresenta uma dinâmica que entrelaça as categorias de raça, classe e *status*, demonstrando que a aceitação do racismo pela classe trabalhadora branca daquela época foi uma forma de se apropriar de benefícios, que Du Bois nomeou de salário público e psicológico, que resultavam em acessos a bens materiais e simbólicos, que os negros não podiam compartilhar. Ou seja, os brancos trabalhadores, ao aceitarem a raça como um divisor, dessa classe, se aproximavam dos brancos de todas as outras classes sociais, dividindo com estes os mesmos acessos a lugares públicos, o mesmo direito a voto e, portanto, o *status* dado à branquitude. Aponta Roediger (2004) comentando o trabalho de Du Bois:

O sentimento de raça e os benefícios conferidos pela branquitude levaram os trabalhadores sulistas brancos a esquecer seus interesses praticamente idênticos aos dos negros pobres e a aceitar vidas apequenadas para si mesmos e para os mais oprimidos do que eles (Roediger, 2004, p. 56).

Assim, a supremacia branca foi sendo formada pela classe trabalhadora branca dos Estados Unidos e pela constituição de uma identidade trabalhadora que se colocava em oposição aos trabalhado-

2 “O conceito de hegemonia é entendido neste trabalho tal como propõe Raymond Williams, influenciado pela teoria gramsciana, como um “conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como prática, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um senso da realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada, e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas da sua vida” (Williams, 1979, p. 113).

3 No Brasil, de maneira geral, a questão da negritude tem sido mais investigada do que a do indígena e dos orientais, e estes estudos mostram que o contraponto do branco no imaginário coletivo tem sido o negro. Desta forma utilizo muitos destes trabalhos para a compreensão da branquitude, e por isto muitas vezes utilizo a categoria negra e não de outras minorias, no entanto, irei analisar a forma que isto aparece nesta pesquisa nos capítulos que descrevem o campo.

res negros, ou seja, estes sujeitos absorviam privilégios, identificando-se como “não escravos” e “não negros”. O racismo dos brancos aparece no trabalho de Du Bois como uma forma de o trabalhador branco buscar posições de *status* que não conseguiria, caso reconhecesse todos os trabalhadores como iguais, bem como uma forma de se alienar à condição de classe explorada na qual se encontravam.

O mesmo autor, no segundo capítulo de seu livro *Darkwater* (1920), publicou um ensaio intitulado “The souls of white folk” (As almas do povo branco), sobre o qual arrisco dizer que também nos dá estofo para começar a pensar em uma teorização sobre o que hoje chamamos de branquitude. Neste sentido, este trabalho é precursor, pois é um dos primeiros que retratam o “branco” do ponto de vista de um escritor e teórico negro. Aqui temos uma virada epistemológica importante dos estudos raciais, pois neste texto o objeto de estudo racial não é mais o negro estudado pelo branco e sim, como podemos ver no texto citado abaixo, um olhar posto sobre o branco feito por um sociólogo negro inserido em uma sociedade institucionalmente racista.

No alto da torre, onde eu me sento acima das altas queixas do mar humano, eu sei de muitas almas que jogam e giram e passam, mas não há nenhuma que me intrigue mais do que as Almas do Povo Branco. Delas eu sou singular clarividente. Vejo nelas e através delas. Eu as vejo a partir de pontos de vista privilegiados. Não é como um estrangeiro que eu venho, pois sou nativo, e não estrangeiro, sangue do seu sangue e carne da sua carne. O meu não é o conhecimento do viajante ou a antiga combinação de caras memórias, palavras e admiração. Nem é o meu conhecimento aquele que os seguidores têm dos mestres, ou de massa, ou o capitalista do artesão. Antes, eu vejo essas almas despidas e por todos os lados. Eu vejo o funcionamento de suas entranhas. Eu conheço seus pensamentos e elas sabem que eu conheço. Este conhecimento as torna ora envergonhadas, ora furiosas. Elas negam o meu direito de viver e ser, e chamam-me aberração! Minha palavra é para elas apenas amargura e minha alma, pessimismo. E ainda como elas pregam, e sustentam e gritam e ameaçam, curvando-se como agarram-se a farrapos de fatos e fantasias para esconder sua nudez, eles vão se torcendo, voando pelos meus olhos cansados e eu os vejo sempre desnudos, - feios, humanos (Du Bois, 1920, p. 29, tradução minha)⁴.

Neste texto o autor introduz também uma virada no pensamento racial do início do século XX, que não está mais ligada aos aspectos biológicos de uma população, mas sim evocada por um sentido espiritual e cultural, ou seja, para o autor há uma unidade espiritual entre cada uma das raças humanas. Apesar de esta concepção de raça ter como consequência a essencialização metafísica e cultural do que é ser negro e o que é ser branco, nos dando assim margem para interpretações racistas sobre as diferenças humanas, é também através deste texto que surge a possibilidade de pensar sobre brancos e branquitude como parte das relações raciais, onde as desigualdades de oportunidades e de direitos da população

⁴ No original: High in the tower, where I sit above the loud complaining of the human sea, I know many souls that toss and whirl and pass, but none there are that intrigue me more than the Souls of White Folk. Of them I am singularly clairvoyant. I see in and through them. I view them from unusual points of vantage. Not as a foreigner do I come, for I am native, not foreign, bone of their thought and flesh of their language. Mine is not the knowledge of the traveler or the colonial composite of dear memories, words and wonder. Nor yet is my knowledge that which servants have of masters, or mass of class, or capitalist of artisan. Rather I see these souls undressed and from the back and side. I see the working of their entrails. I know their thoughts and they know that I know. This knowledge makes them now embarrassed, now furious. They deny my right to live and be and call me misbirth! My word is to them mere bitterness and my soul, pessimism. And yet as they preach and strut and shout and threaten, crouching as they clutch at rags of facts and fancies to hide their nakedness, they go twisting, flying by my tired eyes and I see them ever stripped, - ugly, human (Du Bois, 1920, p. 29).

negra estão diretamente relacionadas à vantagem e identidade racial do branco. É também esta concepção de raça como unidade espiritual que possibilitará uma união de luta solidária dos negros dentro da sociedade norteamericana. Desta forma, para Du Bois a luta contra o racismo e contra a discriminação do negro nos EUA é também a única possibilidade para o negro-americano estar no mundo com sua negritude, pois, para o autor, tanto o racismo como a representação negativa e estereotipada do negro dentro de uma sociedade branca com ideias e valores brancos não permitiriam a total realização e expressão do *ser* e *estar* negro no mundo.

A identidade racial branca também foi pensada por Frantz Fanon (1980), filósofo e psiquiatra formado na França, nascido na ilha da Martinica, que influenciou muitos dos pensadores que escreveram sobre a diáspora africana e a opressão dos povos colonizados. Em 1952 o autor publicou seu livro de maior repercussão, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que discute diversos assuntos relacionados à questão da raça e à relação entre colonizado e colonizador como categorias importantes na/para se entender a constituição de subjetividades de sujeitos brancos e negros em relação. Segundo Fanon, a opressão colonial e o racismo da própria estrutura da colonização passaram também a dominar subjetivamente os colonizados e colonizadores. No caso dos negros, a consequência seria uma não aceitação da sua autoimagem, da sua cor, o que resultaria em um “pacto” com a ideologia do branqueamento, e, portanto, a construção do que o autor chama de máscaras brancas começa na rejeição do negro de si próprio e uma tentativa de fuga das características estereotipadas associadas negativamente aos não brancos na sociedade ocidental. Fanon afirma que o mesmo racismo subjetivado pelos negros também é apropriado pelos brancos, embora em uma relação assimétrica, na constituição das identidades raciais brancas. O resultado, no tocante ao funcionamento da categoria raça, seria um sentimento de superioridade dos brancos em relação aos não brancos. Deve-se lembrar que Frantz Fanon pensava o racismo não apenas como manifestação individual dos sujeitos, mas sim como cultural, o que hoje podemos nomear de racismo estrutural, isto é, a prática racista que se encontra inscrita na estrutura social, econômica, histórica e cultural das sociedades ocidentais (Fanon, 1980, p.83).

O escritor e pensador tunisiano Albert Memmi (2007) também pode ser considerado outra referência para os estudos sobre branquitude, pois em sua publicação de 1957, *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, se debruça sobre a situação tanto do colonizado quanto do colonizador. Ao descrever as consequências da colonização não só para o colonizado, mas também para o colonizador, este autor se aproxima dos estudos da branquitude que procuram colocar a lógica opressora em xeque. Neste sentido, o autor descreve não só a violência cometida contra o colonizado, mas também os privilégios do colonizador, ou seja, Memmi nos propõe a analisar tanto aquele que se apropria da colonização como agente da opressão quanto aquele que é oprimido por ela.

Na tese sobre colonizados e colonizadores, Memmi disserta com minúcias sobre diferentes situações em que a ideia de superioridade dos colonizadores europeus é tão apropriada pelos próprios colonizadores quanto por aqueles que foram colonizados. E, desta relação construída socio-historicamente de maneira hierárquica, os sujeitos se apropriam concretamente desta desigualdade e produzem subjetividades. Desta forma, o autor afirma que nesta relação:

A primeira tentativa do colonizado é mudar de condição mudando de pele. Um modelo tentador muito próximo se oferece e se impõe a ele: precisamente o do colonizador. Este não sofre de nenhuma de suas carências, tem todos os direitos, beneficia-se de todos os prestígio, dispõe das riquezas e das honras, da técnica e da autoridade. Ele é, enfim, o outro termo de comparação, que esmaga o colonizado e o mantém na servidão (Memmi, 2007, p.162).

Este aspecto que tanto Fanon (1980) quanto Memmi (2007) apontam como características das relações entre colonizados e colonizadores, entre brancos e negros, também foi discutido pioneiramente no Brasil pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, que introduziu pela primeira vez no Brasil uma perspectiva que aponta as consequências do racismo e da ideologia do branqueamento para o próprio branco brasileiro.

Guerreiro Ramos, em 1957, publicou um artigo intitulado “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”, que tem como tese central o fato de que, devido ao racismo e a um ideal de beleza e estética brancas, a população brasileira produziu significados positivos à branquitude, em contrapartida a significados negativos estéticos e culturais relacionados aos negros. Assim, para o autor, a patologia do “branco” brasileiro consiste em que, apesar de a grande maioria destes ter ascendência miscigenada cultural e biologicamente com os negros, este é um fator negado por eles. É exatamente por isso que, no título do artigo, a palavra “branco” aparece entre aspas, pois o autor sustenta que no Brasil dificilmente existe branco puro, que seria aquele sem nenhuma mistura cultural e/ou biológica com o negro e a cultura afro-brasileira. A patologia então seria o fato de que o branco brasileiro considera vergonhosas sua ancestralidade e cultura negras, enaltecendo a cultura europeia/branca, da qual não faz inteiramente parte.

Como consequência, devido à ideia de superioridade da identidade branca no imaginário brasileiro, para o autor, a classificação racial do País tenderia a se branquear. Dessa forma, o brasileiro pardo tenderia a se classificar como branco, o negro como pardo- moreno; e o branco tende a recusar qualquer mistura biológica ou cultural com o negro, pois assim todos fugiriam dos estereótipos negativos relacionados ao negro em nossa cultura.

Guerreiro Ramos (1957) também é o primeiro sociólogo brasileiro a questionar os estudos sobre o negro feitos pela sociologia e pela antropologia brasileiras. Para o autor, também faz parte dessa mesma patologia social do “branco” a maneira como se estudaram as relações raciais no País, em que apenas o negro se tornou tema e objeto de investigações, ou seja, a sociologia de sua época tornou o negro objeto de estudo e não sujeito. Assim, para o autor:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escalpelamento perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é negro tema; outra coisa é negro-vida. O negro tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protético, multiforme, do qual na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (Ramos, 1957, p. 171).

Dentro desta mesma perspectiva, Alberto Guerreiro Ramos também é precursor em colocar a branquitude e os brancos brasileiros como objeto de análise sociológica necessária para o entendimento do racismo e das situações adversas em que os não brancos brasileiros estão expostos:

Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência. E, de fato, a cultura brasileira tem conotação clara. Este aspecto só é insignificante aparentemente. Na verdade, merece apreço especial para o entendimento do que tem sido chamado, pelos sociólogos, de “problema do negro” (Ramos, 1957, p. 150).

Neste sentido, podemos perceber a importância de Guerreiro Ramos, Du Bois, Fanon e Memmi no que se refere aos estudos internacionais e nacionais sobre branquitude, pois estes são os pioneiros nos estudos que apontam para análise daqueles que exercem o papel de opressor em sociedades estruturalmente desiguais. Aqui é importante apontar que as teorias sobre branquitude, ao focarem o branco em suas pesquisas, não propõem que se acabem as pesquisas sobre a negritude, pois fica claro que os sujeitos negros, por estarem em uma posição de desvantagem nas relações raciais, também necessitam de estudos e investigações particulares. No entanto, o intuito dos trabalhos sobre branquitude é preencher a lacuna nos estudos sobre as relações raciais que por muito tempo ajudou a naturalizar a ideia de que quem tem raça é apenas o negro.

Apesar de a maioria dos estudos identificar como característica fundamental da branquitude uma posição onde sujeitos de aparência branca e origem europeia adquirem privilégios simbólicos e materiais quando estão em relação aos não brancos (Bento, 2002; Frankenberg, 1999; Roediger, 2000), é possível perceber ainda outras inúmeras possibilidades de expressão da identidade racial branca, o que gera uma diversidade de modos de ser branco no mundo, cada um deles caracterizado por diferentes combinações em relação à branquitude. A complexidade de definição do que é a expressão da branquitude no mundo ocidental levou muitos intelectuais a pensarem sobre a questão. A seguir, apresentaremos algumas reflexões de estudos sobre o tema.

1.2 O campo crítico da branquitude: definição de um conceito

Definir o que é branquitude e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade branca. Isso porque, nesta definição, as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam, se colam e se descolam umas das outras, dependendo do País, região, história, interesses políticos e época em que estamos investigando. Ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabe-

lecidio por questões apenas genéticas⁵, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam. Portanto, a branquitude precisa ser considerada “como a posição do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis” (Steyn, 2004, p. 121). Neste sentido, ser branco tem significados diferentes compartilhados culturalmente em diferentes lugares. Nos EUA ser branco está estreitamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil está ligado à aparência, ao *status* e ao fenótipo; na África do Sul fenótipo e origem são importantes demarcadores de brancura. Podemos então concordar com Sovik (2004), que argumentou que, no Brasil,

“ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não exclui ter sangue negro.” (Sovik, 2004 p. 366).

Assim, a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição⁶ foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. Por isso, é necessário entender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades. Nas palavras de Foucault, trata-se, ao definir metodologicamente os estudos sobre poder, “de não analisar o poder no nível da intenção ou da decisão”, mas sim de estudá-lo sob a perspectiva de sua externalidade, no plano do contato que estabelece com o seu objeto, com o seu campo de aplicação. Trata-se, afinal, de buscar o poder naquele exato ponto no qual ele se estabelece e produz efeitos (Foucault, 1999, p. 33).

Ou seja, é preciso pensar o poder da branquitude como princípio da circularidade ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão consciente ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e recolocá-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com particularidades de cada sociedade em questão. Neste sentido, é preciso concordar com Ware, quando esta diz:

Uma leitura crítica cuidadosa da reluzente cultura global confirma a necessidade de manter as definições de negritude e da branquitude relacionadas entre si, analisando-as como abstrações, sem perder de vista as

⁵ Porém a questão genética não pode ser descartada por completa, já que, querendo ou não, e a despeito do processo de branqueamento pelo qual passam parte significativa dos negros e mesmo do processo de ocidentalização [branqueamento] que passam alguns dos orientais [cirurgias nos olhos, cabelos louros...], para ser branco, ou melhor, para que o sujeito seja reconhecido como branco, é necessário ter alguma aproximação com algumas das características fenotípicas identificadas com os brancos e elas são determinadas geneticamente. O fenótipo é a manifestação dos genes.

⁶ É unânime, nos estudos sobre branquitude, que sujeitos descendentes de europeus sejam os que mais ocupam este lugar. No entanto, dependendo da configuração histórica, econômica e social, outros sujeitos podem ocupar este lugar.

situações e contextos específicos em que a raça éposta em jogo (...) é necessário sustentar uma dimensão internacional no estudo da branquitude que direcione o foco para a identidade racial dominante, as maneiras como o racismo escora a injustiça social e estrutura a desigualdade (Ware, 2004, p. 17).

Para a compreensão das desigualdades apontadas por Ware, alguns pontos foram descritos por diferentes autores como características dessa posição de poder onde a branquitude se aporta. São eles:

1.2.1 Invisibilidade ou fantasia de invisibilidade?

Edith Piza (2002) e Ruth Frankenberg (1999) argumentam que, se há algo característico da identidade racial branca, esta característica é a invisibilidade, que se concretiza diariamente através da falta de percepção do indivíduo branco como ser racializado. A brancura, neste caso, é vista pelos próprios sujeitos brancos como algo “natural” e “normal”. Edith Piza classifica essa identidade coletiva como uma construção em contraposição, onde os não brancos são aqueles que têm a visibilidade da raça. Assim, para a autora, a branquitude só existe em relação.

Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais para uns, e a neutralidade racial para outros. As consequências dessa visibilidade para negros são bem conhecidas, mas a da neutralidade do branco é dada como “natural”, já que ele é o modelo paradigmático de aparência e de condição humana (Piza, 2002, p. 72).

A ideia de invisibilidade é complexificada por Frankenberg (2004), que argumenta que não é que a identidade racial branca seja invisível, mas sim que ela é vista por uns e não por outros, e, dependendo dos interesses, ela é anunciada ou tornada invisível. Como exemplo, podemos citar a discussão sobre as cotas raciais, onde a maioria dos brancos sabe e vê sua branquitude para dizer que as cotas os excluem. Contudo, a autora sugere que essa invisibilidade acontece quando uma sociedade chega ao ponto de uma hegemonia e a uma ideia de supremacia racial branca tão poderosa, em que os não brancos não têm voz nem poder para apontar a identidade racial do branco, nem tampouco os brancos conseguem se perceber como mais uma das identidades raciais, mas sim como a única identidade racial normal, e outras devem alcançá-la em níveis intelectuais, morais, estéticos, econômicos etc.

Cardoso (2008) e Wray (2004) apontam o perigo de pensar a identidade racial branca como invisível, pois apontá-la como tal teria a função de privilegiar o ponto de vista dos brancos, que, sem autoconsciência de sujeitos racializados, não teriam como questionar suas vantagens raciais. Os autores, em contraponto a Piza, sustentam que a branquitude é sim visível para os brancos e que estes podem usar das vantagens dela por terem consciência de sua brancura.

Nesse sentido, podemos dizer que tanto a visibilidade quanto a invisibilidade aparecem em momentos em que os sujeitos adquirem privilégios por serem brancos. Veremos mais adiante como isto aparece nos dados desta pesquisa.

1.2.2 Privilégios materiais

Outros fatores relacionados à branquitude são os privilégios materiais que os brancos têm em relação aos não brancos. Isso significa que ser branco produz cotidianamente situações de vantagem em relação aos não brancos. Diferentes pesquisas demonstram que há para os brancos mais facilidades no acesso à habitação, à hipoteca, à educação, à oportunidade de emprego e à transferência de riqueza herdada entre as gerações. No Brasil, tais dados são evidentes em diferentes pesquisas de cunho quantitativo e qualitativo. A literatura dos estudos raciais demonstra a presença e a persistência das desigualdades raciais e da situação subalterna dos não brancos em relação aos brancos na sociedade brasileira (Fernandes, 1978; Guimarães, 1999, 2002; Hasenbalg & Silva, 1988, 1992, 1999). Apesar de tais pesquisas serem direcionadas às desvantagens dos negros em nossa sociedade, um olhar focado nos brancos demonstra as vantagens que eles adquirem no que diz respeito ao acesso à educação, à saúde, ao emprego, à moradia e às diferentes formas de bem-estar social.

O *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil* (2007, 2008), produzido pelo Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais⁷, demonstra os indicadores relacionados às vantagens dos brancos em relação aos não brancos no que diz respeito aos índices de mortalidade da população brasileira; no acesso ao sistema de ensino; na dinâmica do mercado de trabalho; nas condições materiais de vida e no acesso ao poder institucional, políticas públicas e marcos legais. É um estudo que tem por eixo fundamental o tema das desigualdades raciais e sua mensuração através de indicadores econômicos, sociais e demográficos. O estudo constatou que os brasileiros brancos vivem em “um País” com IDH médio equivalente à 44^a melhor posição no mundo, enquanto os brasileiros negros vivem “em um Brasil” onde o IDH médio é equivalente ao 104º lugar.

Aqui cabe ressaltar que os privilégios que os brancos recebem em relação aos negros já foram interpretados por diferentes discursos sociológicos como um fator relacionado apenas à condição de classe em que os negros foram inseridos após o regime escravagista, bem como à condição de vida rural que os índios brasileiros têm como modo de vida. Contudo, vale dizer que os estudos de desigualdades raciais iniciados nos anos 1970 por Carlos Hasenbalg (1979) demonstram como o racismo no Brasil faz com que esta estrutura de desigualdade racial permaneça. Para o autor,

(...) a raça, como fator fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. Apesar de suas diferentes formas (através do tempo e espaço), o racismo caracteriza todas as sociedades capitalistas multirraciais contemporâneas. Como ideologia e como conjunto de práticas cuja eficácia estrutural manifesta-se numa divisão racial do trabalho, o racismo é mais do que um reflexo epifenomênico da estrutura econômica ou um instrumento conspiratório usado pelas classes dominantes para dividir os trabalhadores. Sua persistência histórica não deveria ser explicada como mero legado do passado, mas como servindo aos complexos e diversificados interesses do grupo racialmente supraordenado no presente (Hasenbalg, 1979, p. 1118).

Assim, o autor aponta falhas tanto na teoria marxista sobre a questão racial quanto nas teorias coloniais, demonstrando que a primeira não dá conta de explicar o racismo entre as classes baixas e fora das estruturas de classes, e a segunda, teoria colonial, não explica a exploração de classe, bem como as relações entre estrutura e dominação de classes, opressão e estratificações raciais. Para preencher essa lacuna nas duas interpretações, Hasenbalg demonstra como a opressão racial beneficia não só capitalistas brancos como também brancos não capitalistas. Assim sendo, a maioria dos brancos tem vantagens tanto com a opressão racial quanto com o racismo, pois são os mecanismos racistas que fazem com que a população branca tenha vantagem no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam privilégios materiais e simbólicos mais desejados. Além disso, os brancos têm privilégios menos concretos, mas que são fundamentais no que se refere ao sentimento e à constituição da identidade dos indivíduos, tais como honra, *status*, dignidade e direito à autodeterminação⁸.

Outro ponto importante para os estudos raciais é a análise que Hasenbalg faz sobre os estudos da escravidão no Brasil. O autor critica as perspectivas teóricas que estabelecem uma ligação causal direta entre o passado escravista e a situação da população negra pós-abolição, que “anormalizaram” os negros e colocaram como resultado a “cultura de pobreza”. Para o autor, este tipo de análise leva a um nó impossível de desatar, já que estas interpretações implicam em ver a pobreza não como efeito do racismo, mas sim como uma causa de si própria. Assim:

(...) os componentes tradicionais das relações raciais não permanecem intactos após a destruição do escravismo. As “sobrevivências” do antigo regime são elaboradas e transformadas dentro da estrutura social modificada. A sociedade capitalista transforma o significado da raça como dimensão adscritiva, dentro de um sistema de estratificação e mobilidade social em que a competição e atributos adquiridos são enfatizados. A sociedade de classes confere uma nova função ao preconceito e discriminação raciais: as práticas racistas, sejam ou não legalmente sancionadas, tendem a desqualificar os não brancos da competição pelas posições mais almejadas, que resultam do desenvolvimento capitalista e da diferenciação da estrutura de classes (Hasenbalg, 1979, p. 84).

O autor também faz uma análise histórica das desigualdades raciais e aponta que uma das causas da desigualdade dos grupos não brancos é a distribuição destes nas regiões menos desenvolvidas do Brasil no Norte e Nordeste, enquanto os brancos ficaram mais concentrados nas regiões mais desenvolvidas, no Sul e Sudeste. Essa polarização geográfica foi historicamente condicionada pela dinâmica do sistema escravista no País e, desde a etapa final desse regime, pelas políticas de incentivo e subsídio à imigração europeia no Sudeste e Sul do Brasil.

Ainda sobre os privilégios materiais obtidos pelos brancos em função da cor, Sérgio Adorno (1995) demonstrou como o quesito cor/raça opera nas decisões tomadas pelo sistema judicial no Brasil. Através de uma pesquisa realizada em 1990, no município de São Paulo, que comparou réus negros e brancos infratores pelo mesmo crime, Adorno chegou aos resultados de que 59,4% dos brancos observados foram condenados, enquanto 68,8% dos negros foram condenados. A diferença foi de quase 10%. Segundo ele:

⁸ É importante ressaltar que não necessariamente os não-brancos não terão tais características, mas que possivelmente elas serão fruto de debate e reflexão, de trabalho psíquico e político.

brancos e negros cometem crimes violentos em idênticas proporções, mas os réus negros tendem a ser mais perseguidos pela vigilância policial, enfrentam maiores obstáculos de acesso à justiça criminal e revelam maiores dificuldades de usufruir do direito de ampla defesa assegurado pelas normas constitucionais. Em decorrência, tendem a receber um tratamento penal mais rigoroso, representado pela maior probabilidade de serem punidos comparativamente aos réus brancos. Tudo indica, por conseguinte, que a cor é poderoso instrumento de discriminação na distribuição da justiça (Adorno, 1995, p. 63).

1.2.3 Privilégios simbólicos

Na sociedade brasileira, os indivíduos, querendo ou não, são classificados racialmente logo ao nascerem. Nos classificados socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados à identidade racial à qual pertencem, tais como inteligência, beleza, educação, progresso etc. A concepção estética e subjetiva da branquitude é, dessa maneira, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas (Sovik, 2004), o que acarreta a ideia de que a superioridade constitui um dos traços característicos da branquitude (Fanon, 1980).

O argumento de que a branquitude foi construída socio-historicamente como uma posição racial de superioridade é tese unificadora de diferentes teóricos (Cardoso, 2008; Britzman, 2004; Hage, 2004; Nuttall, 2004). Nesse sentido, é importante frisar que não necessariamente os sujeitos brancos se sentem superiores aos não brancos, trata-se de uma crítica direcionada à significação da branquitude como o lugar racial da superioridade⁹ (Haraway, 1995; Steyn, 2004,) Assim, os brancos obtêm privilégios simbólicos em razão dessa pertença, mesmo que seja involuntariamente (Bento, 2002).

Cardoso (2008)¹⁰, em sua dissertação de mestrado intitulada *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil*, fez uma revisão bibliográfica dos trabalhos da década de 1950 até o ano de 2007, que abordam o tema da branquitude. Neste trabalho, o autor fez uma distinção entre o que ele denomina “branquitude crítica” e “branquitude acrítica”, a primeira se referindo ao indivíduo ou ao grupo de brancos que desaprova o racismo, e a segunda, à identidade branca individual ou coletiva, que argumenta a favor da superioridade racial dos brancos. Esta distinção feita por Cardoso é necessária para compreender que há uma parcela de brancos que obtém privilégios de sua identidade racial, não por exercer conscientemente o racismo, nem tampouco por concordar com ele, mas sim por estar inserida em uma sociedade de estrutura racista, enquanto o outro grupo propaga direta e indiretamente a superioridade e pureza racial brancas.

9 Ressalto que a representação hegemônica da branquitude como um privilégio não garante necessariamente a todos os sujeitos brancos uma vida de satisfação, mesmo porque a vida de todos nós é guiada não apenas pelos fatores estruturais, como as ideologias, e representação, mas sim por uma sobreposição de fatores.

10 A dissertação de Cardoso (2008) apresenta um quadro e análise de todos os trabalhos já publicados no Brasil desde 1950 sobre o tema da branquitude. Aqui é importante dizer que, antes de ler a dissertação do autor, eu havia pensado em fazer um capítulo com revisão bibliográfica nos mesmos moldes apresentados por ele, no entanto, para não reproduzir um trabalho já feito, proponho a quem tiver interesse nesta revisão ver: CARDOSO, Lourenço. (2008).. (Dissertação de mestrado), Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Sob este enfoque, Peggy McIntosh (1989) argumenta que a ideia de privilégio é essencial para a compreensão da branquitude. A autora demonstra, com alguns exemplos, diferentes formas deste privilégio simbólico. São eles:

- Posso estar segura de que meus filhos vão receber matérias curriculares que testemunham a existência da sua raça.
- Se eu usar cheques, cartões de crédito ou dinheiro, posso contar com a cor da minha pele para não operar contra a aparência e confiança financeiras.
- Não preciso educar os meus filhos para estarem cientes do racismo sistêmico para a sua própria proteção física diária.
- Nunca me pedem para falar por todas as pessoas do meu grupo racial. Eu tenho bastante certeza de que, se peço para falar com a “pessoa responsável”, eu vou encontrar uma pessoa da minha raça.
- Posso voltar para casa da maioria das reuniões das organizações às quais pertenço e sentir-me mais ou menos conectada, em vez de isolada, fora de lugar, ser demais, não ouvida, mantida à distância, ou ser temida.
- Posso me preocupar com racismo sem ser vista como autointeressada ou interesseira. Posso escolher lugares públicos sem ter medo de que pessoas de minha raça não possam entrar ou vão ser mal-tratadas nos lugares que escolhi.
- Posso ter certeza de que, se precisar de assistência jurídica ou médica, minha raça não irá agir contra mim (McIntosh, 1989; Cardoso, 2008).

Peggy McIntosh (1990) argumenta que os privilégios não são percebidos pelos sujeitos que os obtêm, pois as sociedades ocidentais ainda são em sua maioria eurocentradas e, por isso, tendem a ser “monoculturais”, ou seja, a constituição de uma determinada perspectiva sobre o mundo que se baseia centralmente nos padrões culturais dos grupos dominantes, mantendo uma visão única sobre as formas de viver e ser no mundo, que não permite que os sujeitos consigam perceber sua singularidade e seu próprio fechamento. “O monoculturalismo, como toda forma de ‘sistema-único de visão’, é cego à sua própria especificidade cultural. Ele não consegue perceber a si mesmo.” Ele confunde seus particularismos com neutralidade (McIntosh, 1990).

No entanto, uma das perguntas a serem feitas aqui é sobre de que forma e como os sujeitos brancos agem para que estes privilégios sejam mantidos e perpetuados. Ou o que faz com que grande parcela da sociedade tenha estes privilégios e não os perceba. Maria Aparecida Bento (2002) argumenta que os brancos em nossa sociedade agem por um mecanismo que ela denomina de *pactos narcísicos*, alianças inconscientes, inter-grupais, caracterizadas pela ambigüidade e, no tocante ao racismo pela negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social. Assim, a branquitude é “um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade” (p. 5)

É através desse pacto que podemos pensar sobre o motivo de, no Brasil, tanto negros como

brancos naturalizarem o fato de que a maior parte dos moradores das periferias urbanas é de negros e a dos bairros centrais é de brancos, que alunos e professores em universidades públicas são brancos e faxineiros são negros, que nos restaurantes aqueles que estão sendo servidos são brancos e aqueles que servem são negros. Toda esta divisão racial do trabalho e dos espaços sociais é naturalizada de tal forma, que tanto brancos como negros brasileiros raramente se espantam com esta realidade. Em outras palavras, podemos pensar esta realidade racial como um verdadeiro *habitus*¹¹, que constrói um País segregado racialmente e que nem mesmo é percebida como tal. Dessa forma, podemos pensar a branquitude como um dispositivo que produz desigualdades profundas entre brancos e não brancos no Brasil, em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida, em que os sujeitos brancos exercem posições de poder sem tomar consciência deste *habitus* racista que perpassa toda a nossa sociedade.

Ainda sobre o questionamento de como se produzem, se apropriam e se perpetuam estes significados positivos sobre a branquitude, os estudos sobre relações raciais e mídia produzidos por Liv Sovik (2004) demonstram que os meios de comunicação de massa têm importante papel de produção e reconstrução desses estereótipos. Assim, os discursos midiáticos produzem efeitos materiais nas relações raciais brasileiras. A autora demonstra o quanto os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, e que isto (re)produz a hegemonia do branco como valor estético. E esta seria a razão para explicar que, apesar de morarmos em um País com a segunda maior população negra do mundo, são as “louras” que aparecem diariamente na nossa televisão como modelo de beleza a ser seguido (Xuxa, Angélica, Gisele Bündchen). Um dos exemplos que a autora mostra para exemplificar a hegemonia branca é o carnaval do Rio de Janeiro, em que a maioria dos componentes das escolas é composta de negros das periferias cariocas, e que, teoricamente, é um lugar de representação da cultura negra brasileira, em que as mulatas ganham valor positivo para representar o Brasil. Porém, os “destaques”, que são o foco de atenção da mídia no carnaval, são representados por atrizes brancas da televisão brasileira. No caso do carnaval de 2003, os destaques foram, Adriane Galisteu, Deborah Secco, Suzana Werner, entre outras.

Neste sentido, a autora afirma que a hipervalorização silenciosa do branco consegue fazer sentido não apenas porque a população de elite brasileira é branca, mas também porque nos permite reconfirmar que estamos diante de valores de beleza e poder construídos historicamente, que começaram com o processo de colonização europeia e que perduram e se reproduzem nos tempos atuais. Assim, a mídia tem papel importante na construção de significados que representam o branco como ideal estético a se alcançar.

11 O *habitus* é, por um lado, “a história incorporada e, portanto, esquecida enquanto história” e, por outro, uma “coleção de práticas, definidas como um sistema de disposições não-conscientes, princípios coletivamente inculcados geradores e estruturadores de práticas e representações” (Bourdieu, 1987).

1.2.4 O lócus social da branquitude

Ruth Frankenberg (2004), após 10 anos de investigação sobre o tema da branquitude, propõe que, em vez de ser caracterizada em termos culturais, ela deve ser pensada em suas localizações nas sociedades, que são estruturadas na dominação. Para a autora, há oito pontos que podem ser nomeados para caracterizar a branquitude globalmente. São eles:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquitude é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas” em vez de especificamente raciais.
4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes a inclusão na categoria branco é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteira da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.
7. A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.
8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos (Frankenberg, 2004, p. 312).

É preciso pensar que os parâmetros citados como características da identidade racial branca produzem significados, sentidos e formas de agir e se movimentar no mundo diferentes em cada sujeito, ao passo que cada sujeito percebe de forma diferente cada um destes aspectos, cada sujeito se *torna* branco e exerce o poder da branquitude de uma maneira, entrecruzando sempre com outros aspectos relacionados a classe, gênero, história de vida etc. É este percurso e esta forma que analisei nesta pesquisa. No entanto, se estamos falando da branquitude como significados construídos sócio-históricamente pela ideia falaciosa de raça, que, como resultado faz com que sujeitos considerados brancos obtenham privilégios em uma estrutura racista, é necessário pensar o conceito de raça e racismo produzidos em nossa sociedade para uma melhor compreensão desta construção.

II – RAÇA E RACISMO

2.1 Raça

Como todos os conceitos, o de raça tem sua gênese em um tempo histórico e em uma determinada sociedade. Apesar de não ser o foco deste trabalho fazer uma genealogia detalhada do referido conceito¹², é importante explicitar de que forma ele é entendido e usado nesta pesquisa.

Segundo Todorov (1993), as discussões, ensaios e teorias sobre a diversidade humana e, consequentemente, sobre raças na cultura ocidental emergiram como resultado das grandes viagens e “descobertas” do século XV, pois foi destes encontros entre a “civilização” europeia e os índios americanos, os negros africanos e os asiáticos que surgiu a necessidade de classificar e definir o que era e quem era a humanidade.

Do século XV ao século XVIII, a teorização sobre o que é a humanidade e quem faz parte dela ficou a cargo da teologia. Dessa forma aqueles considerados descendentes de Adão eram tidos como parte da humanidade (Munanga, 2004). Essa visão teológica foi chamada de *monogenista* predominando até meados do século XIX, com o pressuposto fundamental de que a espécie humana era apenas uma e, portanto, havia apenas uma humanidade. Segundo o monogenismo, os homens tinham uma única origem, sendo as diferenças humanas consideradas uma maior ou menor perfeição do Éden. “Pensava-se na humanidade como um gradiente que iria do mais perfeito – mais próximo do Éden – ao menos perfeito – mediante a degeneração” (Schwartz, 1993, p. 48). Nesta visão, as diferenças se estabeleciam a partir do “grau de perfeição” dos homens, partindo-se do pressuposto de que havia um processo de aperfeiçoamento através do qual os homens evoluíam do “natural” – mais próximo à natureza – ao civil – mais próximo do que era considerado a civilização.¹³

Ainda dentro da visão monogenista, duas interpretações distintas sobre os “novos homens” surgiram: a primeira era a interpretação rousseauiana do “bom selvagem”, na qual os povos não ocidentais eram apresentados como um modelo idílico, moralmente superior, podendo servir para refletir sobre a civilização europeia considerada pelo filósofo um mundo hostil: “Se há uma bondade original da natureza humana, a evolução social corrompeu-a” (Rousseau, 1977, p. 205); a segunda interpretação, predominante desde meados do século XVIII até os dias atuais através do evolucionismo, considera esses “novos homens” inferiores à cultura ocidental no que se refere à moral, à inteligência, à cultura, à beleza etc. Assim, os “selvagens” passam de bons a símbolo da degeneração humana. A teoria monoge-

¹² Para a compreensão da gênese e história do conceito raça, ver Schwartz (1996), Todorov (1983), Munanga (2004), Guimarães (1999) entre outros.

¹³ A ideia de aperfeiçoamento do século XVIII não é a mesma do evolucionismo do século XIX. O aperfeiçoamento, neste caso, não pressupõe uma linearidade progressista em que o homem evolui pouco a pouco, mas sim um aperfeiçoamento do que já existe.

nista, cujo maior representante no século XIX foi Charles Darwin em *A Origem das Espécies* (1859), introduziu a ideia de uma evolução a partir de um ancestral comum, por meio de uma seleção natural. Assim, a teoria de Darwin se tornou a explicação científica dominante para a diversidade humana.

Com o nascimento das ciências modernas, as reflexões sobre quem eram esses “outros homens” diferentes da civilização europeia continuam sendo seu assunto central, e, em meados do século XIX, com a ascensão das ciências biológicas e com a tradição moderna de contestação aos dogmas do cristianismo (da qual a visão monogenista fazia parte), a visão poligenista ganha mais adeptos. A visão *poligenista* defendia a existência de diferentes origens e criações dos seres humanos, que correspondiam, por sua vez, às diferenças “raciais” observadas culturalmente e fenotipicamente (Schwarcz, 1993, p. 49). O poligenismo remete a uma diferença de origem, naturalizada e essencial, e é dessa vertente de pensamento que surge a ideia de raças biologicamente diferentes.

O pensamento acadêmico do século XIX deriva dessas duas vertentes: a antropológica, ligada às ideias de poligenismo, naturalização das raças, imutabilidade delas e, por consequência, divisão de tipos humanos e a vertente dos estudos etnológicos, ou seja, a teoria monogenista, que defendia a evolução cultural. As duas visões interpretavam, de maneiras diferentes, o conceito de evolução, sendo o poligenismo relacionado à evolução biológica e o monogenismo, à evolução cultural.

O monogenismo considera que as sociedades humanas se encontram em direção a um mesmo caminho, contemplando a ideia de evolução linear dos povos humanos, porém em estágios diferentes de progresso. O poligenismo reconhece diferenças entre as sociedades, mas estas são hierarquizadas e correspondentemente relacionadas às diferenças raciais, o que seria um determinante natural no “atraso” e degeneração de um povo.

A ideia de raça e racialização¹⁴ do mundo é, desde então, uma das explicações encontradas pela humanidade para classificar e hierarquizar os grupos humanos. No século XVIII, a cor da pele foi considerada um dos critérios dentro desse processo de classificação pela racialização e, dessa forma, a espécie humana ficou dividida em três raças que permanecem até hoje no imaginário coletivo: branca, amarela e negra. No século XIX, acrescentaram ao critério de cor outros critérios morfológicos, como forma do nariz, lábios, queixos, ângulo facial etc. (Munanga, 2004).

Como se pode observar, os dois tipos de classificação da diversidade humana produziram ideias que hierarquizaram os seres humanos, uma pelo conceito de superioridade biológica e outra pelo conceito de superioridade cultural. Em ambos os casos, a civilização branca europeia foi privilegiada na escala hierárquica.

14 Neste trabalho, o termo racialização é utilizado para designar o processo simbólico que consiste na atribuição de “significado social a certas características biológicas (normalmente fenotípicas), na base das quais aqueles que delas são portadores são designados como uma colectividade distinta” (Miles, 1989, p. 74). Trata-se, em outras palavras, de um processo de categorização social a partir de traços de distintividade racial de determinadas populações, que se traduz na utilização generalizada da noção de raça para mencionar ou descrever essas populações, mesmo em casos em que a diferença fenotípica é apenas imaginada (Miles, 1996, p. 306-307).

2.2 Da Raça ao Racismo

Segundo Guimarães (1999b), o racismo legitimado pela ideologia científica europeia do século XIX significou a adoção de uma visão errônea da biologia humana, conduzida pelo conceito de raça. Esse conceito foi usado como suporte para justificar a subordinação *permanente* de outros indivíduos e povos.

Este trabalho descreve o fenômeno do racismo localizado dentro de um espaço histórico e social que se configura a partir do surgimento da categoria raça na modernidade, tornando-se uma ideologia necessária para justificar o processo de escravização dos povos africanos, a colonização e a expansão do capitalismo, bem como a ideia de pureza racial que levou ao extermínio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial, resultando, portanto, na hierarquização dos povos europeus em relação às outras populações. Desta forma, o racismo é mais especificamente entendido como uma construção ideológica, que começa a se esboçar a partir do século XVI com a sistematização de ideias e valores construídos pela civilização europeia, quando estes entram em contato com a diversidade humana nos diferentes continentes, e se consolida com as teorias científicas em torno do conceito de raça no século XIX.

É importante mencionar que alguns autores refutam a teoria de que o racismo é uma construção ideológica que se estruturou em torno do conceito moderno de raça. Estes apontam uma tese histórica advinda de diferentes mitos de sociedades não africanas, onde a repulsa e o medo causados pela cor negra são inequívocos. Sobre esta ideia, Carlos Moore (2007), no livro *Racismo e Sociedade*, argumenta que o racismo tem sua gênese histórica no mundo antigo e sua base é um dado universal inegável: o fenótipo.

Longe de discordar das teses que consideram que a gênese do racismo está no mundo antigo com base no fenótipo, como a de Carlos Moore, ou as que apontam suas raízes para a antiguidade greco-romana, como a tese de Benjamin Issac em *The invention of racism in classical antiquity*, penso que o fenômeno de discriminação, desvalorização e hierarquização de diversos povos e populações é antigo na história da humanidade. Porém, arrisco dizer que o racismo tal como se manifesta hoje é fruto das teorias racistas produzidas pela ciência moderna; desse modo, pretendo neste trabalho descrever o fenômeno tal como se caracterizou dentro da sociedade ocidental moderna. Neste sentido, Guimarães (1999b) argumenta:

O racismo, portanto, origina-se da elaboração e da expansão de uma doutrina que justificava a desigualdade entre os seres humanos (seja em situação de cativeiro ou de conquista) não pela força ou pelo poder dos conquistadores (uma justificativa política que acompanhara todas as conquistas anteriores), mas pela desigualdade imanente entre as raças humanas (a inferioridade intelectual, moral, cultural e psíquica dos conquistados ou escravizados). Esta doutrina justificava pelas diferenças raciais a desigualdade de posição social e de tratamento, a separação espacial e a desigualdade de direitos entre colonizadores e colonizados, entre conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos e, mais tarde, entre os descendentes destes grupos incorporados num mesmo Estado nacional. Trata-se da doutrina racista que se expressou na biologia e no direito (p.104).

Para Todorov (1993), as doutrinas racialistas produzidas na modernidade, que deram suporte às ideologias racistas, possuem diversas proposições. Podemos resumir-las em cinco pontos fundamentais, a fim de entender como a racialização feita a partir da ideia de raça desembocou no racismo:

- *A existência das raças.* Significa afirmar que as diferenças e características físicas comuns de grupos humanos são classificadas em raças.
- *Continuidade entre o físico e o moral.* As raças não são apenas definidas por diferenças físicas, pois essas correspondem também a diferenças morais, psicológicas e intelectuais desses grupos; ou seja, das diferenças físicas decorrem diferenças morais e mentais que são transmitidas hereditariamente.
- *A predominância do grupo sobre o indivíduo.* O comportamento moral e psicológico de um indivíduo depende do grupo racial ao qual este pertence.
- *Hierarquia única de valores.* Corresponde a uma hierarquia de valores únicos para elaborar juízos universais, pelos quais se qualifica uma raça como superior ou inferior a outra.
- *Política fundamentada no saber sobre as raças.* A partir das premissas anteriores que se apresentam como uma descrição e constatação do mundo e dos seres humanos, esta última proposição estabelece uma política que deve ser engajada ao pensamento racial que pode se desdobrar no extermínio de uma raça considerada inferior, como no caso da segunda guerra mundial, na escravidão e na submissão de uma raça em relação à outra etc.

Sobre esta última proposição, Hannah Arendt (1989) em *As Origens do Totalitarismo*, nos ajuda a entender como a ideia de raça criada pelos cientistas do século XVIII e XIX se transformou no que podemos chamar de ideologia racista e, portanto, em uma política justificada pela teoria da existência de raças. De acordo com Arendt, a ideologia racista com raízes profundas no século XVIII emergiu, simultaneamente, em todos os Países ocidentais durante o século XIX, e, desde o início do século XX, a ideologia racista foi o suporte para a ideologia das políticas imperialistas.

Segundo Arendt (1989), até o período da “corrida para a África” o pensamento racista competia com muitas outras ideias livremente expressas, que dentro do ambiente de liberalismo disputavam entre si a opinião pública. Foi apenas no final do século XIX e início do século XX que a ideologia racista conseguiu absorver todos os antigos pensamentos racistas que, por si só, nunca tinham sido capazes de se transformar propriamente em uma ideologia, porque até então eram julgados por critérios de razão política. Neste sentido, a ideologia difere da simples opinião porque se pretende detentora de uma chave de entendimento da história e “julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem” (p. 60).

Dessa forma, Arendt (1989) argumenta que, de todas as ideias conflitantes do século XIX, apenas duas se sobressaíram e se transformaram em ideologias que puderam arrolar o apoio dos Estados-Nações, bem como a opinião pública da época, a saber: a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes e a que interpreta a história como uma luta natural entre raças. Desta forma, a questão racial passou a ser mantida e aperfeiçoada como arma política, e não apenas como doutrina teórica.

Michael Foucault (1992), em *Genealogía del Racismo*, descreve o racismo como uma dominação que se solidificou com base na ideia científica da luta entre as raças, justificada pela teoria do evolucionismo e da luta pela vida. Desta forma, nasce e se desenvolve um racismo biológico-social fundado na ideia de que há uma raça superior (branco-europeia) detentora de superioridade física, moral, intelectual e estética, dispendo, portanto, de um poder sobre verdades e normas, e aquelas raças que constituem um perigo para o patrimônio biológico. É neste momento que aparecem os discursos biológicos racistas sobre a degeneração¹⁵ da humanidade.

Assim, as instituições médicas e jurídicas, entre outras, dos Estados-Nações fizeram funcionar no corpo social o discurso da luta de raças como princípio de segregação, eliminação e normalização da sociedade. Tratou-se, desta forma, de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos das raças inferiores ou da mistura destas com a raça branca. Segundo as teorias de degeneração, a raça branca se tornaria fraca ou, ainda, infértil com a miscigenação, como atesta o termo utilizado para se referir ao filho de um branco e um negro: mulato, diminutivo para o termo espanhol *mulo*, ou seja, a cria estéril de um cruzamento de égua com jumento.

Segundo Foucault (1992), uma das condições que permitiram o advento do racismo pode ser encontrada em um fenômeno fundamental do século XIX, o biopoder, instrumento de controle político e regulação econômica que se caracteriza pelo conjunto de práticas e discursos que instituem a sociedade burguesa e a organizam, onde a espécie humana passa a ser contabilizada, classificada, objeto de estimativas e pesquisas quantitativas. Os governos tornam-se crescentemente preocupados com a “população”, seus fenômenos e variáveis próprias, como a natalidade, a mortalidade, a esperança de vida e a incidência de doenças (Foucault, 2002).

O racismo, portanto, serviu nesse momento para que os Estados-Nações exercessem um poder contra sua própria população, pois a ideia de purificação permanente da população torna-se uma das dimensões essenciais da normalização social. Essa visão constitui uma tomada de poder sobre a vida humana, em que os discursos biológicos e médicos ganham extrema importância, conduzindo a uma estatização do biológico. Assim, as tecnologias de poder que têm como principal objetivo a manutenção da vida também são aquelas que exercem o direito de matar – segregar –, excluir os indivíduos dentro da própria sociedade. Ou seja, como afirma Foucault (1992), o racismo aliado ao biopoder possibilitou que as nações modernas pudessem eliminar sua própria população, expondo à morte não apenas os inimigos, mas também os aliados. Desta maneira, o poder que consiste em fazer viver alguns é o mesmo que deixa morrer muitos outros. É justamente isso que o racismo possibilita, pois embora ele já existisse há muito tempo em outras esferas, o que permitiu sua inscrição nos mecanismos de Estado foi justamente a emergência do biopoder.

Portanto, a ideologia racial passou a acompanhar o desenvolvimento da comunidade das nações

¹⁵ Degeneração é um conceito biológico que foi utilizado na interpretação de fenômenos sociais. Seu oposto seria a Eugenia, compreendida como a ciência que utilizar-se-ia do conhecimento sobre a hereditariedade para o aprimoramento do gênero humano. A ideia de degeneração foi, sobretudo, o que fez com que incontáveis teóricos das mais diversas áreas de conhecimento defendessem reformas sociais baseadas no controle médico e de segregação racial e de classe da sociedade. Um dos representantes mais lidos e que influenciou grande parte das políticas raciais do século XX foi o Conde Artur de Gobineau (1855) com o Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, um dos primeiros trabalhos sobre eugenia e racismo publicados em sua época. Segundo ele, a mistura de raças era inevitável e levaria a humanidade a graus sempre maiores de degenerescência física e intelectual.

europeias até se transformar em instrumento de destruição das mesmas, pois, segundo Arendt (1989), ainda que historicamente os racistas assumissem posições aparentemente ultranacionalistas, eles acabaram por ser “piores patriotas que os representantes de todas as outras ideologias internacionais; foram os únicos que negaram o princípio sobre o qual se constroem as organizações nacionais de povos – o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade” (p. 63).

No século XX, com o avanço das ciências biológicas e genéticas, os estudiosos deste campo chegaram à conclusão de que a raça como realidade biológica não existe, pois os marcadores genéticos de uma determinada raça poderiam ser encontrados em outras e, portanto, experiências genéticas comprovaram que pretos, brancos e amarelos não tinham marcadores genéticos que os diferenciam quanto raça. Dessa forma, mesmo que os patrimônios genéticos dos seres humanos se diferenciem, as diferenças não são suficientes para classificá-los em raças.

2.3 Por que e como usar a categoria “raça” na atualidade?¹⁶

Cabe-nos questionar então, o que seria o racismo após o descrédito da ciência moderna sobre a ideia biológica de raça e também como se pode conceituar “raça” na atualidade.

O conceito de “raça” usado neste trabalho é o de “raça social”, conforme teorizou Guimarães (1999c), isto é, não se trata de um dado biológico, mas de “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios” (p. 153). Para esse autor, se a existência de raças humanas não encontra qualquer comprovação no bojo das ciências biológicas, elas são, contudo, “plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos” (p. 153).

Neste sentido, é importante explicitar que a categoria de raça que opera no imaginário da população e produz discursos racistas é ainda a ideia de raça produzida pela ciência moderna nos séculos XIX e XX. Serve para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, que têm características fenotípicas comuns, sendo estas tidas como responsáveis pela determinação das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos dentro destes grupos, situando-se em uma escala de valores desiguais (Munanga, 2004).

A cor e a raça da população brasileira vêm adquirindo grande importância nas análises dos conflitos e desigualdades de nossa sociedade, onde operam claramente práticas de discriminação por cor e aparência. Neste sentido, podemos dizer que os não-brancos sofrem discriminação em diversas ins-

¹⁶ A discussão feita neste tópico apresenta a importância da categoria raça para os movimentos sociais negros, o que pode ser interpretado como um assunto ligado à negritude, e, portanto, fugiria do escopo dos estudos sobre branquitude; no entanto, achei importante fazer esta discussão, pois acredito que, como aponta Cardoso (2008), os estudos sobre brancos são resultado das demandas e organizações do movimento negro racializado e dos movimentos anti-racistas, que ao visibilizar e questionar o branco faz com que ele também seja particularizado. Desta forma, entender a importância da categoria raça para a luta anti-racista faz-se necessária dentro desta pesquisa, que tem como propósito a compreensão da raça e do racismo na constituição da branquitude.

tâncias da experiência cotidiana, como na educação, na ocupação e nas oportunidades de emprego (Hasenbalg, 1979), na distribuição de renda, moradia e na experiência subjetiva (Carone, 2002).

Uma das questões que emergem do debate que começa a se esboçar hoje em torno da adoção de políticas públicas antidiscriminatórias diz respeito à identidade e aos sistemas de classificação racial praticados no Brasil. É esta classificação que define como as pessoas tratam umas às outras, ou seja, a desigualdade de raças e a discriminação dependem, em última análise, da classificação racial feita por terceiros.

Atualmente, “ser negro” possui múltiplas conceituações e modos de identificação pelos próprios sujeitos negros, que podem reivindicar a identidade negra tanto pelo viés de uma valorização da afro-descendência, quanto por uma produção cultural de etnicidade ligada à ideia de diáspora africana, e também politicamente através da luta antirracista (que necessariamente se articula através da categoria sociológica raça), entre outros diversos sentidos produzidos por cada sujeito.

Assim sendo, o uso da categoria raça aparece polêmico nas discussões acadêmicas e de movimentos sociais. Essa categorização, a meu ver, é necessária tanto para a implementação de políticas públicas quanto para o reconhecimento positivo da população negra brasileira, pois se esta população é discriminada através da categoria raça – e, portanto, do racismo – esta mesma categoria é a única capaz de unificá-las. As ações afirmativas, como as cotas, cumprem desta forma um objetivo estratégico duplo. Em primeiro plano, elas têm a função de compensar e corrigir as desigualdades de acesso aos bens públicos; e, em segundo plano, elas favorecem o processo de construção da identidade racial dos negros, fortalecendo a mobilização e a construção das vítimas do racismo brasileiro como sujeitos políticos. Desta forma, usar a categoria “raça” na luta antirracista significa dizer que, se os negros brasileiros são discriminados por seus traços físicos e pela cor da pele, deve-se pensar em uma articulação política em torno da negritude, de forma que as mesmas características, que são hoje objeto de preconceito, sejam re-significadas positivamente e também fonte de reparação social.

Charles Taylor, em seu texto “A política de reconhecimento” (1998), apresenta como tese central a necessidade e exigência de políticas de reconhecimento de grupos minoritários. A tese desse autor tem como premissa o fato de que toda identidade é construída e constituída de forma dialógica, ou seja, não há como um sujeito se reconhecer de forma positiva se a sociedade em que ele está inserido produz, acerca de seu grupo, estereótipos, preconceitos e discriminações que restringem a possibilidade de humano desses sujeitos.

A representação negativa ou não representação dos grupos minoritários dentro de uma sociedade atua de forma perversa sobre a própria subjetividade da vítima: a própria autodepreciação torna-se um dos mais fortes instrumentos de opressão sobre os sujeitos pertencentes a grupos cuja imagem foi deteriorada. Portanto, o reconhecimento incorreto ou não reconhecimento de uma identidade marca suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento de incapacidade, ódio e desprezo contra elas mesmas, e, dessa forma, a política de reconhecimento não é apenas um respeito a esses grupos, mas também uma necessidade vital para a constituição dos indivíduos. Sendo assim, qual seria a categoria usada pelos sujeitos negros para se unirem em torno de re-significação positiva se não a própria raça?

Em contrapartida aos movimentos sociais e trabalhos acadêmicos que se articulam em torno da categoria raça na luta antirracista, os estudos dos antropólogos Peter Fry (2005), Yvonne Maggie (2004), Lívio Sansone (2003)¹⁷ e o livro de Ali Kamel argumentam que a democracia racial não é apenas um mito, pois para estes é a ideologia da democracia racial que produz uma realidade a-racista e, desta forma, não segregaria a população. Ou seja, a tese produzida nesses estudos é que o mito da democracia racial produz, de fato, democracias e uma identidade nacional brasileira.

Entretanto, convém observar que esses autores não negam o racismo no Brasil. Yvonne Maggie e Peter Fry são engajados há muito tempo na luta antirracista. No entanto, assim como Ali Kamel, argumentam que o impacto do racismo não é suficientemente grande para justificar as políticas de cotas raciais. Yvonne Maggie argumenta que as políticas raciais acabariam com o ideal de um país misturado, onde a cor dos indivíduos não deveria influenciar a vida dos mesmos. Para a autora, optar pelas cotas significaria dividir o Brasil entre “raças”.

Peter Fry tem igualmente que as cotas acabem fortalecendo um Brasil imaginado não mais como país mestiço, mas como uma nação de raças estanques. Fry acredita que a fluidez dos sistemas de classificação usados pelos brasileiros não permitiria o estabelecimento de critérios precisos, capazes de determinar quem seriam os beneficiários de tais políticas. Além disso, o uso da categoria raça seria prejudicial aos próprios sujeitos beneficiários desta política; nas palavras de Peter Fry, “quando o Estado institui raça como critério para a distribuição de direitos, a tendência é de fortalecer a crença em raças e, em consequência, o racismo”.

Para Kamel, as cotas constituem uma política racista, que dividiria o Brasil e levaria a uma cisão racial da sociedade brasileira. A realidade brasileira, segundo ele, é a da miscigenação, da cordialidade. Assim, adotar políticas públicas com base na polaridade branco-negro seria um perigo, pois atiçaria as paixões e o conflito racial. Segundo esses autores, existe no Brasil a possibilidade de reconhecimento de todos como nacionais, ou seja, brasileiros, e este é um dos argumentos usados como defesa da não-polarização entre negros e brancos, pois muitos dos bens culturais importantes para os negros, como a feijoada, o samba e a capoeira, que poderiam ser pensados como bens culturais na produção de uma identidade positiva negra, são hoje considerados símbolos nacionais, sendo necessário, portanto, novamente questionar: se os negros não podem se articular por um eixo identitário cultural (já que no Brasil somos todos brasileiros), qual categoria poderia ser usada para a luta desses contra o racismo se não a própria raça?

Em primeiro lugar, é preciso apontar que optar pela democracia racial e o argumento da complexidade de classificação racial, tal como fazem Peter Fry e Yvonne Maggie, não pode de fato ajudar na solução para o problema do racismo na sociedade brasileira e tampouco para a união das vítimas do racismo. Condenar a luta pela construção da identidade racial polarizada escolhida pelo Movimento Negro atual e enaltecer a ambiguidade e a mestiçagem sempre foram as posições escolhidas, em sua

¹⁷ Ver, entre outros, os textos e artigos de: Yvonne Maggie. “Em breve um país dividido”. O Globo. 27 de dezembro de 2004; Peter Fry. “A democracia racial infelizmente virou vilã”. O Globo. 18 de junho de 2005; Peter Fry. A persistência da raça. Ibid; Ali Kamel. “Combater a pobreza, esquecer as cores”. 14 de dezembro de 2004; Ali Kamel. “Aos congressistas, uma carta sobre cotas”. O Globo, 16 de dezembro de 2004; Ali Kamel. “Raças não existem”. O Globo. 17 de maio de 2005. Lívio Sansone (2003) *Negritude sem etnicidade local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EdUfba; Rio de Janeiro: Pallas.

maioria, pelas elites intelectuais e políticas brasileiras desde a década de 1930, e o discurso da mestiçagem¹⁸ foi e continua sendo utilizado como instrumento ideológico, que desconstrói a luta por direitos iguais entre negros e brancos na sociedade brasileira. A mestiçagem, apesar de ser um fato brasileiro, não apaga as desigualdades entre brancos e negros.

Para Fry (1995), em seu argumento contra Guimarães (2002), as identidades raciais que são valorizadas pelas ações afirmativas ainda não existem no Brasil (já que há um *continuum* de cor e a miscigenação é uma realidade que se oporia a estas identidades), e ele defende que, para que se possa utilizá-las, elas precisam ser construídas primeiro. Aqui também é possível perguntar: já que elas não existem, com que categoria as pessoas brancas discriminam as pessoas negras? Ou seja, se o racismo existe no Brasil é exatamente porque a categoria raça está não só construída como também sendo utilizada cotidianamente. Sob esta ótica, deve-se concordar com Guimarães (2002), em seu texto *Democracia Racial*, quando afirma:

O que continua em jogo, entretanto, é a distância entre discursos e práticas das relações raciais no Brasil, tal como Florestan e Bastide colocavam nos idos anos 1950. Ainda que, certamente, para as ciências sociais, o mito não possa ser pensado da maneira maniqueísta como Freyre e Florestan pensaram, transpondo-o diretamente para a política, permanecem os fatos das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, apesar do modo como se classifiquem as pessoas. Mais que isto: as diferenças raciais se impõem à consciência individual e social, contra o conhecimento científico que nega as raças (são como bruxas que teimam em atemorizar, ou como o sol que, sem saber de Copérnico, continua a nascer e a se pôr?).¹⁹

É importante ressaltar as ciladas contidas nas lutas políticas que se justificam pela diferença e, principalmente, pelo conceito de raça, como as cotas para negros nas universidades públicas. A luta contra as desigualdades raciais e os processos discriminatórios, assim como a defesa da igualdade de oportunidades e o respeito às diferenças, não são um movimento simples, pois os mesmos argumentos desenvolvidos para defender relações mais justas, dependendo do contexto e do jogo político em que se inserem, podem ser ressignificados para legitimar processos de sujeição e exclusão. Nesses casos, podemos chamar esse fenômeno de “efeito de retorsão”²⁰, que se traduz na máxima utilizada no discurso anticotas, segundo o qual “as cotas são racistas”.

Também não podemos ser ingênuos quando escolhemos a opção política da diferença e, portanto, da polarização entre negros e brancos. Joan Scott (1988) preconiza que se *desconstrua* a oposição

18 Guimarães, em uma aula da disciplina de relações raciais, argumenta que, ao referir-se à mestiçagem, ainda é o conceito de raça que articula tal categoria, pois se pressupõe que existam as raças branca e negra para que exista o mestiço. Além disso, apelar para a democracia racial para extinguir a categoria raça parece no mínimo ilógico, já que raça é o que pressupõe a democracia na própria expressão.

19 Retirado do texto de Antonio Sergio Guimarães, *Democracia Racial*, na página <http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf>

20 O “efeito de retorsão” (conceito retomado de Taguieff, 1987) constitui-se quando “um contendor se coloca no terreno discursivo e ideológico do adversário e o combate com as armas deste, as quais, pelo fato de serem usadas com sucesso contra ele, deixam de pertencer-lhe, pois que agora jogam pelo adversário. A retorsão opera assim, de uma só vez, uma retomada, uma revirada e uma apropriação-despossessão de argumentos: ela tem por objetivo impedir ao adversário o uso de seus argumentos mais eficazes, pelo fato de utilizá-los contra ele” (Pierucci, 2000, p. 52).

binária igualdade/diferença como única via possível, chamando atenção para o constante trabalho da *diferença dentro da diferença*. A oposição binária, por exemplo, das categorias brancos/negros, obscurece as diferenças entre os brancos dentro do próprio grupo daqueles que caracterizamos como brancos e dos negros dentro do grupo de negros, no comportamento, no caráter, no desejo, na subjetividade, na identificação racial e na experiência histórica. A “mesmidade” construída em cada lado da oposição binária oculta o múltiplo jogo das diferenças e mantém sua irrelevância e invisibilidade (Scott, 1988, p. 45).

No entanto, é exatamente o racismo que faz com que seja necessária a utilização política da categoria raça. É nesse fator que se dá a importância do racismo no entendimento do que é ser negro atualmente no Brasil e, portanto, pela polarização negros/brancos. Isso se deve ao fato de que, mesmo estranho a uma unificação negra ligada à religião, cultura e tradição, ainda que totalmente ausente das práticas identitárias ligadas às inúmeras possibilidades de vivências da negritude, o racismo e a experiência deste integram o conjunto de vivências dos indivíduos negros ao longo da história. A própria história nos mostra que o racismo é um fenômeno que, além de unificar reativamente os negros²¹, também os apresenta e os caracteriza como um coletivo homogêneo, longe de refletir a realidade do universo das inúmeras diferenças entre os indivíduos negros. Não obstante, o abismo imenso que separa uma comunidade quilombola em Minas Gerais de um negro de São Paulo ou da Bahia, a despeito de se comunicarem esses indivíduos fora desses universos, mesmo que muito precariamente, o olhar externo e, principalmente, o olhar racista os unifica.

A *identidade coletiva*²² é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros e, portanto, só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, as identidades são consideradas posicionais, relacionais e fluidas. Para Alberto Melucci (2001), a identidade coletiva é algo interativo e compartilhado dentro de um processo em que será sempre construída e negociada nas relações entre os sujeitos de uma coletividade. Longe de naturalizar a identidade, o autor aponta para a necessidade de sua constante negociação entre as coletividades. Por isso, é preciso analisar as identidades como sínteses de múltiplas identificações e nunca como um conjunto de características fixas e permanentes. Sousa Santos (1995) define que as identidades são, no sentido genérico, fictícias e necessárias, colaborando de forma pertinente para a análise da identidade negra. São fictícias, pois nenhum negro é igual ao outro, e ser negro não é uma entidade fixa e sólida. Porém, a identidade faz-se necessária como defesa de um grupo ou de uma coletividade. A identidade, então, assume caráter de escudo e defesa de si perante o outro (Sawaia, 1999), e também é, portanto, uma categoria política.

Assim como todas as identidades são relacionais e contingentes, brancos e negros só existem em relação um a outro, e suas diferenças variam conforme o contexto. Desta forma, precisam ser definidas em relação a sistemas políticos, históricos e socioculturais específicos. Os indivíduos e os grupos sociais não trazem dentro de si uma essência negra ou uma essência branca, mas essas categorias são signifi-

21 Como no caso de diversos movimentos sociais negros que se unificam através da luta anti-racista.

22 Nesta tese optei por não redigir um capítulo sobre o conceito de identidade, no entanto este foi trabalhado por mim na dissertação de mestrado, e consta aqui diluído entre as análises como chave interpretativa. No entanto o conceito é entendido por mim tal qual na ótica da psicologia sócio histórica, a identidade é uma categoria que nos permite compreender os sujeitos e suas coletividades, pois é através de identificação em semelhanças e diferenças entre o (nós) e os (outros) que os sujeitos se constituem e se localizam no tempo e na história. No entanto essa constituição é sempre contraditória, múltipla, mutável, mas ao mesmo tempo singular e única.

cadas e ressignificadas sempre em relação ao contexto sócio-histórico e cultural onde esses indivíduos e grupos sociais se encontram. Ser negro não se trata de uma condição metafísica, nem tampouco se relaciona diretamente, como nos Estados Unidos, à afrodescendência; ou seja, ser negro no Brasil é uma condição objetiva em que, a partir de um estado primeiro, definido pela cor da pele e pelo passado, o negro é constantemente remetido a si mesmo pelos outros, e é através do racismo que a cor da pele negra se transforma no que podemos chamar hoje de raça negra.

Há que se pensar que a construção da negritude é uma escolha feita por sujeitos negros. Porém, como toda e qualquer escolha, no sentido que lhe atribui Sartre (1984), o sujeito atua sobre seu contexto a partir de determinadas condições objetivas que o precedem, devidamente situado dentro de determinada gama de opções. Essa escolha é o resultado induzido de uma série complexa de dialécticas em que, a partir de um estado original, relacionado à cor da pele negra, a traços físicos, ao *status* social e ao passado dos ancestrais africanos, o homem negro é remetido a si mesmo pelos outros e desta forma atua no mundo confirmando e produzindo sentidos singulares para a negritude. Uma vez que negros e brancos constroem a si mesmos e suas experiências em um mundo relacional e racista, onde o negro é sempre marcado como “o outro”, então de que forma esses sujeitos racializados poderão se desvincilar da raça, se é através dessa categoria que são vítimas de discriminação e preconceito?

2.4 Racismo no Brasil contemporâneo

2.4.1 As diferentes formas de racismo.

A partir dessas premissas, torna-se necessário entender como o fenômeno do racismo no Brasil é, ao mesmo tempo, produzido *pela* e produtor *da* categoria raça. Diversos foram os estudos de sociólogos brasileiros e estrangeiros que se debruçaram sobre como se davam as relações raciais e o racismo no Brasil. Contudo, não cabe no escopo desta pesquisa fazer uma revisão histórica da sociologia das relações raciais no Brasil. Portanto, vou me limitar a apontar o que caracteriza o racismo brasileiro atual.

Neste trabalho consideramos racismo qualquer fenômeno que justifique as diferenças, preferências, privilégios, dominação, hierarquias e desigualdades materiais e simbólicas entre seres humanos, baseado no conceito de raça. Isso porque, mesmo esse critério não tendo nenhuma realidade biológica, o ato de atribuir, legitimar e perpetuar as desigualdades sociais, culturais, psíquicas e políticas à “raça” significa legitimar diferenças sociais. E isso se dá a partir da naturalização e essencialização da falácia de diferenças biológicas, as quais, dentro da lógica brasileira, se manifestam pelo fenótipo e aparência dos indivíduos de diferentes grupos sociais. Racismo aqui deve ser entendido precisamente quando o que está em jogo é que a hierarquia social entre grupos é definida pela ideia de raça, ou seja, o termo não cabe para se pensar em outras formas de discriminação e preconceito dadas por outras diferenças tais como gênero, opção sexual, etnia, nacionalidade, entre outros (Guimarães, 1999a, p. 36).

Posto isto, podemos pensar em diferentes formas de racismo. Segundo Wiewiorka (2006), dois argumentos diferentes sustentam este fenômeno: o racismo biológico e o racismo cultural. O *racismo biológico* procura sustentar os argumentos para justificar as hierarquias sociais no conceito de raça, enquanto conjunto de características físicas herdadas (cor do cabelo, pele, nariz, etc). Já o *racismo cultural* nomeado como *novo racismo* ou *racismo diferencialista* por teóricos como, Taguieff (1987), Balibar (1991) e Gilroy (2001), apresenta-se como um «racismo sem raça», um racismo que justifica as hierarquias sociais através de uma ideia essencialista de cultura em que as diferenças linguísticas, religiosas e de modos de vida de diferentes grupos são significadas como inferiores ou inassimiláveis à cultura dominante. No entanto, apesar de a justificativa desse argumento ser traduzida em termos culturais, esse racismo está intrinsecamente ligado à noção de racismo biológico na medida em que a cultura dos grupos é naturalizada e hierarquizada como superior e inferior e necessariamente associada aos corpos biológicos dos indivíduos desses grupos.

Segundo Ramón Grosfoguel (2007), o racismo cultural está sempre articulado com os discursos da pobreza, das oportunidades no mercado de trabalho e da marginalização, em que os problemas relacionados ao desemprego das minorias racializadas se constroem como um problema de hábitos ou crenças, ou seja, como um problema cultural, e, portanto naturalizando, fixando e essencializando a cultura dos grupos racializados como inferiores.

Além das diferenças entre os argumentos que constroem o racismo, podemos também distinguir as diferentes formas de manifestação deste e para isso é importante diferenciar o racismo individual do racismo institucional (Pettigrew, 1982). O racismo individual é entendido aqui como atitudes e ações individuais de discriminação raciais feitas nas práticas de relações interpessoais; já o racismo institucional se configura através de mecanismos de discriminação inscritos no corpo da estrutura social, e que funcionam mesmo sem a intenção dos indivíduos da sociedade, ou seja, se estabelece nas instituições, traduzindo os interesses, ações e mecanismos de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes. Assim:

“O racismo institucional aparece como um conjunto de mecanismos, não percebido socialmente e que permite manter os negros em situação de inferioridade, sem que seja necessário que os preconceitos racistas se expressem, sem que seja necessário uma política racista para fundamentar a exclusão ou a discriminação. O sistema nessa perspectiva funciona sem atores, por si próprio”. (Wiewiorka, 2006. p.168).

2.4.2 As especificidades brasileiras

No Brasil, o racismo desenvolveu-se de forma particular, porque o Estado nunca o legitimou, mas foi e ainda é presente nas práticas sociais e nos discursos, ou seja, aqui temos um racismo de atitudes, porém não reconhecido pelo sistema jurídico e também negado pelo discurso de harmonia racial

e não racialista da nação brasileira (Guimarães, 1999b).

Ainda que todas as evidências apontem o racismo como explicação para as desigualdades raciais, o racismo brasileiro tem a especificidade de, em maior ou menor grau, ser velado e sutil. A “democracia racial”²³ faz parte do imaginário brasileiro e constrói um ideal do qual os brasileiros, em sua maioria, não abrem mão. Hasenbalg (1979) aponta que o conceito de democracia racial é uma arma ideológica produzida por intelectuais das elites dominantes brancas, destinada a socializar a população brasileira de brancos e não brancos como iguais, evitando, assim, um conflito racial no Brasil:

Num certo sentido a sociedade brasileira criou o melhor dos dois mundos. Ao mesmo tempo em que mantém a estrutura de privilégio branco e a subordinação não branca, evita a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política. A eficácia da ideologia racial dominante manifesta-se na ausência de conflito racial aberto e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas do sistema permaneçam incontestados, sem necessidade de recorrer a um alto grau de coerção. (1979, p. 246).

Freitas (2011) a partir da leitura de Dzidzienyo (1971) sobre as relações raciais brasileiras argumenta que a elite brasileira conseguiu criar uma etiqueta das relações raciais no Brasil, cuja principal característica é a não menção de situações de desigualdades geradas por raça. A própria utilização de termos como “pessoas de cor”, para Dzidzienyo, é vista como uma expressão encobridora que indicaria os limites que tal etiqueta impõe às pessoas que se interessam em questionar as desigualdades sociais existentes entre os negros e brancos brasileiros. Democracia racial e branqueamento , nesse sentido, também são entendidos como manobras políticas das elites, tendendo a encobrir ainda mais todo o processo de reconhecimento da discriminação brasileira. (Freitas, 2011 p.163)

Portanto, não há necessidade do conceito de raça legitimado pela ciência para que haja racismo, e é isto que explica a permanência do racismo na atualidade, pois se transformaram as formas de legitimação social e discurso sobre as diferenças humanas, bem como os mecanismos que mantêm as posições de poder entre brancos e não brancos.

Guimarães (1999b) explicita cinco pontos fundamentais para entender quais os mecanismos e instituições sociais que permitem o funcionamento do racismo de atitudes no Brasil, a saber:

- *Primeiro*: as explicações para as desigualdades sociais, que até então eram justificadas pelo conceito de raças superiores e inferiores, foram transformadas e substituídas pela teoria de culturas superiores e culturas inferiores, permanecendo a hierarquia entre a civilização branca europeia sobre as civilizações africanas e negras. A ideia de “cultura” se transformou, então, em uma noção tão fixa, estanque e estável quanto o conceito de raça biológico.

- *Segundo*: a noção de cor e a aparência física, no imaginário da população brasileira, substituíram oficialmente as raças. Ou seja, a cor da pele no Brasil é colada e atrelada à imagem de raça produzi-

23 A ideologia da democracia racial tem raízes muito anteriores a 1930. A expressão, entretanto, aparece pela primeira vez, de acordo com Antônio Sérgio Guimarães, em um artigo de Roger Bastide publicado no *Diário de São Paulo*, precisamente no dia 31 de março de 1944, no qual eram usados os termos “democracia social” e “racial” para descrever a ausência de distinções rígidas entre brancos e negros. Antônio Sérgio aponta também que a expressão evoca essencialmente dois significados: o primeiro subentende que todos os grupos étnicos vivem na mais perfeita harmonia, enquanto o segundo remete, no mínimo, a um ideal de igualdade de direitos, e não apenas de expressão cultural e artística.

da pela ciência moderna. Dentro dessa lógica, quanto mais escura a cor da pele de um indivíduo, mais perto da ideia de raça negra estereotipada e estigmatizada pelo racismo moderno ele está localizado, e quanto mais perto da cor de pele branca mais *status* ele ganha.

Assim, a caracterização de Oracy Nogueira (1979) sobre o tipo de preconceito racial brasileiro e quem são as suas vítimas dele ainda é válida e atual. Ao realizar uma análise comparativa entre Brasil e EUA, o autor utiliza as denominações “preconceito de marca” e “preconceito de origem”, sendo o fenômeno brasileiro exercido essencialmente sobre a aparência, os traços físicos do indivíduo, e o fenômeno americano definido sobre a ancestralidade.

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações, os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, os sotaques, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem (Nogueira, 1979, p. 79).

Assim, o racismo brasileiro recaiu especialmente sobre todos os indivíduos que têm em sua aparência traços considerados típicos de origem africana combinados com a cor da pele escura.

O fato de os estereótipos negativos estarem diretamente associados à cor e à raça negra fez também com que os brasileiros mestiços e grande parte da população com ascendência africana, de maneira geral, não se classificassem como negros, gerando um grande número de denominações para se designar as cores dos não brancos, como: moreno, pessoa de cor, marrom, escurinho etc. Portanto, essa forma de classificação eliminou não raramente a identificação dos mestiços com a negritude e fez com que estes, nesses casos, não se classificassem como negros, bem como ajudou para que permanecessem intactas todas as estereótipias e representações negativas dos negros.

No entanto, os estudos brasileiros sobre relações raciais mostram que, mesmo com a diversidade de classificação racial brasileira, as desigualdades sociais entre os cinco grupos de cor oficiais do IBGE (pretos, brancos, pardos, amarelos e indígenas) podem ser agrupadas em dois únicos grupos: brancos e “não brancos”. Isso significa que, apesar das diferentes cores com as quais os brasileiros se auto-identificam, os acessos às oportunidades sociais obedecem a uma lógica hierárquica bipolar. Essa tese refuta os estudos qualitativos realizados por antropólogos indicando uma graduação que vai do mais escuro ao mais claro nas descrições sociais, sendo que nessa tese prevaleceria o preconceito de cor e não a discriminação racial. Ou seja, os estudos de relações raciais nos mostram que a cor e o conceito de raça estão atrelados ao imaginário social brasileiro, e, portanto, há uma discriminação racial atrelada à de cor.

- *Terceiro:* as relações raciais brasileiras promovem uma desigualdade informal perante a lei, pois “o mesmo fenômeno de estereótipo negativo dos traços somáticos negros fundamenta o mecanismo de ‘suspeição policial’, que torna os negros as vítimas preferenciais do arbítrio dos policiais e dos guardas de segurança nas ruas, nos transportes coletivos, em lojas de departamento, bancos e supermercados” (Guimarães, 1999b).

- *Quarto:* o racismo brasileiro foi sistematicamente negado pela alegação de que o preconceito no país era algo ligado à classe, pois o não racialismo brasileiro tem como suporte o entendimento de que negar a existência das raças significa negar o racismo, de modo que a discriminação de cor não seja interpretada como discriminação racial, já que as raças não existem, contrapondo a esta lógica os estudos que isolaram estatisticamente os fatores ligados à classe (escolaridade, formação profissional etc.) e mostraram que há desigualdades sociais que permanecem e, portanto, só podem ser explicadas quando se introduz o par branco e não branco. Neste caso, não se trata de re-colocar a raça em parâmetros biológicos, mas, como já mencionado, de fazer referência a ela como construções sociais que funcionam como mecanismo de privilégios, demarcação e hierarquização de grupos.

- *Quinto:* a situação de pobreza e mesmo de indigência em que se encontra grande parte da população brasileira constitui, em si mesma, um mecanismo de inferiorização individual e conduz a formas de dependência e subordinação pessoal que, por si sós, seriam suficientes para explicar certas condutas discriminatórias. Posto que tais condutas podem ser observadas em relação a não negros, tal fato ajuda ainda mais a dissimular o racismo, do ponto de vista das ações individuais. O mesmo argumento pode ser utilizado para explicar o caráter de classe da inação dos governos e das instituições com respeito às desigualdades raciais (Guimarães 1999b).

Logo, podemos concluir por intermédio dos estudos de relações raciais e do racismo no Brasil que, além de existir no cotidiano da população negra, o racismo é atualizado, perpetuado e legitimado pelo conceito de raça. É através dessa categoria política que a luta antirracista deve ser articulada.

III - PERCURSOS DA PESQUISA

3.1 A vinculação ao tema e a construção do objeto

Um dos aspectos fundamentais desta pesquisa foi a indicação feita por minha orientadora Leny Sato, do departamento de psicologia social da USP, que me orientou a procurar um método mais livre e que levasse em conta encontros espontâneos e conversas diárias, foi ela também que me libertou de entender o campo como um lugar específico de pessoas específicas e percebesse o contexto como espaço temporal como um todo, e nesta perspectiva me propiciou a leitura de Peter Kevin Spink (2003), no texto *Pesquisa de campo em psicologia social: Uma perspectiva pós construcionista*, propõe aos pesquisadores de psicologia social uma nova perspectiva, em que a pesquisa não se constituiria apenas em ir ao campo, em algum lugar específico para coletar dados e, depois, analisá-los utilizando uma variedade de métodos, tanto para as coletas quanto para a análise. O autor, ao discutir novas formas de pesquisa, propõe uma inserção horizontal no tema a ser investigado, que privilegia o cotidiano, os micros lugares e o dia-a-dia. Nessa nova proposta, que ele nomeia de “campo-tema”, “o campo não é mais um lugar específico, mas se refere à processualidade de temas situados” (p. 18). Assim, o campo começa quando o pesquisador se vincula à temática a ser pesquisada, e o que vem depois é a trajetória que se segue a esta opção inicial.

Esta perspectiva aponta o campo não como um lugar específico, separado e distante, mas sim como uma imersão do pesquisador no tema, no argumento e nas materialidades cotidianas daquilo a ser investigado:

Campo, entendido como campo-tema, não é um universo “distante”, “separado”, “não relacionado”, “um universo empírico” ou um “lugar para fazer observações”. Todas estas expressões não somente naturalizam, mas também escondem o campo; distanciando os pesquisadores das questões do dia-a-dia. Podemos, sim, negociar acesso às partes mais densas do campo e em consequência ter um senso de estar mais presente na sua processualidade. Mas isso não quer dizer que não estamos no campo em outros momentos; uma posição periférica pode ser periférica, mas continua sendo uma posição... Campo, portanto é o argumento no qual estamos inseridos; argumento este que tem múltiplas faces e materialidades, que acontecem em muitos lugares diferentes (Spink, 2003, p. 28).

Neste sentido, é importante descrever aqui como se deu minha vinculação acadêmica ao tema da branquitude, pois nesta perspectiva este primeiro momento já faz parte do “campo-tema”. A construção deste objeto de pesquisa está intrinsecamente ligada ao percurso que tive em duas disciplinas cursadas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, durante o primeiro ano de doutorado, a saber: *Teorias sobre o Racismo e Discursos Anti-racistas*, ministrada pelo professor doutor Kabengele Munanga, no programa de pós-graduação em antropologia; e *Sociologia das Relações Raciais: Formação e Transformações de um Campo Disciplinar*, ministrada pelo professor

doutor Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, no programa de pós-graduação em sociologia.

A importância destas disciplinas se deve ao fato de que foram nestas aulas meus primeiros contatos teóricos, epistemológicos, com pesquisadores e com as pesquisas, livros, materiais, congressos, palestras e discussões relacionadas à temática da raça, racismo, negritude e branquitude. Foi durante a convivência com estes professores e com os outros pesquisadores relacionados ao tema em questão que o objeto desta pesquisa se delineou. Através das discussões nas aulas, nos cafés, corredores, e das amizades criadas com agentes de diversos movimentos negros, pude compreender a importância de colocar o branco como objeto de pesquisa. Nestas disciplinas, tive pela primeira vez a experiência de estar sentada nos bancos de uma universidade, ao lado de diversos estudantes negros e poucos estudantes brancos (já que o racismo brasileiro priva a população negra de acesso às mesmas condições de estudos que a população branca). Assim, essa experiência, rara para um branco no Brasil, de ser minoria quantitativa na sala de aula de uma universidade pública, fez com que eu atribuisse ao grupo dos brancos e a mim mesma aquilo que há muito tempo já era atribuído por mim aos negros: a raça como categoria constituinte de subjetividade. Assim como me fez sentir pertencente a um dos pólos das complexas e desiguais relações raciais brasileiras.

Nota-se que as experiências acima foram aquelas que me colocaram a par da construção acadêmica e teórica sobre um tema que, como escrevi na apresentação, já era parte de minhas preocupações subjetivas.

Após esta vinculação ao tema, a primeira etapa da pesquisa foi uma extensa revisão bibliográfica dos trabalhos de psicologia e sociologia relacionados a relações raciais no Brasil. Para isso, além das disciplinas cursadas, procurei artigos e publicações nas bases de dados científicas e frequentei congressos e debates sobre relações raciais no Brasil contemporâneo. Foram estas primeiras pesquisas bibliográficas que me ajudaram a entrar em contato mais profundo com a temática desta pesquisa e, assim, a delimitar o objeto e a finalidade deste trabalho, pois através destes estudos pude perceber que havia uma lacuna nos trabalhos de psicologia sobre relações raciais que colocassem o branco como objeto de estudo, bem como a compreensão de como a categoria raça é apropriada por estes.

Uma das experiências também interessantes que me fizeram pensar muito sobre a fluidez da raça e da arbitrariedade de suas classificações, foi o tempo em que passei como estudante de intercâmbio sanduíche, durante um semestre de doutorado na Universidade da Califórnia em Santa Barbara, nos Estados Unidos.

Lembro exatamente de duas situações que me fizeram compreender, de fato, tudo aquilo que eu havia lido e entendido teoricamente, mas que talvez ainda não houvesse compreendido de forma tão objetiva: raça é uma categoria intrinsecamente ligada a poder e hierarquias e a classificação de cada sujeito pode, de fato, mudar dependendo da história e dos significados construídos sobre cada grupo em cada lugar do globo.

A primeira situação foi quando fui me inscrever para um curso na universidade e no papel pedia nome, endereço, idade e depois algo que eles nomearam de “ethnic background”. Nas opções estavam: 1 - Índio Americano ou Nativo do Alaska 2 - Asiático 3 - Ilhas pacíficas 4 - Afro norte-americano (não hispânico) 5 - Branco (não hispânico) 6 - Hispânico 7 - Filipino 8 - Outros não brancos

Olhando a folha de inscrição fiquei alguns minutos tentando entender onde eu me encaixava, já que a classificação norte americana misturava um pouco aquilo do que até então eu entendia por raça, por etnicidade e nacionalidade. No entanto, mais do que qualquer categoria sociológica, a classificação estava ligada a lugares de poder que ocupam os sujeitos na sociedade norte-americana. Não soube em que lugar me classificar e a primeira possibilidade que pensei foi escolher a alternativa “Branca”, pois esta é minha classificação no Brasil. Resolvi, contudo, indagar a atendente e ela perguntou qual era a minha nacionalidade. Respondi que era brasileira e ela falou que eu poderia colocar “hispânica” ou “outros não brancos”. Fiquei pensando que, identitariamente, nunca havia me pensado como “hispânica” e tampouco como “não branca”. Logo depois, tentei entender qual seria a lógica classificatória daquele questionário e imaginei as seguintes questões: onde se encaixaria o presidente americano Barak Obama? Ele nasceu no Havaí (ilhas pacíficas) mas é classificado como afro-norte-americano. Onde se encaixaria, por sua vez, um Nigeriano? Em outros não brancos ou em afro-norte-americano (não hispânico)? E um Brasileiro branco? Branco não hispânico ou hispânico? Ou, outros não brancos? Brasileiro negro? Outros não brancos? Um chinês nascido na china? Asiático? E um descendente de chinês há quatro gerações nos EUA? Asiático também? O que ele teria de identidade étnica com o chinês nascido na china? Deveria ser a resposta relacionada à ocidentalidade de sua cultura? E os dois brasileiros? Correspondem a etnicidades diferentes ou há fenótipos diferentes?

Enfim, depois de tantas perguntas em escala, vi que, realmente, as minhas classificações mentais sobre o que é ser brasileira não serviam para entender o cenário americano.

A segunda situação, realmente marcante, foi em uma rodoviária. Assim que cheguei nos Estados Unidos e parei para conversar com um rapaz afro-norte-americano. Ele me disse o seguinte: você pode reparar que aqui nos EUA só os não brancos pegam ônibus e usam a rodoviária. Eu olhei para todos que estavam lá que, para mim, até então, eram sujeitos brancos (no Brasil seriam classificados como brancos) e rapidamente observei que ao meu redor só havia três negros. Os demais, para mim, eram brancos. No entanto, para a classificação americana, naquela rodoviária todos eram não brancos pois, localizada na Califórnia, a rodoviária estava cheia de latinos, estes que, por sua vez, em seus países de origem, são classificados como brancos.

O fato de ter que mudar a chave de entendimento racial assim que mudei de cidade foi muito importante para a compreensão sobre a branquitude e sobre as categorias raciais, fato, portanto, marcante para a realização deste trabalho.

3.2 O tipo de estudo e as fontes da pesquisa

O objetivo deste trabalho foi compreender de que forma a ideia de branquitude é apropriada e constituída pelos sujeitos brancos na cidade de São Paulo. Para esta compreensão foi necessário, primeiramente, compreender quais são os significados e discursos sobre raça construídos em nossa

sociedade. Neste sentido, os estudos sobre raça e racismo me deram o aprofundamento teórico sobre o tema. Posteriormente, eu investiguei como estes estudos poderiam embasar as interpretações dos depoimentos ao mesmo tempo em que embasavam a própria fala dos sujeitos pesquisados.

Alinhado com o objetivo deste trabalho e com a concepção de “campo tema” feita por Spink, o método adotado teve como propósito ser capaz de apreender os significados e sentidos que a categoria raça tem na constituição da subjetividade, no cotidiano, no dia-a-dia, nos discursos, nas conversas e nas atitudes destes sujeitos. O método qualitativo apareceu como a melhor opção para apreensão destes dados, pois a abordagem qualitativa caracteriza-se por procurar formas para compreender o processo pelo qual as pessoas constroem significados e os descrevem.

Para a apreensão dos dados, utilizei o instrumento da entrevista e também a observação cotidiana de falas informais sobre a temática. Nessas observações, fiz anotações (caderno de campo) do que presenciei/observei/constatei em diferentes lugares de convivência do meu cotidiano, tal como reuniões em casa de amigos, grupos de estudos, café da universidade, bares, festas, exposições etc. Nestes lugares, de alguma forma, o tema desta pesquisa aparecia como assunto, polêmica, piadas, brincadeiras, discussões implícitas e/ou explícitas. Neste sentido, Mary Jane Spink argumenta sobre a importância de nós pesquisadores realizarmos nossas pesquisas no cotidiano, e não apenas sobre o cotidiano. Segundo a autora:

Se pesquisarmos *o* cotidiano, estabeleceremos a clássica separação entre pesquisador e seu objeto de pesquisa. Mas, se pesquisarmos *no* cotidiano, seremos partícipes dessas ações que se desenrolam em espaços de convivência mais ou menos públicos. Fazemos parte do fluxo de ações; somos parte dessa comunidade e compartilhamos de normas e expectativas que nos permitem pressupor uma compreensão compartilhada dessas interações” (Spink, 2007, p.7)

A escolha de fazer anotações em diversos momentos do meu cotidiano está necessariamente ligada ao tema desta pesquisa, pois eu acreditava, através das leituras sobre o tema, que falar explicitamente sobre raça e racismo no Brasil não é algo fácil,²⁴ lembrando a clássica expressão de Florestan Fernandes: “O brasileiro tem preconceito de ter preconceito”. Considerei como hipótese que as entrevistas mostrariam as contradições, as ambiguidades dentro de um discurso em que o racismo seria velado.

Imersa neste “campo tema”, tentei buscar compreender de que forma estes sujeitos brancos, que convivem nos mesmos ambientes que eu, haviam naturalizado o fato de que um número muito pequeno de negros convive entre nós, ou seja, naturalizaram que nossos professores, nossos médicos, nossos advogados, nossos psicólogos, nossos senadores, deputados etc. são brancos, assim como naturalizaram que os pedintes na rua, os lixeiros, os catadores, as empregadas, não são brancos. Apesar da igualdade formal, presente na letra da lei e de importância inquestionável, é na vivência cotidiana que a ideologia que reforça as iniquidades de raça é mais explicitamente percebida. É nas relações sociais cotidianas, ou seja, no interior das empresas, nas famílias, no interior dos lares, nos hospitais, em cada parte da nossa sociedade que os brancos adquirem privilégios e os negros são discriminados por sua cor/raça.

²⁴ Em 1995, uma pesquisa do Datafolha constatou que 89% dos entrevistados disseram que no Brasil havia preconceito de cor em relação aos negros e, paradoxalmente, 88% dos mesmos entrevistados afirmaram que não tinham preconceito em relação aos negros. Em 2003, pesquisa da Fundação Perseu Abramo colheu que 91% dos entrevistados reconheciam que existia preconceito de cor em desfavor dos negros, porém 96% negaram que eram preconceituosos em relação aos negros <www.fpa.org.br>.

3.3 As conversas informais

Seguindo a ideia de Leny Sato, um dos fatores que enriqueceram esta pesquisa foram as conversas informais que tive e ouvi *com* e *de* diversas pessoas nas ruas, nos bancos, nos bares, em casas de amigos etc. Cito aqui dois exemplo ilustrativos. Durante uma festa, um conhecido me perguntou o que eu estudava. Respondi em linhas gerais que estudava branquitude e que isto significava entender o que era ser branco no Brasil. Justifiquei rapidamente o motivo de minha pesquisa, explicando que no Brasil os estudos sobre racismo eram, em grande parte, feitos com as vítimas do racismo, e que era necessário também entender os protagonistas de atitudes racistas²⁵. Este meu amigo me perguntou rapidamente se eu achava que tinha uma característica que unificava os brancos. Respondi que achava que os brancos no Brasil não se consideravam racializados, ou seja, não responderiam que eram brancos caso alguém perguntasse a eles de que raça eles eram. Dessa forma, esse amigo ficou interessado na pesquisa e saiu perguntando para cerca de 15 pessoas (todas consideradas, por mim, brancas) o seguinte: “De que raça você é?”. Descrevo aqui algumas das respostas:

Raça? Sou tupi-guarani! (Uma moça branca, ruiva de olhos azuis). Eu? Sou rottweiler, aliás sou mais brava que estes cachorros. (Uma moça branca, loira de olhos azuis). Raça? Que pergunta é esta? Ué, sou da raça humana. (Um moço branco, cabelos castanhos). Eu? Sou marciano. (Um moço branco e loiro).

Entre as 15 pessoas abordadas, apenas uma respondeu que era branca. Nesse momento meu amigo cogitou a hipótese que o mesmo aconteceria entre os negros. Disse a ele que eu não saberia responder a essa pergunta, mas achava que a variedade de respostas dos negros não seria igual à dos brancos, que nesse caso puderam brincar com a ideia de raça livremente e cogitar responder entre raça de cachorros, etnias indígenas e alienígenas. A partir da literatura estudada anteriormente, respondi ao meu amigo que achava que os negros também teriam uma variável enorme de respostas a essa pergunta, porém essa resposta estaria ligada a diferentes nomes dados à cor da pele. Naquela mesma festa, entre os músicos, havia quatro negros. Meu amigo então resolveu fazer a mesma pergunta a eles. Descrevo aqui as respostas:

Sou negro. (Moço negro de cabelos pretos e enrolados). Minha raça? Minha raça é a raça morena! (Moço negro de cabelos pretos e lisos). Sou de pele escura. (Moço negro de cabelos pretos e enrolados). Sou negra. (Moça negra de cabelos pretos e enrolados).

Este exemplo deixa evidente uma das facetas daquilo que fez com que Ruth Frankenberg, uma das precursoras dos estudos sobre branquitude, definisse esta identidade como um lugar estrutural de

²⁵ Aqui, como explicado no capítulo anterior, não parto do pressuposto de que apenas os brancos são racistas, já que vivemos em uma cultura racista, e tanto brancos como negros subjetivam, a partir da ideologia do branqueamento, a idéia de superioridade racial branca. No entanto, as consequências desta ideologia atuam diferentemente na constituição das identidades raciais dos brancos e dos negros.

onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo. Uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo: a raça (Frankenberg, 1999, p. 11). Ou seja, a possibilidade confortável de brincar com a instável categoria de raça, neste caso, é dada aos brancos, pois esta mesma possibilidade não pode ser negociada pelos sujeitos negros que estavam presentes naquela festa. A eles foi possível negociar a partir do próprio fenótipo o nome que iriam usar para a auto-classificação da cor da pele²⁶, mostrando assim a impossibilidade de desracialização na qual estes sujeitos estão submetidos em nossa sociedade.

O outro exemplo ilustrativo sobre como as conversas informais para esta pesquisa colaboraram para a compreensão deste objeto de investigação foi durante uma ocasião, em que fui a uma consulta médica e a doutora me perguntou o que eu fazia. Eu disse que estava fazendo doutorado em psicologia. Quando me perguntou o tema, para ser sucinta, respondi que estudava os brancos. Em seguida ela respondeu:

Ai, que bom, alguém neste mundo estuda os brancos! Realmente estamos precisando de espaço, você viu que agora querem dar cotas para os negros não só na Universidade mas também na passarela? Daqui a pouco vão pedir cotas para modelos deficientes, obesas e também para as feias.

Não vou me ater aqui a uma análise do preconceito contra as pessoas com deficiências, obesas ou fora do padrão de beleza vigente. No entanto, a fala da médica me fez perceber algo fundamental: o fato de eu ser branca possibilitou que os sujeitos, muitas vezes, se sentissem confortáveis para falar o que realmente pensam do tema. Em outras situações, alguns sujeitos viam em mim alguém que iria dar lugar aos brancos e defendê-los, como se estes estivessem sendo injustiçados pelo sistema de políticas afirmativas relacionadas aos negros.

3.4 A entrevista

A escolha do recurso da entrevista para buscar compreender como os sujeitos se apropriam do significado da raça é porque assim eles podem transmitir oralmente ao entrevistador sua definição pessoal, significados e sentidos de seus atos, comportamentos, pensamentos e discursos sobre algum tema. A entrevista é aqui compreendida como um processo de comunicação e interação entre pesquisador e pesquisado, no qual significados, interpretações e informações são produzidos.

Para Bourdieu (1999), a relação estabelecida na entrevista, entre pesquisador e pesquisado, pressupõe dois tipos de dissimetria: a primeira ocorre porque “é o pesquisador que inicia e estabelece a regra do jogo, é ele quem, geralmente, atribui à entrevista, de maneira unilateral e sem negociação prévia, os objetivos e hábitos” (p. 695). A segunda dissimetria se constitui pela posição relacional em que o pesquisador e o pesquisado podem se encontrar quando há uma hierarquia das diferentes espécies

26 No capítulo anterior, há uma explicação de como no Brasil as categorias cor e raça estão coladas umas às outras.

de capital, especialmente entre capitais culturais e simbólicos distintos, e que em termos linguísticos podem resultar em distorções, que devem ser reconhecidas e dominadas pelo pesquisador.

Levando em conta estas dissimetrias, Bourdieu (1999) propõe que os pesquisadores que utilizam o método da entrevista tentem dominar e reduzir ao máximo, sem a pretensão de anular por completo, a comunicação violenta que pode surgir desta relação. Para isto, ele propõe que o pesquisador tenha uma escuta ativa e metódica em que:

associa a disponibilidade total em relação à pessoa interrogada, a submissão à singularidade de sua história particular, que pode conduzir, por uma espécie de mimetismo mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em seus sentimentos, em seus pensamentos, com a construção metódica, forte do conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria (p. 695).

A outra proposta que Bourdieu (1999) coloca, para que seja possível uma relação de comunicação menos violenta entre pesquisado e pesquisador, é agir, em certos casos, sobre a própria estrutura da relação, ou seja, na própria diferença entre capitais simbólicos e culturais e, portanto, na escolha dos sujeitos interrogados e interrogadores. Para isto uma das possíveis formas é que os pesquisadores encontrem entre pessoas conhecidas, ou apresentadas por conhecidos, os sujeitos que serão interrogados, pois a familiaridade assegura condições de comunicação não violenta. De outra forma, quando isso não é possível, o autor sugere que se recorra a estratégias diferentes, como representar papéis, compor a identidade de um pesquisado, ou instruir, com técnicas de pesquisa, pessoas da mesma categoria daqueles que serão entrevistados, para que o entrevistador tenha o mesmo acesso simbólico, cultural e linguístico, que os sujeitos da categoria que se deseja atingir.

Neste sentido, eu já havia percebido que certos conteúdos veiculados por sujeitos brancos só seriam ditos a uma entrevistadora branca, e que apenas pesquisadores negros têm acesso a certos conteúdos veiculados por sujeitos negros, já que é necessário considerar que a relação entre pesquisador e pesquisado, neste caso, é bastante afetada pelas tensões raciais não explícitas existentes no Brasil. (Piza, 2002, Rosenberg, 2007).

Desta forma, o fato de o recorte desta pesquisa ser investigar a categoria raça e os significados da branquitude na constituição de sujeitos brancos, concedi-me a liberdade de que apenas dois critérios fossem estabelecidos para escolher os sujeitos de pesquisa. O primeiro é o sujeito ser classificado como branco por ele mesmo e por mim. O segundo critério é ter residência em São Paulo, além de vontade e disponibilidade para ser entrevistado. É importante ressaltar que, tanto a literatura sobre raça e racismo no Brasil, quanto as entrevistas, mostram que as categorias de gênero, classe²⁷ e geração são também definidoras dos significados atribuídos a identidade racial. Mas, como o intuito desta pesquisa é buscar a compreensão da categoria raça, considerei relevante que esta fosse investigada exatamente em sua heterogeneidade.

²⁷ Diversos estudos foram feitos no Brasil com o intuito de perceber as intersecções possíveis entre raça e classe. Ver entre outros: Ianni, Octavio. (1972). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Fernandes Florestan. (1978). Raças e Classes no Brasil. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, e Guimarães. (2002). A.S.A Classes, Raças e Democracia. São Paulo: Editora 34.

Neste sentido, é importante explicitar que uma de minhas hipóteses é que a categoria de raça presente no imaginário da população é ainda aquela produzida pela ciência moderna nos séculos XIX e XX, e que serve para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, que têm características fenotípicas comuns, sendo estas, tidas como responsáveis pela determinação das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos dentro destes grupos, situando-se em uma escala de valores desiguais (Munanga, 2004).

Por isso, procurei fazer um roteiro de entrevistas (anexo1), que delimitasse grandes focos norteadores sobre o significado e o sentido de ser branco e a relação deste com a categoria raça. Desta forma, as perguntas foram construídas com o intuito de perceber *se e como* os sujeitos relacionavam características sobre a branquitude com características morais, psicológicas, intelectuais e estéticas. Tentei buscar, por assim dizer, a compreensão de como estes contrastavam tais características com a de outros grupos racializados.

3.5 Os entrevistados

O fato de eu considerar a mim mesma como branca no contexto brasileiro de ter sido socializada dentro da classe média paulistana, em que a maioria dos sujeitos se considera branca, facilitou a localização deles, já que, instruída pela ideia de *familiaridade*, proposta por Bourdieu (1999), apenas perguntei a conhecidos se estes tinham alguém que se interessaria em ser entrevistado para uma pesquisa de doutorado sobre *ser branco* para apresentar-me. Rapidamente, amigos de amigos se colocaram à disposição por e-mail e telefone. Entrevissei, ainda, alguns moradores de rua cujo contato e localização foram-me passados por uma amiga, funcionária de um abrigo. Também pedi diretamente para entrevistar Vinicius, o guarda-noturno da rua em que moro, e Lilian, babá do filho de uma amiga. Aqui é importante dizer que todos os sujeitos foram solícitos, abertos e, em alguns casos, entusiasmados em participar da pesquisa.

Para descrever os sujeitos, registrei nas entrevistas os seguintes dados: nome²⁸, idade, cidade de origem, profissão, auto-definição racial, auto-definição de classe social e a origem da família dos sujeitos entrevistados. O quadro abaixo apresenta este panorama. No entanto, muitas das falas analisadas são de conversas informais, e portanto os dados destes sujeitos não estão neste quadro:

Nome Fictício	Idade/estado civil	Cidade de Origem	Profissão	Auto-definição de classificação sócio-económica	Auto-definição Racial	Cor/Raça Origem da (mencionados por eles)
Isabela	24 Solteira	João Pessoa – PB	Jornalista	Classe média	Branca	Italiana e Portuguesa
Pedro	30 Solteiro	São Paulo – SP	Jornalista	Classe média baixa	Branca	Alemães Português e Negros
Vinicius	55 Casado	Diamante - PB	Vigia Noturno	Classe baixa	Branca	Brasil Paraíba
Lilian	36 Divorciada	São Paulo – SP	Empregada Doméstica	Classe baixa	Branca	Brasil-Bahia
Vanessa	26 Solteira	São Paulo – SP	Propagandista médica	Classe média alta	Branca	EUA e Itália
Silvia	36 Divorciada	São Paulo – SP	Historiadora	Classe Alta	Branca	Líbano Alemanha
Marcelo	28 solteiro	São Paulo – SP	Designer Grafico	Classe Média	Branco	Italiana
Tadeu	18 solteiro	Santos-SP	engraxate	Pobre	Branco	Não sabe
Fernanda	72 divorciada	Ourinhos-SP	Não trabalha	Classe Alta	Branca	Portugueses
Marilia	55 casada	São Paulo	advogada	Classe Alta	Branca	Italianos
Joana	32 solteira	São Paulo	Psicologa	Classe média	Branca	Portugueses
Yara	33 solteira	São Paulo	Dançarina	Classe média	Branca	Italianos
Joao	38 casado	São Paulo	Comerciante	Classe média	Branco	Portugueses
Denise	30 casada	São Paulo	Publicitária	Classe média	Branca	Italianos

3.6 A condução da entrevista

Para a realização das entrevistas, dispus-me, em conversas por telefone, e às vezes presenciais, a ir ao local de trabalho ou na residência dos entrevistados. Também sugeria uma biblioteca pública, caso preferissem. Com exceção de Vinicius, Lilian e aqueles que optaram pelo local de trabalho, além de Tadeu, que optou por um bar no centro da cidade, os outros entrevistados optaram pelas respectivas residências.

No início das entrevistas, foi apresentado e assinado pelos sujeitos o formulário de consentimento livre e esclarecido (anexo 2). Perguntei se tinham alguma objeção sobre o aparecimento das falas e dos nomes e, sem exceção, todos responderam que não havia problema em identificá-los. No entanto, optei por colocar nomes fictícios, já que a intenção desta pesquisa não é a de retratar a singularidade de cada um deles, pois entendo que suas falas são representativas da estrutura racial na qual o branco paulista está inserido.

Para a condução das entrevistas me (re) apresentei, dessa vez não mais como amiga de um conhecido em comum, mas como doutoranda e pesquisadora. Expliquei do que se tratava a pesquisa e disse que, caso não quisessem responder alguma pergunta, não entendessem ou não soubessem o que dizer sobre o tema, estariam livres e à vontade para falar ou perguntar. Sendo assim, nessa busca pelas informações, foi preciso estabelecer uma relação de confiança favorável, o que envolveu, no processo das entrevistas, além de uma escuta atenciosa, o respeito pelos sujeitos e pelo conteúdo por eles apresentados, pois o instante da entrevista propicia também a possibilidade de o sujeito pesquisado refletir, aprender e se ressignificar durante o processo. Sobre isso, Maheirie (2007), ao escrever sobre o método progressivo-regressivo, apresenta essa situação em que o pesquisador faz parte da própria situação de pesquisa. Sua ação e também os efeitos que propicia constituem elementos de análise:

A relação que é estabelecida entre sujeito e objeto é dialética, de forma que não só o objeto se transforma, mas o sujeito é transformado por esta relação. Nas ciências humanas, a relação entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa é uma relação de reciprocidade, já que o pesquisador é sujeito, tanto quanto seu objeto de pesquisa. Eles se encontram situados, um em relação ao outro, de maneira que o pesquisador se define pelo seu objeto, assim como o objeto se define pelo pesquisador (Maheirie, 2007, p. 4).

Nessa condução da entrevista minha primeira hipótese era que as perguntas do meu questionário eram muito diretas e que talvez não fizessem sentido para os entrevistados. Imaginava que perguntar a eles sobre ser branco e sobre raça não seria algo fácil. Também tinha a hipótese retirada da pesquisa do Datafolha (1995) que, ao perguntar se já haviam sido protagonistas de atitudes racistas, os sujeitos diriam que não. Porém, fiquei surpresa com a facilidade que tiveram para responder as perguntas, bem como para descrever momentos em que foram autores de atitudes racistas. Durante todas as entrevistas, procurei ouvir atentamente e não interromper os sujeitos entrevistados, de forma a possibilitar que eles emergissem e discorressem livremente sobre o tema. O roteiro de perguntas também me serviu apenas como auxiliar, pois na maioria dos casos apenas uma delas desencadeava no entrevistado a resposta de várias outras. Além disso, durante a entrevista, dependendo da resposta do entrevistado, outras perguntas sobre o tema surgiam. Cada uma das entrevistas durou aproximadamente uma hora e meia, sendo realizadas apenas em um encontro.

O fato de eu me considerar, no contexto social brasileiro, branca e também de a maioria dos sujeitos me conhecer (pelo menos de vista e às vezes por ser do mesmo ciclo de amizade) foi a via que me conduziu a conteúdos emocionais dos sujeitos e que me possibilitou uma análise mais rica do tema. Em alguns casos, senti que os entrevistados se sentiam muito à vontade para falar conteúdos racistas, ou conteúdos em que afirmavam uma superioridade racial do branco no que se refere a padrões estéticos e

também morais. Minha hipótese, neste caso, é que o fato de eu ser identificada como uma pessoa branca – e de me identificar como tal, uma vez que estou inserida na mesma estrutura de identificação racial que problematizo, fez com que os entrevistados não sentissem que um gesto racista fosse interpretado como ofensa pessoal a mim. Em outros momentos cheguei até a pensar que esses sujeitos estivessem buscando, equivocadamente, uma forma de me agradar. Cogitei até a hipótese de que, pelo enunciado da pesquisa ser “investigar a branquitude”, esses sujeitos poderiam pensar que eu estava comprometida com o enaltecimento dos sujeitos brancos e, deste modo, sentiram-se confortáveis para afirmar esta ideia de superioridade racial branca.

A entrevista qualitativa, deve-se dizer, requer uma escuta extensa e analítica sobre os significados, sentidos e compreensões possíveis a partir das falas dos entrevistados. Para isso, foi utilizado para o registro dessas falas, um gravador de áudio que registrou as modulações e as entonações mais expressivas e possibilitou retratar de forma mais viva e descriptiva os discursos dos sujeitos. Foi elaborado um cuidadoso trabalho de transcrição, tentando não distorcer os depoimentos, em busca de cada detalhe da narrativa dos entrevistados, desde as frases incompletas aos risos. As informações produzidas durante todo o processo desta pesquisa foram armazenadas em um microcomputador, CDs e pendrive.

É importante relatar um dos pontos negativos do uso do gravador de áudio, pois notei que, em todas as entrevistas, quando eu desligava o aparelho e a entrevista acabava, começávamos uma conversa informal sobre o tema, e a maioria dos entrevistados se sentia mais livre para me perguntar o porquê da minha pesquisa, qual seria a forma que eu utilizaria a entrevista, como iria fazer a análise etc. Nesses momentos, apareciam falas riquíssimas para análise. Nesses casos, eu pedia aos entrevistados permissão para anotar e usá-las como parte da entrevista.

3.7 Análise e síntese das fontes de pesquisa

A compreensão e a interpretação das informações produzidas ao longo da investigação foram realizadas a partir de procedimentos de análise de discurso, com base nos pressupostos de Bakhtin (1993, 2003, 2006) em sua interface com a psicologia histórico-cultural. Neste procedimento de análise, as falas dos sujeitos são compreendidas a partir do contexto em que se dão e da relação dialógica com o pesquisador. Conforme Bakhtin (2003), “... o significado da palavra refere uma determinada realidade concreta em condições igualmente reais de comunicação discursiva” (p. 291). A linguagem e os signos são concretos e materiais, não apenas em sua sonoridade ou escrita, mas também porque os significados são produzidos e produtores do social, “refletem e refratam a realidade” (Bakhtin 2006, p. 32).

Assim, na análise, procurei compreender os discursos dos sujeitos sobre raça e branquitude e, portanto, não tratei de analisar a identidade dos sujeitos mas sim a construção social (e não individual) sobre raça e branquitude. Estas só podem ser analisadas considerando o *contexto* histórico-social e suas condições de produção; significa ainda dizer que as falas dos entrevistados refletem uma visão de mundo determinada, necessariamente, na sociedade em que vivem. O trabalho de análise não se baseou em

estabelecer os sentidos “verdadeiros” ou “únivocos” dos discursos, mas em compreender os múltiplos sentidos produzidos em sua materialidade histórica e linguística, em suas relações com outros sentidos e com formações ideológicas (Orlandi, 2001).

Cabe dizer que na análise das falas dos entrevistados, mesmo nas informais, surgiu uma questão ética: não é o propósito deste trabalho acusar qualquer sujeito em sua individualidade como racista, mas sim entender como estes se apropriam do significado da raça e do racismo produzidos em nossa cultura. Sobre isto, durante toda pesquisa, percebi que, apesar de ser um sujeito singular que se expressa em cada entrevista, ele também traz consigo elementos do coletivo, do momento histórico e social, possibilitando, desta forma, uma generalização:

“o conhecimento do singular é a chave de toda a psicologia social; de modo que devemos conquistar para a psicologia o direito de considerar o singular, ou seja, o indivíduo, como um microcosmo, como um tipo, como um exemplo ou modelo da sociedade” (Vygotsky 1996c, p.368).

Sobre essa possibilidade de considerar os resultados obtidos no conteúdo da fala de um sujeito e generalizá-la compreendendo-a, ao mesmo tempo, como singular e coletivo, Maheirie (2007) afirma que:

“O que é precisamente uma pessoa, senão um modo particular de viver a generalidade? É este modo particular que se faz necessário apreender no conjunto da sociedade, quando queremos estabelecer um conhecimento acerca de um sujeito e estabelecer sua biografia. Podemos afirmar que, a partir daí, estamos contribuindo, ao mesmo tempo, para o conhecimento deste sujeito singular e para o conhecimento de algumas características da sociedade, na medida em que esta singularidade está sendo situada. Como o sujeito a vivência? Como foi se posicionando diante das imposições desta sociedade? É necessário garantir a especificidade do sujeito para não dissolvermos a particularidade na universalidade, reduzindo-o a um objeto de classe, nem a universalidade na particularidade, afirmado-a como fonte absoluta de si” (p.5).

Neste sentido, para a compreensão destes discursos, o corpus teórico que orienta a concepção de sujeito aqui desenvolvida foi a psicologia sócio-histórica, tal como formulada por Vygotsky. Ao conferir ao ser humano e à constituição do seu psiquismo um caráter objetivo e outro subjetivo, comprehende-se aqui que um ser humano se constitui por aspectos biológicos, antropológicos, históricos e culturais; que se faz humano apropriando-se da humanidade produzida sócio-historicamente. Sujeitos que se humanizam (re)produzindo e (re)criando as características historicamente construídas pela cultura humana.

Assim os múltiplos sentidos atribuídos a branquitude e ao ser branco analisados nesta tese foram constituídos por cada sujeito de forma dinâmica, fluida e complexa. Esses sentidos são a unificação de todos os fatos psicológicos que despertam na consciência de cada sujeito. Eles organizam a apropriação dos diferentes discursos que circulam em nossa sociedade, estando, portanto entrelaçados de conteúdos intelectuais, vivenciais e afetivos. A consciência para Vygotsky (1997) é filogeneticamente produto da história da humanidade e ontogeneticamente resultado da apropriação individual dos con-

teúdos de uma cultura, permeados por ideologias, normas, modos de pensar e de sentir, disponíveis socialmente. Cabe ressaltar, contudo, que tal internalização pelos sujeitos não é uma mera cópia da realidade, mas antes uma apropriação singular dela pelo sujeito, através de um movimento constante de (re)significação de suas experiências, em que as emoções terão um lugar privilegiado, pois a partir delas se engendrarão os sentidos vivenciais que o sujeito lhes atribuirá, na sua própria constituição.

Assim, este processo de análise culminou na produção de um novo texto, em que procurei formular explicações sobre o objeto analisado e possibilitar interpretações dos sentidos produzidos sobre branquitude, um texto construído pela triangulação de informações advindas dos diferentes procedimentos metodológicos aqui propostos, que possibilitou pensar como os sujeitos brancos se constituem e são constituídos, reiteradamente pelos significados sociais construídos sob a noção de branquitude.

Tendo em vista a complexidade de qualquer objeto que escolhemos analisar, todo resultado apresentado neste texto é parcial e provisório, considerando que qualquer realidade é mais complexa do que sua explicação. Cabe dizer que o texto construído aqui é uma parte reduzida da pesquisa, já que por motivos de tempo e de espaço muitas das falas dos sujeitos, de elementos teóricos transversais e de análises feitas e pensadas, ficaram de fora desta produção.

IV - A CONSTRUÇÃO DA BRANQUITITUDE NA CIDADE DE SÃO PAULO

“Em São Paulo, todos os lugares de ricos que eu ando só tem branco, alias da para morar em São Paulo por anos e nunca se relacionar com negros, eu mesmo devo de fato conhecer só os que trabalham lá no meu prédio. De resto não tenho nenhum contato”.

(Rafael, conversa informal)

Como visto anteriormente, a branquitude é produto da história e uma categoria relacional, não tem significados intrínsecos, mas sim, socialmente construídos em espaço e tempo (Frankenberg, 2004). Estes significados se diferenciam e variam entre os locais e regiões do globo. No Brasil, os sujeitos que ocupam o lugar de branquitude não são os mesmos em cada região: um mesmo sujeito pode ocupar o lugar simbólico de branco no nordeste do Brasil, em São Paulo ser considerado nordestino e no Rio Grande do Sul ser classificado como pardo ou mestiço. Estas classificações e significados são sempre acompanhados de signos de poder em cada uma das regiões. Neste capítulo, pretendo contextualizar a cidade de São Paulo em relação à categoria raça.²⁹

Reconstruir a história da cidade de São Paulo, no entanto, não é o intuito deste trabalho.³⁰ Ainda assim, apesar da inevitável redução histórica, tentarei expor aqui alguns aspectos das narrativas e da fundação e formação da cidade. Privilegia-se-a, nesse sentido, a formação étnico/racial da população da cidade, que hoje é considerada uma das maiores metrópoles do mundo.

4.1 A formação populacional da cidade e alguns aspectos sobre a identidade paulistana

A fundação³⁰ de São Paulo insere-se no processo de ocupação e exploração das terras americanas pelos portugueses, no início do século XVI. São Paulo foi fundada por padres jesuítas e foi uma das primeiras vilas localizadas fora da faixa litorânea do país. Segundo Sevcenko (2000), o motivo da interiorização era que os jesuítas consideravam o lugar um posto avançado para catequizar os indígenas, assim:

29 Para saber mais sobre a história de São Paulo sugiro a coleção da Editora Paz e Terra “História da cidade de São Paulo” 2004 .

30 A palavra fundação é usada aqui tal como propõe Chauí, que diferencia fundação de formação: Enquanto a fundação se refere “a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo”, a formação é a história de continuidades e descontinuidades dos acontecimentos sujeita às determinações econômicas, sociais e políticas (CHAUÍ, 2000, p.9).

“o pequeno aldeamento de São Paulo foi, portanto, instalado num grupo de colinas, cercado pelo Tietê e seus afluentes, o Pinheiros e o Tamanduateí. O posto era estratégico pelo acesso fácil que possibilitava ao então sinuoso Rio Tietê – que levava o nome de Rio Ganha Almas, já que ao longo do seu curso, os jesuítas convertiam indígenas ao cristianismo – e também porque do alto das colinas se vislumbrava um amplo horizonte, necessário para a vigilância e para garantir a defesa dos brancos isolados contra as “hostes de indígenas indóceis” (Sevcenko, p.76 2000)

Durante os séculos XVI, XVII a cidade tinha pouca representatividade para o país permanecendo um povoado pobre com a população basicamente constituída por brancos de origem portuguesa e mestiços de índios com brancos. Daqui, partiam-se as “bandeiras”, expedições organizadas para procurar minerais preciosos no interior do país e para capturar índios para o trabalho escravo. A atividade bandeirante foi a responsável pelo devassamento e ampliação do território brasileiro, na proporção direta do extermínio das nações indígenas que opunham resistência a esse empreendimento (Sevcenko, 2000).

Assim, durante os dois primeiros séculos de colonização os colonos paulistas construíram uma economia baseada na subsistência, no intercâmbio com a população indígena local e nas expedições em busca de ouro, diamantes e escravos índios. Este período, apesar de não ser marcante em relação à economia do Brasil, deixou marcas e construiu parte de um mito de origem paulistana em torno dos bandeirantes, mito este ligado às ideias de bravura, coragem e “raça de gigantes”. Estas ideias foram levadas às trincheiras na defesa de um Estado e de um ideal. Conquistara-se, assim, novas terras e edificara-se o estado mais rico e organizado da federação. É importante destacar que, ao longo do tempo, as concepções sobre a figura dos bandeirantes se transformaram de acordo com as reviravoltas políticas e interesses de cada época. (Andrews, 1998)

No final do século XVIII, a população e a economia de São Paulo começam a se transformar e o cultivo da cana-de-açúcar junto com a escravidão negra penetra em solos paulistas. Nesta mesma época, a industrialização na Europa e nos Estados Unidos fez do café um dos estimulantes mais procurados no mercado externo. A “nova” vida urbana tornou a bebida um dos produtos mais consumidos nas grandes cidades e a rápida expansão do consumo proporcionou um lucro elevado aos produtores da época. São Paulo, então foi descoberto como local apropriado para o plantio e a produção se expandiu rapidamente no Vale do Paraíba e, posteriormente, no oeste do estado. O crescimento da produção e da economia foi tão grande que o Estado de São Paulo, no final do século XIX, detinha cerca de 70% da produção mundial do produto. A cultura do café e sua explosão exigiu mais e mais mão de obra. Desta forma, cresceu a entrada de escravos no país. O auge foi em 1848, quando desembarcaram no Brasil 60.000 cativos africanos. Foi o café o grande responsável pelo aumento do número de escravos e pela modificação das estatísticas populacionais da cidade São Paulo. Em meados da década de 1870 São Paulo abrigava a terceira maior população escrava do país, que representava cerca de 20% da população local (Andrews, 1998).

O término do tráfico de escravos para o Brasil data de 1850 e o fim da escravidão, 1888. Assim, no fim do século XIX, a mão-de-obra escrava estava notoriamente envelhecida e a quantidade de mão-de-obra brasileira, livre ou escrava, era insuficiente para atender à expansão das lavouras de café no

estado. Desta forma, os grandes agricultores paulistas, inseridos na conjuntura política de construção de identidade nacional, optaram pela vinda de imigrantes europeus³¹ como saída para mão-de-obra, fato que levou ao consequente branqueamento da população (Andrews, 1998).

No final do século XIX e início do século XX, São Paulo foi um dos maiores pólos de imigração do mundo. Entre 1820 e 1949 o Estado de São Paulo recebeu 2,5 milhões de imigrantes. Em 1893, a cidade era composta por 54% de imigrantes, o que significa dizer que mais da metade da população era estrangeira. A imigração maciça na cidade de São Paulo foi em grande parte política. Segundo George Andrews (1998), após a abolição e o regime escravista, os negros libertos foram substituídos e preteridos do mercado de trabalho na cidade e no Estado de São Paulo. A imigração cumpria com um duplo objetivo estratégico: branquear e europeizar a cidade e, diante do choque abolicionista, desqualificar a mão-de-obra dos negros.

Nesta mesma época, além da abolição, mudanças estruturais aconteciam no país, como a industrialização, a proletarização e a urbanização. A questão da identidade nacional brasileira e o futuro da nação eram amplamente discutidos pelos intelectuais brasileiros. As questões importantes que surgiam neste momento histórico eram: (I) o que fazer com a massa de recém libertos na sociedade brasileira?; e (II) como tornar a diversidade de populações aqui presentes em um só povo e nação? Neste momento, a Europa difundia os ideais do racismo científico³², que proclamava que a raça branca seria mais civilizada e mais associada ao progresso da humanidade. Para o racismo científico, a miscigenação desqualificava e degenerava a humanidade. Era evidente que este racismo científico colocava um entrave para a possibilidade de desenvolvimento do país, já que a nação era formada por uma parcela grande de negros e mestiços.

Para solucionar este dilema, intelectuais como Oliveira Viana, Silvio Romero, Euclides da Cunha entre outros trabalharam para ver a miscigenação como um valor positivo para o progresso³³. Daí surgiu o ideal de “branqueamento”, uma teoria tipicamente brasileira, aceita entre 1889 e 1914 pela maioria da elite brasileira que foi definida por Skidmore (1976) como:

“A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes pelo uso dos eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas” e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata. À suposição inicial, juntaram-se mais duas. Primeiro – a população negra diminuía progressivamente em relação à branca por motivos que incluíam a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças, e a desorganização social. Segundo – a miscigenação produzia “naturalmente” uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procuravam parceiros mais claros que elas. (A imigração branca reforçaria a resultante predominância branca).” (p.81)

³¹ ver SANTOS, Sales Augusto dos. Historical roots of the “whitening” of Brazil. Translated by Lawrence Hallewell. Latin American Perspectives. Issue 122, Vol. 29 No 1, January 2002, p 62.

³² Uma explicação mais detalhada do racismo científico pode ser lido no capítulo II desta tese. Para ler sobre imigração e branqueamento ver Andrews, G.R “negros e brancos em São Paulo”(1888, 1988), Edusc, São Paulo,1998. ; Azevedo, M.M.A Onda Negra, Medo Branco” Paz e Terra, São Paulo, 1987; entre outros.

³³ Uma explicação detalhada deste pensamento e destes intelectuais pode ser encontrado em Skidmore, T.E, Preto no Branco, Paz e Terra, São Paulo, 1976.

O ideal de branqueamento teve grande aceitação na intelectualidade brasileira e na política de Estado nas primeiras décadas do século XX. Foi visto como meio mais apropriado para que o país alcançasse o progresso segundo o ideal de civilização europeia. Desta forma, fica flagrante a relevância da imigração européia como uma forma ideal (vista pela ideologia racista da época) para o desenvolvimento e o progresso do país.

Assim, entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX, São Paulo atraiu 70% dos mais de cinco milhões de imigrantes que vieram para o Brasil. Entre 1820 e 1903, desembarcaram no Brasil cerca de um milhão e 140 mil italianos, 549 mil portugueses, 212 mil espanhóis e 89 mil alemães. E em números menores, pessoas de todos os cantos da Europa. A imigração continuou alta durante o início do século XX, diminuindo após a década de 1930. Entraram, nesse período, diversos grupos. Entre 1904 e 1972, desembarcaram um milhão e 240 mil portugueses, 484 mil italianos, 505 mil espanhóis, 248 mil japoneses e 171 mil alemães. Em números menos expressivos, pessoas de todos os cantos da Europa³⁴ (IBGE).

Com todas estas mudanças ligadas ao crescimento econômico advindo do café e das imigrações, São Paulo fez uma transição: passou de uma Piratininga adormecida para a mais rica, populosa e industrializada província do Brasil, atravessada por ferrovias, estradas e ricas plantações, transformando-se no centro urbano com o crescimento mais rápido da América Latina. No entanto, toda esta transformação não alterou as esferas políticas da nação, e a elite paulista continuava à margem das decisões do país que estavam centradas na capital do Império, o Rio de Janeiro. Assim, neste período, os paulistas mais influentes na economia aderiram ao movimento republicano, defendendo mais autonomia para os estados (Abud, 2008).

As camadas dirigentes paulistas recorriam à história para justificar seu direito a uma maior participação política. Neste momento, a figura do bandeirante renasce como o responsável pela ampliação do território nacional. Contudo, o advento da República (1889) também não trouxe para São Paulo o poder político que suas lideranças desejavam conquistar. Assim, com a crise dos anos 30 e a derrubada do presidente Washington Luis, representante da oligarquia paulista e, ainda, a ascensão de Getúlio Vargas, a dinâmica do país começa a mudar. Sob o domínio de Getúlio Vargas, a nacionalização, a centralização da política e da economia e a diminuição das diferenças étnicas e regionais começam a ser prioridade do país (Abud, 2008).

Com a política de Vargas, os grupos políticos de São Paulo perdem ainda mais os seus poderes e, contrariados, formam a Frente Única, apelando para a luta armada pela volta ao regime constitucionalista. Em 9 de julho de 1932, lançam-se em combates para a derrubada do governo Vargas, momento em que os bandeirantes e o mito de origem de uma identidade paulistana voltam ao centro dos discursos políticos. Os bandeirantes aparecem como figuras representativas que trazem consigo a possibilidade de unificação da população para pegar em armas em nome de São Paulo. Deste modo, foi conveniente omitir as divisões raciais e de classes para a construção de um orgulho paulista. A historiadora Katia

³⁴ Fonte: Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de janeiro : IBGE, 2000. <http://www.ibge.gov.br/brasil500/index2.html> visitado em 28 de agosto de 2011.

Abud no artigo “Paulista, Uni- vos!” nos mostra que:

“Durante o movimento, foi cunhada a expressão “paulista de quatrocentos anos”, pela qual as famílias mais antigas cultuavam sua ancestralidade e acreditavam pertencer a uma raça privilegiada. Mas para a guerra era preciso estender o privilégio aos imigrantes, negros e índios. Afinal, dos 7 milhões de habitantes que então povoavam São Paulo, menos da metade podia se orgulhar de descender dos colonizadores. A partir daquele momento, por paulista não se entendia mais somente o indivíduo nascido e criado no estado, mas todo aquele que para lá se transferiu, que se fixou em suas terras, que lá vivia e trabalhava. Bandeirantes eram todos os que dispunham a lutar pelo estado e pelo Brasil, todos os que pudessem contribuir para a vitória.” (Abud, 2008 p.1)³⁵

Por outro lado, a historiadora norte americana Barbara Weinstein (2003) defende que é este o período chave para compreender como que as regiões brasileiras foram marcadas por um discurso racializado sem precisar usar nem a raça nem a cor. A autora sustenta que a identidade regional no Estado de São Paulo, a identidade paulista, passou a ser associada, na cultura brasileira, não apenas à indústria, à modernidade e ao progresso econômico, mas também ao embranquecimento e a uma narrativa particular na história brasileira que marginalizou o papel dos afro-brasileiros na construção da nação, construção essa que ainda promove exclusão e inclusão no início do século XXI (como podemos observar nas análises defendidas na presente tese). Segundo a autora, na construção da identidade paulista:

“os escritores, intelectuais e políticos que construíram a identidade de São Paulo dentro da nação brasileira, tipicamente, viam a sua região como culturalmente e economicamente superior, como a vanguarda do progresso e da civilização, enquanto o resto da nação aparecia como o “Outro”, numa relação cultural remanescente daquela entre colonizador e colonizado. Ao elaborar esse discurso da superioridade regional, os paulistas usaram percepções racializadas sobre modernidade e civilização” (Weinstein 2003 p. 289)³⁶

A autora argumenta que os discursos de civilização – a modernidade e o progresso – substituíram os discursos de cor e genética mas, longe de desaparecerem, as noções de diferença baseadas na raça deslocaram-se para outros contextos discursivos, dentre eles, a identidade do paulista.

Apesar do esforço paulista durante 1932, a tentativa da volta do regime constitucionalista foi derrotada e Vargas continuou no poder. Com o projeto nacionalista de Vargas e a crise do café regida pela grande depressão de 1929, a imigração estrangeira para o Estado perde seu grande fluxo. A Segunda Guerra Mundial interrompe as importações de produtos e a indústria paulista inicia um processo de substituição de importações, passando a produzir no estado os produtos até então importados para, assim, suprir a mão de obra necessária. O estado passa a receber milhares de nordestinos, que substi-

35 Retirado da internet em 28 de agosto de 2011 <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/paulistas-uni-vos>

36 1 Barbara Weinstein, “Racializing Regional Difference: São Paulo vs. Brazil, 1932,” in Nancy Appelbaum, Anne Macpherson and Karin Rosemblatt, eds., *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003), pp. 237-262. Tradução e revisão técnica Adriano Luiz Duarte e Rosane Silveira retirado do site : <http://www.journal.ufsc.br/index.php/esbocos/article/viewFile/133/177>

tuem os antigos imigrantes e que agora, nos dias de hoje, passam a compor a classe média paulista. A migração nordestina para São Paulo é a última e contínua leva de migração para a metrópole paulistana que, segundo o censo do IBGE datado de 2000, das 10.508.218 pessoas que vivem na capital paulista, 2.047.168 nasceram no Nordeste. Esse número representa 19,62% da população. Além disto, há um fluxo contínuo de migrantes de todas regiões do Brasil para a cidade que não chegam, no entanto, a aparecer numericamente como populações que marcam a história da composição populacional da cidade (IBGE, 2000).

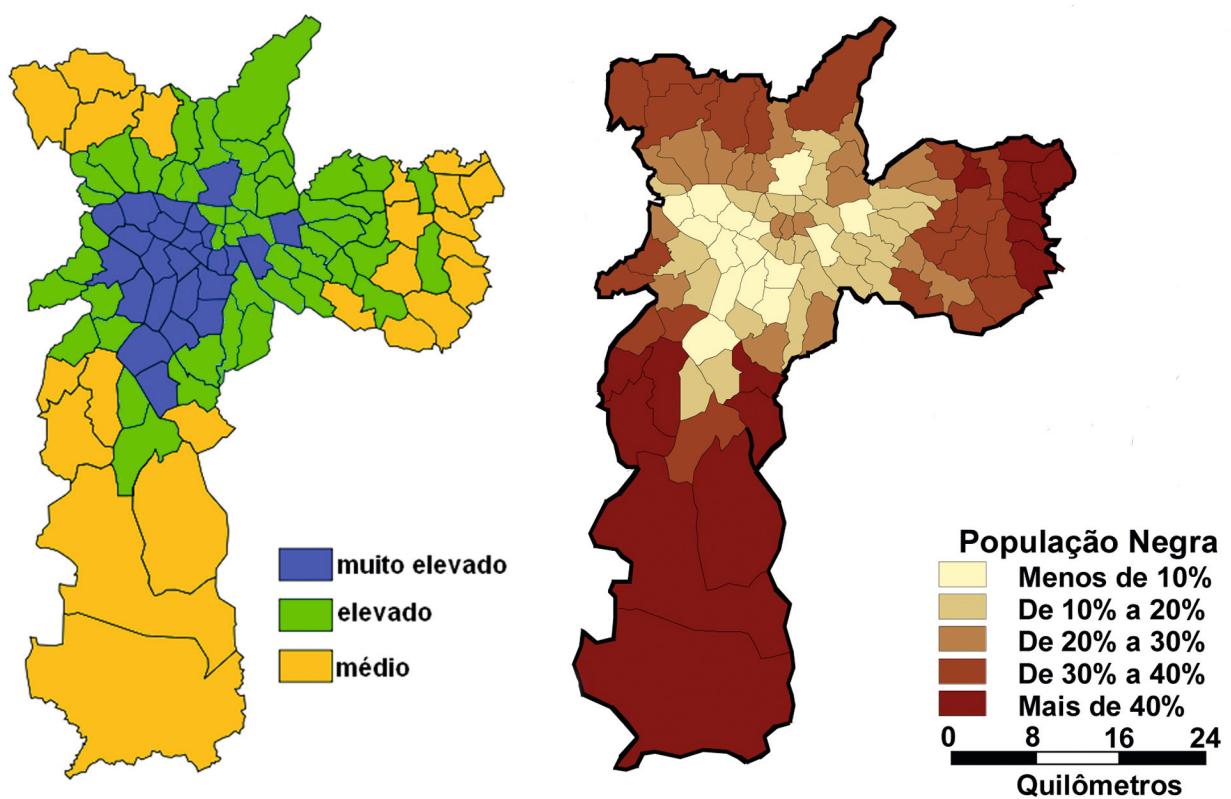
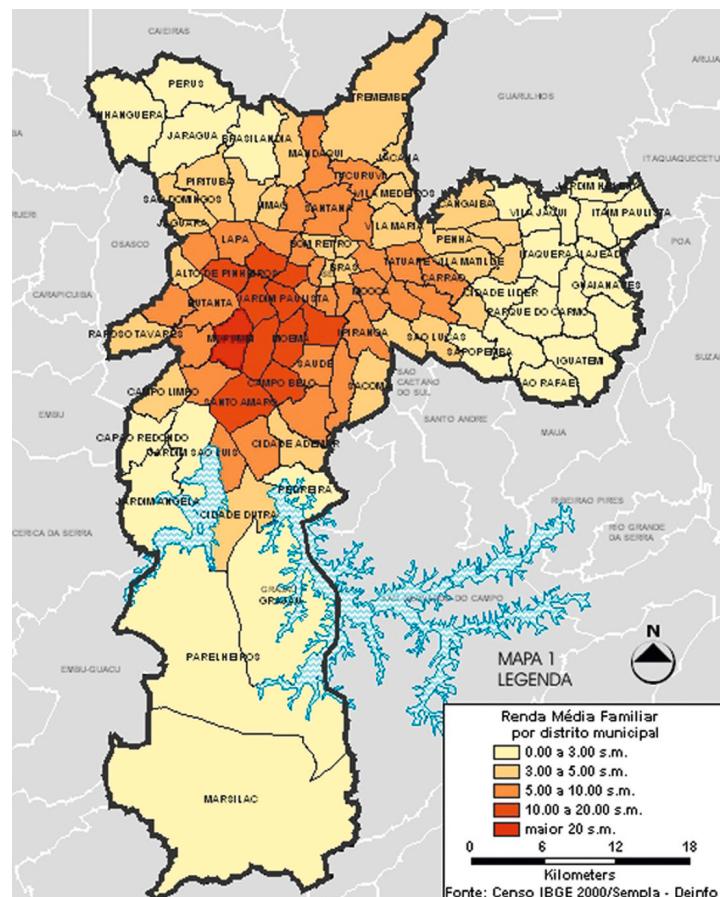
Atualmente, em pleno início do século XXI, existe uma nova imigração para cidade de São Paulo, que participa ativamente das novas configurações populacionais desde a década de 80, quando houve o aumento do fluxo migratório proveniente de países latinos e africanos. A maioria, da Bolívia, Peru e Paraguai, por parte da América Latina, e de parte da África Subsaariana, Nigéria, Angola, Congo e Camarões. Estes imigrantes estão hoje na cidade de São Paulo em número cada vez maior e em uma situação de pobreza. Há, ainda, as populações asiáticas que emigram da China e da Coréia. O censo demográfico do município de São Paulo, realizado pelo IBGE em 2000, contou 195.641 estrangeiros.

5.1 A composição atual da cidade

A composição populacional da cidade de São Paulo, atualmente, é o resultado de todas estas populações que aqui chegaram, cada uma em uma época e com diferentes posições de poder, *status* e sociabilidade. O último censo (2000) aponta que a população de São Paulo está composta por: brancos (68,0%), pardos (25,0%), pretos (5,1%), amarelos (2,0%) e indígenas (0,2%). Como demonstrado no capítulo 2, a população negra é a junção do que o IBGE classifica como preto e pardo.

As características demográficas e de localização em que os sujeitos se distribuem no município já é uma forma de pensar como se organizam as populações brancas e não brancas da cidade. Em função disso, escolhi dois mapas da cidade para melhor visualizar geograficamente as variáveis que atravessam e determinam a composição racial da cidade. O primeiro mapa fotografa a renda média familiar. O segundo, o índice de desenvolvimento humano. Por fim, o terceiro, observa a distribuição da população negra na cidade.³⁷

³⁷ Não foi possível achar um mapa da população branca da cidade, contudo podemos ver como ela se distribui no espaço, fazendo um contraponto com o mapa da população negra. Mapas retirados do SEAD.



Percebemos que, quando falamos da branquitude paulistana, estamos falando de lugares simbólicos, e também de uma localização espacial real na cidade, central, em que há um maior numero de brancos, de renda e de I.D.H. Neste local, vive a maioria dos entrevistados desta pesquisa. No caso dos brancos pobres, trata-se do local de trabalho. As análises sobre branquitude a seguir falam desta São Paulo e destes lugares que cultivam em sua localização significados relacionados à São Paulo financista, à São Paulo do progresso e à São Paulo da Avenida Paulista, e enfim São Paulo que reproduz significados de raça ligados a progresso e “civilização”.

Neste sentido é preciso entender que a branquitude se objetifica e materializa em um espaço e localização, como podemos ver nas falas abaixo :

Sabe, ontem eu fui na sala São Paulo, tinha um espetáculo lindo, mas fiquei surpresa com o tipo de pessoas que estavam lá. Antigamente só tinha gente bonita, europeus, gente fina mesmo. Agora da todo o tipo de gente (fala de uma conhecida em um almoço). Só por curiosidade, o que é todo tipo de gente ? (Lia). Ah, gente sem classe, brasileiros em geral, essa mistura.

Esta fala de uma conhecida me fez pensar que há na cidade de São Paulo lugares que são marcados como lugar onde é representado como lugares onde brancos circulam, e que caso não brancos venham a circular é como se estes tivessem fora do lugar, pois estes são locais que demarcam espacialmente os brancos, Fernanda e Vanessa deixam isto ainda mais explícito quando descreve áreas nobres da cidade :

Ah, por exemplo, quando eu ando na Oscar Freire, na Paulista, no Itaim eu acho estranho quando vejo um negro, a não ser quando ele está trabalhando, por que para mim é lugar de branco, é difícil mesmo ver um negro que não seja zelador, ou empregado. (Fernanda)

Eu sou representante de venda nos bairros nobres da cidade, ai eu até entendendo que não tenha nenhum vendedor negro, é um lugar onde precisa ter boa aparência para vender. (Vanessa)

A exclusão sócio-espacial da população negra observada nos mapas acima junto com as falas apresentadas funcionam como materialização de outros inúmeros tipos de marginalizações a que os negros estão submetidos na cidade – nas áreas de moradia, emprego, saúde, educação e representação política. Estes mapas sugerem que, em São Paulo, não há somente padrões de ocupação urbana que formatam a distribuição racial. Há, também, conceituações sobre raça que derivam das várias formas de como o espaço urbano é compreendido. Há, por assim dizer, padrões de diferenciação social e de separação, que variam na cidade e estruturam a vida pública e o relacionamento dos grupos no espaço social.

V – ASPECTOS PSICOSSOCIAIS DA BRANQUITUDEN PAULISTANA

Como vimos no tópico acima, São Paulo contou com a história do colonialismo iniciada há mais de 500 anos, incluiu a escravidão dos africanos, o extermínio de inúmeras culturas indígenas, a migração forçada, subsidiada, interna e externa. Durante este processo, ocorreu a institucionalização do racismo na Europa e a apropriação desta ideologia por muitos que aqui estavam presentes. Neste processo de colonização e construção da cidade, milhões de descendentes de africanos, asiáticos, árabes, judeus, europeus e indígenas se transformaram em brasileiros, paulistanos brancos e não brancos. Há narrativas diversas, portanto, para os grupos de sujeitos considerados brancos na cidade de São Paulo.

A partir da contextualização sobre branquitude, raça, racismo, e sobre a cidade de São Paulo, irei analisar a dinâmica da branquitude no contexto atual da cidade. Nesta análise, apresento os significados e sentidos atribuídos pelos entrevistados à sua brancura, suas identificações em semelhanças e diferenças com a branquitude, bem como os modos de exercê-la cotidianamente. Para uma melhor análise de como se caracteriza a branquitude fiz divisões em categorias. Note-se que esta divisão por categorias é apenas uma forma de facilitar a análise, já que os entrevistados não separam as vivências ligadas à constituição destes enquanto brancos. Ressalto que, além das categorias analisadas nesta pesquisa, os depoimentos dos sujeitos apresentaram outros múltiplos sentidos singulares que tangem o “ser branco”, que só caberiam em uma análise minuciosa da história de vida de cada sujeito em particular. Ainda gostaria de salientar que as análises feitas aqui não desejam um esvaziamento de outras possíveis interpretações, olhares e conclusões.

A primeira divisão que fiz neste capítulo foram as categorias que constituem a noção de raça construída no século XIX. Procurei entender de que forma a ideia falaciosa de que a raça determina características morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos ainda é apropriada pelos sujeitos e ainda serve como pilar de conteúdos e significados racistas da branquitude. Posteriormente, apresento também algumas análises sobre a legitimação e manutenção do poder exercido pelos brancos através da apropriação dos significados da branquitude.

5.1 Padrões de beleza e branquitude

*Quando eu te encarei frente a frente, não vi o meu rosto.
chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto,
é que Narciso acha feio o que não é espelho.*
(Caetano Veloso)

O termo “estética” vem da palavra grega *aisthesis*, que significa percepção ou sensação. No senso comum, estética está associada aos padrões e significados de beleza e do belo de diferentes sociedades. No Brasil, Sovik (2004) e Ramos (1957) apontam que há uma hegemonia, veiculada pelos meios de comunicação de massa, da estética branca. Isso significa pensar que cabelos lisos, pele clara, olhos claros e traços afinalados façam parte do modelo vigente de beleza em corpos humanos. A seguir, veremos *se e como* isso é apropriado pelos sujeitos e discursos analisados nesta pesquisa.

Uma das perguntas que faço aos meus entrevistados é se eles acham que têm, consciente ou inconscientemente, atitudes ou traços racistas. Há diversas respostas a esta pergunta. Vanessa nos faz pensar quão complexas são as relações raciais e o racismo do brasileiro:

Eu acho que o racismo é real. Eu nunca namorei negro, mas já namorei japonês... É difícil eu entrar num lugar e achar um negro bonito, a não ser que ele seja muito bonito, seja unânime, é um negro tal, um cara muito lindo... Mas, no geral, eu não vou achar esses caras bonitos... Quando saio à noite, se vejo um branco muito bonito, tenho certeza de que não tenho chances com ele. Mas sei, e tenho quase certeza, de que tenho chances com um cara negro muito bonito.

Lia: O que é um branco muito bonito? E um negro muito bonito? E japonês?

Para mim há diversos tipos de brancos muito bonitos, mas estou falando de um tipo Brad Pitt, loiro de olhos claros.

Lia: E negro muito bonito?

Ah, esses negros com estilo, exótico, tipo rasta e com traços finos. Agora japonês... Em geral não acho eles muito bonitos, são todos muito parecidos, iguais aos índios, mas os japoneses me atraem porque são mais determinados e menos malandros que os brasileiros.

Lia: E por que você acha que, com um branco muito bonito, você não tem chances? E por que teria com um negro muito bonito? Qual a diferença?

É que, para um branco muito bonito eu estou fora dos padrões, né? Eu sei que tenho um rosto muito bonito, mas estou fora do peso (risos)... E com um negro? Eu sei que eles adoram loiras (risos)... não é? Olha os jogadores de futebol, os pagodeiros, eles sempre estão acompanhados de loiras. (Vanessa).

Esta fala de Vanessa nos faz pensar sobre diferentes aspectos do funcionamento racial presentes na cultura brasileira. Ela afirma ao mesmo tempo que: i) os brancos são mais bonitos que os negros em

geral; ii) brancos bonitos têm mais *status* e valor estético do que negros bonitos, pois é exatamente na diferença hierárquica entre um e outro que ela se compara como fora do padrão estético vigente. Em outras palavras, estar fora do peso assemelha-se à negritude; iii) afirma que ser loira dá a ela uma valorização que os negros almejariam; iv) associa jogadores de futebol e pagodeiros diretamente a negros e v) não inclui o japonês na categoria brasileiro³⁸.

Assim, tanto brancos como negros são incluídos por Vanessa na categoria brasileiros. Dessa forma, para ela, tanto um como o outro fazem parte da mesma cultura nacional. Já o brasileiro descendente de japonês, mesmo que esteja no Brasil pelo número igual de gerações que um brasileiro descendente de imigrante russo, por exemplo, é considerado japonês e não brasileiro. Isso deixa claro que o tripé consagrado por Gilberto Freyre como “o povo brasileiro” - o branco colonizador, o negro escravo e o índio nativo - são aqueles que dividem no imaginário de nossa cultura a condição de brasileiros. Isto dá para o Brasil uma condição ligada a branquitude diferente de outros países, pois aqui é branca qualquer pessoa com feição branca, mesmo que sua ascendência esteja muito longe dos colonizadores brancos brasileiros.

Ainda dentro da fala de Vanessa, algumas perguntas surgem: apesar de ela não achar os negros bonitos, há aqueles que ela coloca como exceção. No entanto, eles precisam ser diferentes, exóticos e ao mesmo tempo ter traços físicos afinalados, tipos do padrão de beleza branca. Outra questão que chama a atenção é a entrevistada saber, de alguma forma, dos privilégios simbólicos que ela tem por ser branca, pois neste caso ela se coloca acima do negro e ainda se enxerga com mais chances afetivas com um negro bonito do que com um branco. Isso mostra que para ela há uma hierarquia estética na qual ela está inserida e que privilegia os brancos em detrimento dos asiáticos, índios e negros em nossa sociedade. Esta mesma preterição aparece quando ela crê que os negros, que ela associa diretamente a jogadores de futebol e músicos populares, almejam uma loira.

Ainda sobre a relação da ideia de superioridade estética como um dos traços fundamentais da construção da branquitude no Brasil, podemos analisar as falas de dois entrevistados sobre o significado de ser branco. Quando pergunto sobre o que é ser branco, a resposta se configura em uma consciência de contraposição estética a um valor hierárquico:

Lia: Você se dá conta, no seu dia a dia, de que é branca? Pensa sobre isso? Em que situações?

Sim, principalmente quando as pessoas chegam e dizem: “Ah, meu cabelo hoje tá horrível!”. Tem um amigo meu, ele é moreno e reclama muito do cabelo, aí ele faz assim: “Ah, hoje meu cabelo tá horrível!”... E eu lembro, meu cabelo nunca tá ruim; e nesse momento eu me dou conta, eu sou branca, e ele não (Isabela).

Sim, quando eu tô no meio de outras muitas pessoas que não são brancas. Por exemplo, quando você tá num lugar em que a predominância é negra. Você pega um transporte público, você vai pra periferia e aí você vê que não tem gente branca ali. Você é um cara meio isolado naquele micro-universo ali, mas ainda assim não é nem a cor que chama atenção, é mais a feiúra da situação toda, das pessoas, das construções, da pobreza (Marcelo).

38 Esta fala será analisada novamente e posteriormente no tópico em que relaciona raça e gênero.

Nos dois casos, os entrevistados dizem apenas lembrar que são brancos quando percebem a diferença em relação a outra identidade racial. Podemos então pensar que toda e qualquer identidade singular e coletiva só se constrói em relação à outra, ou seja, só aparece quando há uma contraposição. A diferença, no caso desta identidade racial branca, surge nas duas falas associadas a aspectos que são significados negativamente em relação à alteridade. A identidade é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros, portanto só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, a beleza - associada nas falas ao cabelo que não é ruim, ou a beleza que se contrapõe à feiúra, que lembra Marcelo de ser “um cara meio isolado” no território da periferia nomeada por ele como feia - aparece como um marco estético de igualar-se e diferenciar-se entre “nós/brancos” e “outros/negros”.

Aqui, cabe perguntarmos o motivo de Isabela achar que seu cabelo nunca está “ruim”. Como todos nós, Isabela deve acordar despenteada ou com os fios embaraçados. Mas quando falamos de raça, o que se coloca não é o próprio cabelo real, mas sim a lembrança de que ela, Isabela, é branca, e é branca porque o cabelo do amigo é considerado “ruim”, e o dela não. Na fala de Marcelo, minha pergunta foi sobre quando ele se lembraria que é branco. Ele, imediatamente, lembra-se de bairros em que esteve, bairros pobres, pretos e feios. O que isso teria de positivo em relação à branquitude como identidade? Neste momento, não parece que Marcelo lembre de algo que ele é, mas sim daquilo que ele não é e que outros são: não é pobre, não é preto e também não é feio.

Note-se também nos entrevistados uma grande ambiguidade no tocante à cor da pele. O que está em jogo não é a cor da pele, mas sim a ideia de raça colada a ela. Os padrões estéticos dos entrevistados não remetem à tonalidade de cor da pele, mas sim a traços, feições e cabelo, que aparecem nas falas como relacionados ao que os entrevistados nomearam como brancos, independentemente das diferentes tonalidades da brancura dos sujeitos. Quando Vanessa fala de um negro bonito, ela se refere aos traços afinalados, assim como os outros entrevistados falam dos traços afinados para descrever o branco como característica racial. Outro fator que demonstra isso é que quando pergunto o que é uma pessoa bonita, o indivíduo moreno aparece como padrão estético dominante – moreno de raça branca:

Lia: Entre as diferentes raças, você acha que alguma é mais bonita?

Acho que branco é mais bonito. É o que eu acho... por ter uma cara mais europeia.

Lia: E o que seria mais europeia?

Uma cara mais, não sei, acho mais bonito...

Lia: Mais bonito por quê?

Na verdade acho branquelo loiro feio pra caramba, tipo nórdico. Bonito é o europeu tropical, tipo do mediterrâneo, cabelo escuro, pele um pouco morena, mas de raça branca, com traços afinados (João).

Podemos ver isto também em outras falas, em que duas das entrevistadas expressam se sentir mal quando vão à praia e estão muito brancas. Elas falam da cor e do desejo de serem morenas. Mesmo assim, isso não aparece como uma contraposição ao modelo hegemônico de estética da raça branca, mas sim da extrema brancura, conforme podemos ver nas falas seguintes:

Lia: Me fale sobre você ser branca, qualquer coisa que te lembre?

Ah, por exemplo, eu já tive uma coisa meio inversa, uma época tinha bastante inveja, de mulheres com pele escura, porque não tem tanta celulite, porque a branca fica enrugada, mancha a pele. A mulher branca tá mais propensa a ter mais celulite e estria. Condição da pele mesmo, quantidade de melanina que ajuda. Então já tive o contrário, de olhar e falar queria tanto não ser tão branca. E aí a gente precisa tomar sol para ficar com cara de saúde. Assim como eu já tive no meio duma balada, e uma menina negra falar: “Nossa, seu cabelo é tão bonito!” (Vanessa).

É notável que ela comece a primeira sentença dizendo que já teve uma “coisa meio inversa” – e aqui cabe perguntar: o que ela gostaria de dizer com inversa? Inversa a quê? Seria pertinente dizer que, quando a entrevistada diz que admirar a pele dos negros é algo inverso, ela talvez pensasse que o padrão natural fosse os brancos sendo admirados por seus atributos estéticos? Então, quando ela admira os negros, inverteia a hierarquia estética racial de nossa cultura?

É importante deixar claro que não se trata de dizer que os sujeitos entrevistados se sintam, necessariamente, superiores esteticamente aos não brancos. Assim como os não brancos, os brancos também estão submetidos aos padrões de beleza vigentes de nossa cultura e, como a maioria da população brasileira, os brancos não se encaixam nas exigências desses padrões, como podemos ver nas falas seguintes.

Eu odeio ser muito branca, tenho muita vergonha quando vou ao clube, à piscina (Isabela).

Às vezes me chamam de branca negra, porque eu não tenho os traços delicados, eu tenho lábios grossos, nariz largo e, mesmo sendo loira, meu cabelo é ruim (Lilian).

A fala de Lilian, mais uma vez, nos leva a pensar que o que está em jogo, para os padrões estéticos, não é a tonalidade da pele, mas sim aquilo que se refere aos traços, feições e cabelos associados culturalmente ao branco europeu, sem miscigenações. Quando Lilian diz que seu cabelo é ruim, na mesma frase em que diz que às vezes é chamada de branca negra, associa à negritude os próprios traços que ela mesma não considera bonitos ou bons.

Dentro das falas dos entrevistados, poderíamos destacar outras inúmeras passagens em que a ideia de belo aparece associada à branquitude. Aqui fica claro que a estética da branquitude é valorizada não apenas por ser mais uma das diversas estéticas disponíveis em nossa sociedade, mas sim por ser aquela significada como a “verdade” do belo, e que estabelece uma hierarquia em relação aos não brancos. Desta forma, parece que podemos afirmar que a ideia de superioridade estética é sim um dos traços da branquitude em nosso país. Aqui é importante dizer que essa noção de superioridade estética aparece em relação aos negros, aos índios e aos asiáticos, não se contrapondo somente a uma única identidade racial.

De fato, tanto este traço de superioridade estética quanto o padrão de beleza de nossa cultura não é algo natural ou dado aos brancos. Mesmo assim, essa imagem de belo produz significados compartilhados, dos quais os sujeitos se apropriam, singularizam, produzem sentidos e atuam sobre eles, de alguma forma reproduzindo-os ou contrapondo-os. Na teia dialética em que a realidade social e o sujeito indi-

vidual implicam-se mutuamente, a mediação semiótica exerce um papel fundamental. A linguagem e os significados compartilhados culturalmente funcionam como determinantes no processo de constituição de cada sujeito. Desta forma, os conteúdos racistas de nossa linguagem³⁹, bem como a ideia de superioridade racial branca construída no século XIX, são ainda apropriados pelos sujeitos. E, nesse movimento da constituição da consciência individual, os significados alheios se tornam sentidos próprios.

Sabemos, através dos estudos da psicologia sócio-histórica, que todo sujeito é capaz de produzir sentidos diferentes dos significados construídos historicamente. E isso vai depender das mediações semióticas que cada um vivenciará. Entretanto, os sujeitos entrevistados nesta pesquisa estão inseridos em uma sociedade tal que grande parte das mediações semióticas não favorece a desconstrução dos significados que, por sua vez, atribuem à branquitude um valor estético superior a outras identidades raciais. Agora, mais que isso, cabe perguntar: se muitos dos sujeitos entrevistados obtêm vantagens objetivas e subjetivas com o padrão estético vigente (como podemos ver na fala de Vanessa no início deste capítulo), qual seria a razão emocional para que estes se oponham aos significados que supervalorizam o grupo no qual os próprios estão inseridos?

5.2 Ideia de superioridade moral e intelectual

A explicação para as desigualdades raciais econômicas entre brancos e não brancos, segundo os depoimentos aqui elencados, está relacionada primeiramente à escravidão e à colonização. Porém, quando perguntei quais eram os motivos para as desigualdades continuarem após o regime escravocrata e por que eles achavam que os brancos estavam hoje nos melhores bairros das cidades e ocupavam os cargos de maior prestígio e de poder na sociedade, entre outros privilégios, as respostas recaíram no argumento de que há algo intrínseco na cultura dos brancos que dariam a eles atitudes intelectuais e morais superiores a dos não brancos. Veremos a seguir como isso aparece nas falas dos sujeitos.

Vinicius tem 55 anos, trabalha de vigia noturno, mora em São Paulo desde pequeno e não sabe as origens étnicas e nacionalidades de seus antepassados. Por isso, não comprehende a cultura como algo relacionado à nacionalidade ou país de origem de seus antepassados. Mesmo assim, quando lhe perguntei o que significava ser branco, ele, rapidamente sugere ser algo ligado à cor da pele e ao modo de agir:

Lia: O que é ser branco para você?

Posso responder o que é ser branco, eu gosto da minha cor e gosto das minhas atitudes.(Vinicius)

Lia: Tem a ver com as atitudes?

Não, vou dizer assim, eu gosto da minha cor e gosto das minhas atitudes. O que eu faço na minha vida, sou uma pessoa que trabalho, não faço coisa errada, então gosto muito das atitudes da minha sobrevivência, sempre tento fazer o bem, sempre tentando as coisas certas.(Vinicius)

39 Há diferentes trabalhos que descrevem os conteúdos racistas da língua portuguesa, como, por exemplo, a palavra denegrir ou as expressões como, a coisa ta preta, humor negro, lista negra, magia negra, mercado negro, ovelha negra etc.

A pergunta refere-se sobre o significado de ser branco, e não, especificamente, sobre as atitudes morais do cotidiano. Ser branco, para ele, vincula-se a características de atitudes e não à cor da pele. Há uma referência apropriada para esta situação: das proposições que Todorov (1993) elabora para a construção do discurso sobre as raças humanas, uma das características é, justamente, acreditar que há uma *continuidade entre o físico e o moral*. Nesse aspecto, é interessante observar que, nos sujeitos entrevistados, a insistência em discursos. Vinicius, com sua espontaneidade, reproduz a ideia de que as raças não são apenas definidas por diferenças físicas, mas correspondem também a diferenças morais, psicológicas e intelectuais e que dentro dos grupos raciais existem as atitudes “melhores”, “naturalmente” associadas aos brancos. Pode-se notar também que as atitudes que Vinicius relaciona à pergunta sobre o que é ser branco, estão ligadas a valores culturalmente construídos como positivos em nossa cultura: trabalhar, lutar pela sobrevivência, fazer o bem. Desta fala, cabe perguntar se o entrevistado apenas associa estas características aos brancos ou se estas se contrapõem – como na construção de qualquer identidade – a outra identidade racial. Para entender melhor este discurso, perguntei se ele achava que aquelas características eram suas ou dos brancos:

Lia: Você acha que isto é característica de branco?

Não todo branco; mas nas atitudes, tanto tem o errado branco como tem o preto. Mas para pensar a maioria, eu acho que nas atitudes os brancos são melhor, nas atitudes, de agir na vida, os branco são melhor. Pra falar a verdade, num é porque sou branco, mas eu acho que os preto são mais violento que os brancos, na minha opinião... São mais violento em alguma coisa... né. Em maioria, os brancos são mais calmo que as pessoas pretas...(Vinicius)

Diferente do que acontece quando o assunto são as características estéticas, a crença de uma superioridade moral e intelectual dos brancos está diretamente relacionada a uma contraposição que eles fazem em relação aos negros. Como afirma Marcelo, ao discorrer sobre os porquês das desigualdades raciais no país:

Lia: No Brasil, os cargos de maior prestígio, como profissionais liberais, senadores, deputados, médicos, empresários, advogados, são em sua maioria de brancos. Você acha que tem alguma razão para isso?

Eu acho que é a cultura. Por exemplo, minha avó é italiana, filha de italianos, ela veio da Itália, e eles eram pobres, mas sabiam como fazer tijolos, montaram uma olaria. Ganham dinheiro, ficaram ricos. Minha avó foi trabalhar como faxineira de colégio público, criou três filhos sem pedir nada pra ninguém, colocou o lance da educação como a única solução pra eles saírem de uma situação desconfortável de limitação de roupa, comida, o próprio estudo. Então sempre impôs uma conduta ética, moral e de valores, que é o que fez toda diferença. Acho que é mais o lance da cultura, dos valores, da ética, da educação, do que um pai ensina pra um filho, do que a cor em si.

Lia: Você acha que a coisa cultural... O que é a cultura italiana?

Sim, eu tenho alguns conceitos que vêm da minha família. Me parece que lá é assim. Tenho como base de valores o trabalho, o respeito às leis, o respeito ao próximo. Eles carregam esses valores. Fora a

cultura cristã, que é a cultura do respeito ao próximo, tenho família muito católica, tem o respeito ao próximo, somos todos irmãos. Isso também soma muito pros valores e a conduta ética do ser.

Lia: Então, você acha que o fato de os imigrantes que vieram e conseguiram ter dinheiro, depois de três gerações, está ligada a cultura?

Sim, imagina, eles sempre estudaram, não são analfabetos, tiveram acesso às letras, às ciências matemáticas, eles tiveram acesso ao conhecimento. E quando eles chegaram aqui, se não tinham, foram construindo. Você não vê imigrante europeu sem estudar, sempre foi muito forte essa história do estudo, é um valor básico da sociedade deles. Diferente da cultura e dos africanos, que são mais flexíveis quanto a ética e a moral, é só ver a religião deles, não tem esse negócio de fazer o bem... E eles dão mais valor para música, divertimento e essas coisas, enquanto o europeu, ao trabalho e estudo.

Marcelo contrapõe aquilo que ele chama de cultura europeia ao que nomeia de cultura dos africanos. Seu discurso relaciona as vantagens dos brancos como atributos morais, éticos e de condutas culturais intrínsecas aos imigrantes europeus. Para Marcelo, a explicação sobre as desigualdades sociais, que, para Vinicius, foram justificadas pela ideia de raças superiores e inferiores, foi substituída pela de culturas superiores e inferiores, permanecendo a hierarquia entre a civilização branca europeia e as civilizações africanas. Desse modo, a ideia de “cultura”, como aponta Guimarães (1999c), transformou-se em uma noção tão fixa, estanque e estável quanto a de raça biológica.

Esta estrutura hierárquica entre culturas serve facilmente para um discurso racializado sem precisar fazer referência explícita a raça e a cor. Neste discurso, são os brancos que aparecem como os mais civilizados, os mais cultos e com atitudes morais e éticas superiores. Mas esse modo de representação como próprio de civilizações europeias serve apenas para justificar o agudo contraste entre a população branca e a população não branca, representada por Marcelo como analfabeta, sem valores éticos e morais, e ainda como aptos para a música e o divertimento, enquanto os brancos são aptos ao trabalho e ao estudo. Em um mundo onde a ideia de civilidade e progresso está rotineiramente associada à cultura europeia e ao embranquecimento, fica difícil perceber estes discursos de nação e cultura em termos racialmente neutros⁴⁰. Aqui é possível afirmar, com exemplos abundantes nas falas dos entrevistados, o considerável deslizamento de uma linguagem racista biológica para a cultural. Por outro lado, o discurso baseado em processos históricos e inclinações culturais pode ser, ao mesmo tempo, mais flexível, durável e com maior convencimento, pois oculta a discriminação racial pela justificativa cultural e mantém a ideia de superioridade moral, ética e intelectual que havia no discurso do racismo biológico. Dentro desse discurso, fica difícil imaginar um país sem o qual o branqueamento biológico e cultural seja visto como a única garantia de valores como modernidade e progresso.

Nesse aspecto, é interessante observar que, nos sujeitos entrevistados, a insistência em discursos biológicos e culturais com uma *hierarquia* (e não em uma diversidade) é o que fornece dados para pensar que a ideia de superioridade moral e intelectual - portanto, o racismo - ainda faz parte de um dos traços unificadores da branquitude.

40 Sobre a maneira como o discurso sobre identidade cultural permite a fusão entre raça e nação, ver Gilroy, "One Nation Under a Groove", in: Eley and Suny, *Becoming National*, p. 357; e Gilroy, Paul (2001), *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Kinipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34.

5.3 A branquitude em ação - Formas de manutenção de poder e o “medo branco”

Nesta parte do trabalho, procuro compreender quais são as formas que possibilitam a manutenção dos privilégios e, a partir daí, quais as formas de poder que a branquitude exerce sobre as outras identidades raciais. Neste sentido, a ideia de poder é vista tal qual elaborou Foucault (2001) “o poder não se tem, o poder se exerce”. Ao dizermos isto compreendemos que poder não é algo que os sujeitos têm, mas sim que realizam em atos e materialidades. Manter o poder não é algo que alguém, ou uma instituição tome posse e guarde para ela, mas, sim, exerce repetidamente e continuamente. Desta forma, cabe perguntar quais são estas formas de exercer e manter a branquitude neste lugar simbólico de poder? Como os sujeitos são diversos, com diferentes posições ideológicas e de identificação com a branquitude, as manifestações e ações diferem, desde atitudes sutis até aquelas abertamente racistas.

Um primeiro ponto que percebi é que a maioria dos brancos em seus depoimentos sabem que são privilegiados em relação aos não brancos. Quando pergunto, no entanto, quais são as formas em que eles entendem que são privilegiados, muitos não se reconhecem como agentes de atitudes racistas. Sujeitos que dizem não ser protagonistas de atitudes racistas, de uma certa maneira, são favorecidos pelas atitudes racistas dos outros. No decorrer das entrevistas, os mesmos sujeitos que em uma hora diziam que a culpa era da sociedade e da escravidão, reconheciam posteriormente, em outros discursos, momentos em que eram racistas. Neste sentido, a ambigüidade e fragmentação dos discursos dos sujeitos me pareceram algo muito relevante para a compreensão de como se mantém o racismo na sociedade brasileira. A ambigüidade aparece como artifício fundamental para que os sujeitos mantenham os privilégios, eximindo-se da responsabilidade moral.

Uma fala muito importante para a compreensão desta ambigüidade foi a de João. O entrevistado disse que, em seus relacionamentos pessoais e no dia-a-dia, ele não se sente racista. Em um de seus depoimentos, contudo, disse que, ao contratar vendedores para sua loja, apesar de a maioria dos candidatos serem negros, de similar grau de instrução, costuma contratar brancos. Ele argumenta que, por ter uma loja na área “nobre” da cidade, a maioria dos compradores são brancos e que, por isto, o vendedor deveria também ser branco para que o cliente se identificasse.

“Olha não sei se isto é racismo, acho que é mais regra de mercado e publicidade, a gente sabe que o cliente deve se identificar com o vendedor para comprar mais, então como minha loja tem a maioria dos clientes brancos eu sempre contrato vendedor brancos” (João)

Na mesma lógica que João, Vanessa reconhece que existe racismo na sociedade brasileira. Sabe que os brancos são privilegiados e, ao falar da empresa em que trabalha (é propagandista médica de uma indústria farmacêutica internacional), diz achar estranho que não haja negros trabalhando consigo. Ao mesmo tempo, afirma que entende a razão por eles não estarem na área de vendas.

porque que eu não trabalho com negro? Não tem nenhuma mulher farmacêutica negra, que estudou na mesma faculdade, que possa exercer o mesmo cargo que eu? Onde eu estudei lá na unip existiam varias negras fazendo farmácia, e porque elas não estão aqui? Daí o racismo fica claro, não é só no meu meio social, porque nenhum negro trabalha com meu irmão na Microsoft, nenhum negro trabalha com meu pai, nenhum negro trabalha com minha mãe? Eu entendo que o cargo de vendas que é o meu eles não estejam presentes porque precisa ter uma boa aparência para ser propagandista. Mas e dentro da empresa?

João e Vanessa deixam claro de que forma se mantém os privilégios da branquitude. Não estamos mais falando de sentimentos preconceituosos, mas sim das ações que mantêm os brancos em melhores lugares que os não brancos. Neste mesmo sentido, foi possível perceber o quanto ambíguo é o reconhecimento dos privilégios para os sujeitos, pois me pareceu que eles sentiam pesar e vontade de mudança em seus depoimentos sobre os privilégios que viviam em seus cotidianos. No entanto e no decorrer das entrevistas, percebi que reconhecer os privilégios não era ao mesmo tempo querer abrir mão deles. Nas falas abaixo é possível perceber que os sujeitos conseguiram enumerar situações em que eles foram privilegiados sem mérito, ou seja, houve por parte deles um reconhecimento de que nem todas as conquistas que obtiveram estão relacionadas a traços e características de suas individualidades, mas sim do poder do grupo racial ao qual eles pertencem.

Eu já consegui serviço porque eu era clara e a outra pessoa era negra. E depois descobri que a patroa era racista, que ela não gostava de negro (Lilian).

Ser branco? ah, ser branco é poder entrar no shopping para cagar (Fernando, pergunta feita para um rapaz loiro de olhos azuis morador de rua em uma conversa informal)

Meu chefe é bem racista dizia que ele só gostava de trabalhar com gente branca, tinha preferência por branco... Aí, se eu fosse negro? Nunca teria sido contratado (Marcelo).

A gente que nasceu branquinho claro, é como se tivesse sido convidado pra uma festa. A gente entra na festa sem problema nenhum, a pessoa nos recebe em qualquer lugar. Acho que o negro tem mais dificuldade, não digo de uma festa normal, isso ai é brincadeira...mas pra procurar emprego, por exemplo, teriam preferência por um branco na hora de preencher uma vaga. Vai passar uma coisa mais de elite, uma classe social maior. (Denise)

Aqui, podemos perceber situações cotidianas em que estes sujeitos foram claramente privilegiados, que revelam certas situações, como a possibilidade de ser um morador de rua com um pouco mais de privilégios, poder entrar em um shopping para ir ao banheiro e uma situação em particular que muda por completo a vida de alguém: obter emprego. Logo após a estes depoimentos perguntei aos mesmos entrevistados se eles eram a favor de ações afirmativas para os negros. Expliquei detalhadamente qual era a ideia central de uma ação afirmativa como a de cotas raciais na universidade. Neste momento, expus que assim como eles acabavam de reconhecer que tinham facilidades não relacionadas

ao mérito, mas sim a pertença racial, o Estado reconhecia que os negros sofriam discriminação e que as ações afirmativas tinham o papel de reparar estas discriminações. Para minha surpresa, com exceção de Pedro, Tadeu e Lilian as respostas de todos entrevistados foram contra as ações afirmativas. Como exemplo, temos os depoimentos de Denise e Marcelo para demonstrar como o discurso sobre raça é ambíguo, pois nas falas acima os dois admitem que obtém privilégios ligados estritamente a cor da pele. No entanto, quando se trata de abrir mão destes, não parece haver muita colaboração.

“sou contra as cotas...deveria ser de outra forma, não pela cor. A irmã dessa colega, que era mais escura até que ela, dizia que ia entrar no curso de medicina se aproveitando das cotas... Eu acho que é o tipo de assistencialismo que é errado. Se fosse cotas pra pessoas pobres, é diferente...pras negras, acho que faz uma distinção que é negativa.” (Denise)

Lia :Mas você não acabou de falar que os brancos foram convidados pra uma festa, tem uma característica que é só de raça...

Acho que é aumentar ainda mais o conflito entre brancos e negros. Uma festa é uma coisa, agora, uma faculdade...quem estuda mais...isso num depende de ser branco ou negro. É uma forma de tentar incluir essas pessoas na sociedade, mas elas já não estão incluídas nessa sociedade? Eu acho que elas estão. (Denise)

“acho que isso cria mais preconceito do que resolve um problema. O problema aqui não é de cor, o problema é aristocrático, é gente que tem dinheiro que não quer saber do que não tem. Quem não tem não é só preto, não é só pardo, não é só branco, alias, é preto, é pardo, é branco, é japonês, é de tudo. Você encontra “n” historias de pessoas que são filhos de negros, mas não são negros que não podem pegar cotas porque ta indo pelo fenótipo, se for ver geneticamente ele também é negro. A menina que trabalha pra gente de empregada doméstica é branca, descendente de alemão, mora na casa do caramba da periferia, é casada com negro, os filhos não são negros e não vão ter acesso. Eles não tem dinheiro, vivem a mesma realidade dos vinte negros que estão do lado deles, dos vinte pardos que estão do lado deles, então, quer dizer, é completamente non sense no meu ponto de vista, não tem sentido nenhum. (Marcelo)

As falas de Marcelo e Denise parecem demonstrar aspectos importantes da branquitude. A primeira delas diz sobre a contradição de discursos. As primeiras falas deles enunciam e evidenciam aquilo que já sabemos: brancos obtêm privilégios e reconhecem o racismo. Isto vai ao encontro da última pesquisa do IBGE (2011) *Características Étnico-raciais da População um estudo das categorias de classificação de cor ou raça 2008* que aponta que a maioria dos brasileiros, 71%, acredita que a raça exerce influência importante na vida das pessoas, principalmente em relação a mercado de trabalho. Contudo, quando a pergunta recai sobre formas de reparar esta iniquidades – as cotas – parece que os sujeitos negam aquilo que acabaram de afirmar, pois como podemos ler nos depoimentos acima, Marcelo e Denise argumentam que o problema do Brasil e da desigualdade é um problema de classe social que pode atingir a todos, e aí o discurso do mérito de que todos somos iguais reaparece.

Aqui cabe nos perguntar: o que faz com que as mesmas pessoas que reconhecem os privilégios raciais neguem radicalmente o próprio discurso quando existe a possibilidade de que uma política pública venha significar positivamente os negros - com os brancos perdendo alguns de seus privilégios? Será que estas falas de sujeitos no início do século XXI repetem e dão continuidade ao “medo branco” do período da abolição e pós-abolição apontado por Célia Maria Marinho de Azevedo (1987) no livro *onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX?*

Uma das teses da autora é que tanto os emancipacionistas quanto os abolicionistas da época pensavam o negro não como sujeito de autodeterminação ou com capacidade de se projetar na sociedade. Para eles, o negro aparecia como um cidadão que deveria ser controlado e domesticado com dois propósitos, o primeiro de mantê-lo a disposição dos donos dos meios de produção e o segundo, de negar a luta civil dos negros para que não existisse perigo de o Brasil se tornar um país onde os poderes políticos ficasse nas mãos deles, como havia acontecido na mesma época na revolução do Haiti. (Azevedo 1987)

O pensamento de Azevedo foi colocado aqui, pois penso que assim como naquela época, o Brasil branco de hoje tem medo da possibilidade da inclusão do negro em posições e cargos de poder e não enxerga as cotas raciais como conquista dos movimentos negros, mas sim como aparece na fala de Denise: um assistencialismo dos brancos. Esta hipótese pode ser pensada também através da continuação da fala de Marcelo quando este se opõe as cotas:

E fora que aí, se tiver cotas, só pra completar, você pode institucionalizar o racismo através de pessoas, de ONGs, de organizações que vão querer tomar o poder, ter algum poder como estado, como nação, porque ele pode criar uma cultura ali de “ó eu represento os negros”. Aí você vai segregar aquelas pessoas, aquela pessoa vai ter mais poder sobre aquele grupo e pode agir de acordo com as vontades dessa pessoa, sendo que se você for pegar, então, que o negro tem menos acesso a cultura, menos acesso a informação, essa população pode ser manipulada. E tão dando poder pra que pessoas nesse sentido estejam fazendo esse tipo de coisa.

Mas como assim um racismo? Não entendi...(Lia)

Segregar mesmo, falar assim: a gente é preto, tem direitos especiais, eu vou lutar só pela gente, votem em mim, eu sou o seu candidato pra defender a raça negra, essa raça tão sofrida, bla, bla, bla...quando na verdade acho que não é por ai, acho que não tem a ver com raça negra tem a ver com a população pobre.

Nesta fala de Marcelo, fica claro que assim como a elite do século XIX tinha medo de uma organização negra, ou das revoltas negras, como por exemplo as organizadas no Brasil pelas nações haussás, nagôs e maleses⁴¹, nas três primeiras décadas do século XIX, Marcelo tem medo que com os negros em posições de poder estes possam se organizar em prol do bem estar da população negra, e aí fica claro que ele é contra cotas não por achar que o problema brasileiro é de desigualdade de classe, mas sim porque com uma organização negra ele poderia perder alguns de seus privilégios. No entanto, Marcelo esquece

41 Ver João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia da Letras, 2003

que até hoje o poder, ao invés de neutro, como supõe em sua fala, é branco. Aqui fica claro que há uma negação do que ele mesmo assumiu anteriormente: no Brasil de hoje o privilégio é Branco. Denise, de alguma forma, também aponta este medo pois diz que as cotas podem aumentar o conflito. Suponho que o que ela chama de conflito é o fato de as cotas poderem retirar os brancos de um lugar privilegiado e, desta forma, o silêncio sobre a questão racial no Brasil sofra uma interrupção reveladora. O que chama atenção é que a lógica dos dois é irracional, os argumentos são antagônicos e parecem enunciar de um lugar tomado pelo medo.

Neste sentido, uma outra fala de Denise foi fundamental para se compreender quais as razões pelas quais brancos conscientes de seus privilégios, e com discursos de igualdade, mantém e legitimam lugares privilegiados para eles e seus pares. Podemos dizer que, neste momento, o medo faz com que a branquitude entre em ação. Denise, ao comentar sobre sua posição na sociedade, tem um receio de ser “zombada”, de ser olhada por um olhar que não seja de admiração ou de desejo de branqueamento, tem medo que a brancura tenha significados não positivos.

“As vezes, quando estou em lugares que têm muitos negros Seu me sinto hostilizada por ser branca. Eu sinto um olhar de nojo pra mim, eu sinto, as vezes preconceito. Quando alguém acha que eu me sinto especial por ser branca. Mas eu não sei se eu faço esse olhar você sente que a pessoa te olha com cara de nojo, sente que a pessoa está te hostilizando. Eu até já ouvi algumas vezes: “ah, essa branquela se acha o máximo”. Pode ser que eu me ache especial por ser branca, aí, eu acho que a pessoa tá me olhando torto, mas na verdade, ela pode estar me achando um lixo eu já senti isso. Talvez a pessoa ache que eu estou invadindo o espaço dela, no metro, por exemplo, senti isto como se eu estivesse invadindo o espaço de segurança dela.” Por causa deste olhar eu acabo mesmo não me misturando.

Na fala de Denise, é difícil de compreender o porquê dela interpretar o olhar direcionado a ela como nojo da cor da pele; há outras inúmeras possibilidades para que alguém no metrô olhe para os outros com as expressões mais variadas. Mas o interessante é que ela afirma que é hostilizada porque as pessoas acham que ela se sente especial, e que os negros teriam desprezo por este lugar de privilégio. Aqui uma das possibilidades é ela enxergar no olhar dos outros aquilo que ela mesma sente, e que tem medo de expressar. A outra é considerar que realmente este lugar do branco pode ser um lugar de despeito e desprezo por aqueles que associam a brancura diretamente a branquitude. E talvez por isso, Denise opta por não se misturar. Assim, sua branquitude não será colocada em questão pois, segundo ela, é o negro que pode apontar e desvelar sua branquitude. Esta sensação, de que a branquitude é revelada ao lado dos negros, é um dos pontos que caracterizam a branquitude, pois, segundo Piza (1998), ela é “é consciente para as pessoas negras”

Ainda como no pensamento de Azevedo (1987), podemos perceber que o medo aparece quando o branco encontra o negro como sujeito de autodeterminação. Quando a relação entre eles não é a de dominação do branco sobre o negro, e que portanto o negro poderia olhar para o branco não com desejo de branqueamento, mas sim com olhos analíticos que desnudam a branquitude. E aí está o medo.

As reações de medo, portanto, ficam mais claras quando as reivindicações dos movimentos negros tomam lugar na sociedade. Assim como na época das revoltas negras do período da abolição,

no início do século XXI, os movimentos negros têm conseguido colocar em prática algumas de suas reivindicações. Parece que os discursos conservadores que apelam para a não mudança aparecem de formas mais ferozes do que em épocas em que o poder branco está garantido.

Um outro exemplo da reação do “medo branco” ocorreu, exatamente, durante a escrita deste tópico, e por se tratar de um bom exemplo transcreverei aqui: No dia 16 de outubro de 2011, a escola municipal de Educação infantil (Emei) Guia Lopes, localizada no bairro do Limão, Zona Norte de São Paulo, amanheceu pichada com a seguinte frase “vamos cuidar do futuro de nossas crianças brancas”. A pichação foi uma resposta às novas propostas pedagógicas que a escola vinha realizando, a saber: colocar em prática a Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que designa às instituições educacionais uma adequação no rol dos conteúdos programáticos para a inserção do estudo da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, de modo a resgatar sua contribuição na área social, econômica e política, pertinentes à História do Brasil. Com este intuito a escola havia, neste ano, instituído um conteúdo que valorizasse a lei, e que fizesse parte do projeto pedagógico. A festa junina, por exemplo, teve motivos afro-brasileiros, bem como as questões raciais haviam sido discutidas com os alunos.



Foto retirada do jornal folha de São Paulo no dia 18/10/2011 <http://www1.folha.uol.com.br>

Neste exemplo acima, o que está em questão é a perda dos privilégios simbólicos que os brancos adquirem no sistema educacional brasileiro, pois a escola, por ter uma atuação sistemática durante anos, tem um maior poder ideológico sobre os que nela permanecem, e portanto o ensino eurocêntrico baseado na história das populações européias, brancas e cristãs privilegiaram sistematicamente que sujeitos brancos se sintam inseridos na construção da cultura e do mundo, em detrimento das outras populações, como aponta Munanga:

“é possível que a escola tenha maior poder de saturação ideológica, por ter uma atuação sistemática, durante anos a fio, sobre os que nela permanecem. O processo de selevidade dos segmentos sem prevalência histórica na nossa sociedade, são alguns dos mecanismos produzidos para manter a ideologia dominante. O produto final de todo esse processo está configurado no currículo eurocêntrico vigente nas escolas brasileiras, em todos os níveis de ensino” (MUNANGA, 1996, p. 141).

Assim como no século XIX havia um medo de que o Brasil se tornasse um país negro, podemos pensar que o episódio da escola EMEI demonstra que este medo ainda não foi elaborado pela população brasileira branca, e que, portanto, quando aparecem ações concretas para valorizar as culturas e as populações negras aqui presentes, as reações dos brancos são formuladas de diversas formas, mas que, no entanto, tais ações podem ser analisadas, como vimos nos depoimentos e na foto acima, quase sempre como ilógicas e motivadas pelo medo de perder os privilégios materiais e simbólicos obtidos pela estrutura racista. Quando Denise aponta que as cotas irão aumentar os conflitos e Marcelo demonstra medo de que os negros se auto-governem e, ainda, uma escola amanhece pichada com menções diretas às crianças brancas, há, na verdade, uma atuação para que nossa sociedade continue privilegiando os brancos, não considerando que os negros possam existir em relação de igualdade, em que brancos e negros deixem a relação de dominação histórica de longa duração de sujeito objeto e possam interagir como sujeito-sujeito.

Nesta mesma perspectiva é necessário pensar que o racismo do século XXI se configura no sistema de produção atual do capitalismo. Estamos inseridos em um sistema que se estrutura na exploração da força de trabalho e que necessita de um excedente de mão de obra. Há o estímulo da produção e a competição produz desigualdades. Assim, o racismo aparece como mecanismo para que os brancos se mantenham em posições de vantagens nesta competição.

Estes depoimentos também anunciam que os sujeitos brancos sabem que nenhuma situação de privilégios dura para sempre, e que para mantê-la, é preciso atuar diariamente. Esta posição da branquitude é acompanhada do medo e da ameaça, permanente. Isto faz com que brancos atuem consciente e/ou inconscientemente, para não perdê-la e, neste sentido, tanto João (quando apenas emprega os brancos), Denise e Marcelo (quando agem contrariamente às cotas), como também as atitudes agressivas dos pichadores da escola EMEI, configuraram-se como algumas das formas em que os sujeitos colocam a branquitude em ação.

Ainda pensando sobre quais as formas de que sujeitos brancos se utilizam para manter os privilégios, uma questão que salta à reflexão diz respeito à possibilidade destes brancos manterem seus grupos sociais de brancos apenas entre brancos. Neste aspecto, as perguntas “você já foi protagonista de atitu-

des racistas?” e “qual a cor da pele você escolheria para os seus filhos, netos e descendentes?” apontam, com as respectivas respostas empíricas, para a discriminação, no sentido de segregar. De alguma forma, esta é a maneira mais comum em que estes sujeitos colocam em ação a branquitude. Em ambas as perguntas, todos os entrevistados, sem exceção, responderam que, em algum momento, já discriminaram, e que gostariam de ter filhos brancos.

Assim como os sujeitos assumiram em suas falas que tinham noção do privilégio conferido aos brancos, o referencial teórico lido para esta tese havia me feito pensar que, dificilmente, os entrevistados admitiriam ter tido atitudes racistas em suas vivências cotidianas. Isso porque eu acreditava na afirmação da antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, que avaliou uma pesquisa realizada em 1988, que diz: “Afinal, aqui ninguém é racista”. A pesquisa revelou que 97% dos entrevistados disseram não ter preconceito. Mas, ao serem perguntados se conheciam pessoas e situações que revelavam a discriminação racial no país, 98% responderam que sim. “A conclusão informal era que todo brasileiro parece se sentir como uma ‘ilha de democracia racial’, cercado de racistas por todos os lados” (Schwarcz 1996, p.155).

Ainda sobre o brasileiro admitir ser racista, em 2003, foi realizada uma pesquisa pela Fundação Perseu Abramo, mostrando que 87% dos brasileiros acreditavam que há racismo no Brasil. Mas somente 4% deles reconheciam que eram racistas. No entanto, contrapondo-se às pesquisas acima, todos os meus entrevistados admitiram já terem tido atitudes racistas e se sentiram privilegiados por serem brancos, mesmo que isto fosse negado em outros momentos da entrevista. É preciso perceber que há, em algum lugar destes sujeitos, a consciência dos benefícios da branquitude. Aqui cabe perguntar sobre o que fez com que os entrevistados, diferentemente das outras pesquisas, admitissem o racismo. Minha primeira hipótese é que, em meu questionário, não pergunto aos sujeitos se eles são racistas, mas se já foram protagonistas de atitudes racistas, assim a resposta não recai sobre o ser racista como uma escolha e uma defesa ideológica, mas sim sobre atitudes em momentos pontuais. E a outra hipótese, que cabe investigar melhor, é que os programas e propagandas, como “Onde você guarda seu racismo?”, e as discussões sobre cotas raciais na universidade, tenham provocado mudanças no comportamento dos brasileiros, como já apontado nas falas sobre o medo.

VI – FRONTEIRAS E HIERARQUIAS INTERNAS DA BRANQUITUDEN

o verdadeiro antônimo da igualdade é a desigualdade, não a diferença,

e o de diferença é semelhança, não igualdade

(Joan Scott)

Neste capítulo, pretendo compreender de que forma as diferenças entre os brancos marcam o que chamo de identidade racial branca. Aqui é relevante compreender o conceito de identidade não como semelhança entre sujeitos, mas sim como compreendemos o conceito de identidade de grupo na ótica da psicologia sócio-histórica, o que significa compreendê-la como um processo histórico aberto e inacabado que se caracteriza pela unificação de histórias, projetos e significados comuns, construídos socialmente e compartilhados em contraposição a outros grupos (Maheirie, 2002). Assim, ao falar em identidade racial branca, entendemos que ela se constrói a partir de movimentos dialéticos que articulam semelhanças e diferenças, permanência e transformação, raízes e opções (Sousa Santos, 1995). Sob esta ótica, o conceito se apropria da noção de diferença e o incorpora na sua interioridade: identidade é semelhança e diferença ao mesmo tempo. Ou seja, ela se constrói como semelhante em oposição à diferença de outros grupos.

Dentre os entrevistados, há sujeitos de diferentes classes sociais, moradores de diferentes bairros de São Paulo, de diferentes gerações e gênero e identificações com a branquitude. O único dado em comum nas vivências destes sujeitos é que todos se consideram brancos. Cada sujeito, no entanto, atribui sentidos diferentes às práticas e vivências da branquitude ocorrendo, portanto, uma auto-identificação afetiva e emocional, num jogo de igualdade e diferenças de modo particular. Isso se dá de tal forma que a constituição dos sujeitos *como* brancos é, ao mesmo tempo, singular e coletiva.

Sobre este ponto, as entrevistas e as falas anotadas no caderno de campo nos inclinam a concluir que a identidade racial branca é internamente marcada por inúmeras diversidades. E é quando pensamos os brancos entre brancos que surgem outras divisões e diferenças. Classe, gênero, origem, *status* social e regionalidade. A seguir, veremos alguns dos depoimentos que ilustram estas diferenças.

6.1 Corpo, Fenótipo e poder: A ilusão da Origem.

Para pensar a branquitude paulistana e sua heterogeneidade um dos fatores que apareceu como significativo para a compreensão das fronteiras, diferenciações e hierarquizações entre os indivíduos brancos foi o fenótipo. A aparência física ligada a variação entre cor da pele, cor das mucosas e traços físicos, que incluem cabelo, nariz e boca, apareceu nas falas dos entrevistados e em conversas informais

diretamente associada a uma ideia de origem e ancestralidade. Assim, mesmo que a ciência já tenha provado que variações fenotípicas ou características visíveis são uma reduzida parte da herança genética dos seres humanos – já que indivíduos com aparências radicalmente opostas podem partilhar um maior número de genes do que pessoas que partilham o mesmo tipo físico ou de cor de pele – o fenótipo está ligado, no imaginário dos paulistanos, a uma ideia de pertença étnica e origem dos indivíduos. É exatamente por isto que minha análise de campo recai na compreensão de como os fenótipos brancos são hierarquizados e de que forma isto acontece.

Mesmo que parte de um imaginário fundador sobre o Brasil tenha como discurso o triunfo e orgulho da mestiçagem e da morenidade, o que aparece nas falas desses paulistanos é que alguns mestiços brancos só são considerados brancos quando o que está em jogo é a oposição aos negros. No entanto, no interior do grupo dos brancos há características da mestiçagem que hierarquizam, por assim dizer, esta brancura. No subgrupo que alega ter origem européia, há uma distinção entre o “branco brasileiro” e o “branco original”. Assim, o depoimento de uma entrevistada que diz ter origem européia pode nos esclarecer sobre o que é esta diferenciação dentro desse contexto.

...eu faço parte de um mundo que se eu fizer uma escova no cabelo melhor ainda, que meu cabelo é ondulado. Se eu colocar uma maquiagem, meu olho é claro, eu tenho cara de europeia, não tenho cara de brasileira... Tem aquele branco meio sujinho né? Um branco brasileiro que as vezes até tem olho mais claro, mas é meio encardido. Uma cor meio assim suja, diferente do branco de verdade... O branco ralé é o mestiço, é o sarará, é aquele que tem a pele branca e o cabelo bem pixaim. A pele dele é branca, mas ele tem traços de negro, então ele não é branco, é sarará... (Denise, 30 anos)

Na fala de Denise, podemos identificar algumas facetas da branquitude. A primeira é que o valor da branquitude, como afirma Sovik (2009), está vinculado a origem étnica européia e ao eurocentrismo e que, portanto, há uma hierarquia entre os brancos que está associada a quanto um branco tem desta origem. Podemos perceber também que o cabelo, os tons de pele branca e os traços do rosto são os marcadores que apontam a falta ou a presença desta origem. O fato de Denise achar que se fizer uma escova no cabelo ela estaria “melhor”, pois “os olhos e a pele clara ela já tem” significa dizer que o cabelo encaracolado lhe retira um pouco da sua auto-identificação branca. Denise aponta, ainda, que o indivíduo branco de cabelo enrolado e com traços de negros não é branco e, sim, sarará. Significa, para ela, que o branco brasileiro sofre algum tipo de impacto identitário pela mistura com os negros e índios. Essa mesma lógica parece estar presente, para Denise, na própria mistura das nacionalidades européias ao longo do tempo, ou seja, haveria uma hierarquia entre as etnias européias. Arrisco dizer que esta hierarquia é baseada em uma suposta ideia imaginária de pureza e de mistura como apontam os depoimentos abaixo:

“Meu irmão é moreno, não é mulato, mas é moreno, moreno do sul da Itália, bem moreno. Meu pai era moreno, mas pele clara, cabelo preto. Meu irmão cabelo preto, cabelo crespo que é do sul da Itália. E ele dizia: ‘ah, agora, a negro nesta casa sou eu!!’ Por que ele tinha um cabelo crespo, bem crespo, mas no sul da Itália ta cheio... e vem de onde?, vem da África! Aquela mistura ! mas ele é branco.

Quando você acha que a pessoas deixam de ser brancas, qual é essa fronteira? (Lia)

É a cor. Tem beiço, tem a cor das mucosas, é ter um pé na cozinha, né, essa famosa frase, “ah, aquela família tem pé na cozinha”.

E você acha que tem diferença entre os brancos? Há um branco que é mais branco? (Lia)

O meu privilégio, eu diria que foi muito mais internacional, eu não fui discriminada fora, nos EUA. Hotel... teve brasileiro branco que chegou em hotel e foi posto para fora. Você sabe disso. Eu não corri riscos sendo branca tipo européia. Branca, branca, risco de ser tomada por mestiça...qual é a fronteira que separa? A mestiçagem.” (Fernanda)

Quem é branco para você ? (Lia)

“Quanto mais limpa a genética vinda da Europa, você tem o branco mais puro, tipo propaganda de sabão em pó. Que vem do norte da Europa e Rússia, aquela região. Eu sou bem branco, deve ser a descendência russa, norte da Europa é diferente do sul, norte e sul da Itália, por exemplo, no sul as pessoas são mais morenas, cabelo mais enrolado por exemplo tem gente misturada da invasão dos otomanos. No norte já são mais “suíças” por exemplo , no sul as pessoas são mais morenas, e já é tudo mais bagunçado mais desorganizado. Você pode ver da suíça para cima onde não teve mistura é tudo melhor. O branco brasileiro não é tão branco, não é branco puramente branco. Mesmo porque o branco brasileiro descende de Portugal e o português é misturado, sempre foi colônia de férias de outros povos, da áfrica, dos árabes.” (Marcelo)

Nas falas de Marcelo, Denise e Fernanda é possível perceber que os paulistanos descendentes de imigrantes europeus não se consideram como misturados, ou como não brancos, como propaga o discurso sobre mestiçagem no Brasil tão bem enunciado na música “Olhos coloridos” de Sandra de Sá: “A verdade é que você/ todo brasileiro tem!/ tem sangue crioulo/ tem cabelo duro/ sarará, sarará/ sarará, sarará/ sarará crioulo”. Ao contrário disto, os entrevistados afirmam uma branquitude sem misturas, e ainda uma branquitude “melhor”, pois vêm de etnias que, diferentes da portuguesa, não se misturaram com outras. E assim, apesar de brasileiros, os entrevistados apontam que há um branco que é branco só no Brasil, mas fora não é. Não à toa, Fernanda e Denise apontam que tiveram facilidades, para circular na Europa, que outros brancos brasileiros não tiveram. Aqui, percebemos a fluidez da raça na própria fala dos sujeitos. E cabe perguntar, qual é a fronteira que faz com que os entrevistados percebam que alguns fazem parte da branquitude brasileira, mas não fariam parte da branquitude de países Europeus ou dos Estados Unidos?

Marcelo responde a isto definindo que há uma hierarquia nas nacionalidades européias. Esta hierarquia está relacionada às nacionalidades que, em seu imaginário, tiveram misturas e a outras que não tiveram. Aquelas que não sofreram misturas demonstraram, para ele, melhor organização e uma “superioridade cultural”. Esta hierarquia de nacionalidades é associada diretamente a uma hierarquia de fenótipo descrito por Denise que, quando questionada sobre as diferenças entre os brancos, classificou-as em graus hierárquicos de brancura até chegar no fenotípico mais branco, que seria o alemão :

Você consegue pensar uma escala de brancos? (Lia)

Consigo. Tem o branco que a pele é branca, o cabelo é escuro e crespo. Tem o branco que tem o cabelo escuro, mas liso, olho claro. Tem um branco que tem cabelo castanho claro, mas crespo. Acho que o cabelo crespo tá sempre pior, o cabelo liso é o sonho de consumo.

E os traços? (Lia)

Os traços, à medida que o nariz vai ficando menor e mais fininho, vai ficando mais branco. Apesar de que italiano tem narigão, enorme pra frente. Mas eu acho isso, dai vai dar num alemão, se você for pra Alemanha, tu vai ver que as pessoas tem o nariz menor, mais fininho tal. O branco mais puro é loiro de olho claro... Que horror, né! É um conceito muito nazista, de raça pura. Mas é assim que eu vejo. (Denise)

Na concepção de Denise, é necessário entender que o que está em jogo quando se fala em mistura e mestiçagem não diz respeito ao étnico, propriamente, pois a descendência entre brancos não é suficiente para estabelecer um conceito de mestiçagem, no plano imaginário em questão. Isso parece ser o que Fernanda aponta quando diz que os italianos do sul são morenos porque estão perto da África, ou quando Marcelo diz que Portugal era colônia de férias de africanos e árabes. Quando um branco de origem alemã se mistura com um branco de origem francesa não parece haver “espaço” para a ideia de mistura, nem tampouco quando um negro da nação angolana se mistura com um negro da nação Iorubá. Mais uma vez, fica claro que, neste imaginário construído a partir da ideia de raça, há graus e graus de brancura, e que a desvalorização hierárquica está associada aos sujeitos que, apesar da pele clara, têm características de negros e índios, como cabelo, nariz, boca e formato do rosto. Esta ambigüidade projetada no fenótipo dos sujeitos não é só percebida por brancos que se auto-identificam apenas com a descendência européia mas também nas falas dos mestiços brancos, que muitas vezes não fazem ideia de sua origem – embora saibam que não são tão brancos quanto outros. É o caso de Lilian e Vinicius :

“já falaram que eu sou negra, porque eu tenho os lábios grossos, o nariz, bunda grande, sabe, falam : ah você é uma branca negra, já falaram isso, mas eu nunca procurei estudar, aprofundar. Mas nesse ponto acredito também que existe o negro que é branco, tipo estes de lábios e nariz finos eu por exemplo sou branca mas sou um pouco negra por causa do nariz boca, sabe, do porte físico” (Lilian).

“Ah tem vários tipos de brancos, eu sou aquele branco meio encardido né? Eu nem sei de que origem eu sou, sei que sou branco e meus parentes sempre contaram histórias da Paraíba acho que sempre foram de lá, e tem alguns que vieram pra cá pra São Paulo.” (Vinicius).

Os fragmentos acima mostram que a própria branquitude tem divisões que são construídas através da categoria de raça produzida no século XIX, pois as características estão ligadas ao fenótipo dos indivíduos e são hierarquizadas com o auxílio de uma noção biológico-científica, inscrita exatamente no século XIX. Um exemplo disto é a fala de João sobre as diferenças entre o que ele chama de branco e de nordestino:

Tem muito nordestino branco. Mas nordestino para mim não é branco, é nordestino. É uma mistura geral de português índios e negros. O nordestino não é que nasceu no nordeste, mas sim uma mistura, por exemplo o cantor Otho nasceu no nordeste mas não é o que eu chamo de nordestino, ele tem cara de branco europeu, já o branco nordestino tem cabeça chata, é baixinho, uma outra coisa. (João)

A fala de João, que define o nordestino por características fenotípicas e não pelo pertencimento à esta região brasileira, pode nos ajudar a pensar que tanto os estereótipos quanto o preconceito do paulistano no que diz respeito ao nordestino podem estar associados a um grau elementar de racismo. Ou seja, o que faz com que João retire a nordestinidade do cantor e compositor recifense Otho (ruivo de olhos claros) e não daqueles com características físicas que João define como uma mistura entre português, índios e negros? Neste caso, a retirada de Otho do grupo dos nordestinos por João mostra que foram apagadas e neutralizadas a história e a ligação do cantor com esta cultura e regionalidade, em nome de um olhar racializado, em que a anatomia é o paradigma. Em contrapartida, Vinicius, paraibano residente em São Paulo, que durante toda sua entrevista afirmou que os brancos têm atitudes melhores do que os negros, tomou para si a auto-classificação de branco **encardido**, mostrando que, mesmo se sentindo parte da branquitude, sabe que há graus de brancura, e que nesta lógica racial ele é menos branco que outros.

Pensando ainda sobre o fenótipo como fronteira da branquitude, as falas citadas neste tópico demonstram dois aspectos muito importantes para o entendimento da ideologia do branqueamento e do discurso sobre a mestiçagem no Brasil. Sobre a primeira, percebemos que como qualquer ideologia, ela afeta a todos, brancos, negros, mulheres, homens. No universo branco, o que parece é que nossa sociedade se apropriou dos significados compartilhados sobre superioridade e pureza racial e, desta forma, desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de *status* social que desvaloriza as pessoas na proporção direta em que elas se afastam do modelo ideal de brancura, representado aqui nos depoimentos dos sujeitos como: tom de pele muito claro, cabelos lisos e loiros, traços finos, olhos claros e ascendência norte-europeia.

Neste sentido, afirma David Le Breton em *A Sociologia do Corpo*, “ao mesmo tempo que em que é lugar de valor, o corpo é lugar de imaginários, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais é preciso compreender” (p.72). Assim, este ideal de branco, internalizado por todos aqueles com diferentes “graus” de brancura, opera para favorecer os mais fenotipicamente “brancos” em detrimento dos “menos brancos” em diferentes planos das relações sociais, ou seja, quanto mais alguém se parece com um negro ou indígenas, mais sua imagem destoa do que esse sistema generalizado de atribuição de *status* define como belo, desejável ou admirável.

Percebemos, portanto, que esta hierarquia de classificação da brancura aparece nas falas carregadas de descrições e marcas corporais. No entanto, mesmo que estas falas façam alusão ao fenótipo, o corpo descrito engloba significados propriamente raciais, que muitas vezes remetem à origem ou ascendência, sendo que estas funcionam como metáfora da raça. Como afirma Guimarães:

Ainda que tal classificação [baseada no fenótipo] seja diferente de uma classificação racial, que na maioria das vezes carrega consigo uma doutrina racialista mais ou menos explícita, parece claro que as classificações não apenas sugerem a mesma doutrina, afinal usam a mesma nomenclatura, como dificilmente mantêm-se sem serem contaminadas com expressões abertamente raciais, tais como “mulato” ou “mestiço” (Guimaraes, 2008 p. 45).

A partir da análise sobre as relações de poder hierarquizante exercidas através da percepção dos fenótipos, é possível constatarmos que, mesmo que um sujeito se torne consciente da ideologia racista e a partir disto lute contra ela, no seu corpo estão inscritos significados racializantes, ou seja, o corpo está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade, uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual o corpo branco, ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à branquitude balizam uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais *status* e valor do que outros.

6.2 Atravessamentos entre gênero e raça

Acho que é diferente ser mulher branca e homem branco, porque aí tem as vantagens de ser branca, mas as desvantagens de ser mulher
 (Vanessa)

Como retratado nos capítulos teóricos fica evidente as desigualdades sociais entre brancos e não brancos quanto aos acessos a bens materiais e valores simbólicos. Evidencia-se uma hierarquia em que no topo estão os homens brancos e que vai descendo para as mulheres brancas, homens negros e mulheres negras⁴². Essa realidade resulta de complexos mecanismos de discriminação, preconceito, diferenciação, super exploração, cuja compreensão está nas análises das determinações histórico-estruturais em que se articula gênero e raça. Tal abordagem extrapola os limites deste tópico. Contudo, pretendo compreender as associações feitas entre raça e gênero nas falas dos sujeitos, e como elas se objetivam em seu cotidiano. Para tal análise, é necessário uma pequena contextualização de como entendemos a categoria gênero para posteriormente associá-la e entrecruzá-la à branquitude.

Os estudos de gênero ganham força a partir da década de 70 do século passado quando a teoriização feminista, através dos Estudos Feministas, propunha uma virada epistemológica sustentada na

42 Ver Hasenbalg e Valle e Silva (1988) e dados retirado do site http://www.dieese.org.br/esp/estpesq14112005_mulhernegra.pdf

desnaturalização e essencialização dos sexos, que levou à substituição da categoria de papéis sexuais pela categoria de gênero, a partir da qual masculino e feminino passaram a ser compreendidos de um ponto de vista relacional (Lago, 1994). Segundo definição da historiadora Joan Scott (1990, p.86): “1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e 2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”. Gênero, portanto, caracteriza algo que não está propriamente no corpo, mas no modo como ele é percebido a partir das significações culturais construídas nas relações sociais entre homens e mulheres, sendo também por meio dessas significações que essas relações se configuram hierarquicamente, como relações de poder (Reis, 2007). À luz dessas considerações, é o jogo do discurso que constrói a visibilidade dos corpos dentro dessa oposição binária e desigual entre feminino e masculino (Nicholson, 2000, Butler, 2003).

O gênero é uma forma de problematizar, de compreender determinadas relações de poder. Se o gênero está na origem dos processos de significação e de legitimação do poder isso significa que ele não atua independente de outras categorizações sociais. As relações de gênero funcionam por meio de um sistema de signos e símbolos que representam normas, valores e práticas que transformam as diferenças sexuais de homens e mulheres em desigualdades sociais, sendo estas tomadas de maneira hierárquica valorizando o masculino sobre o feminino. Sobre isto Daniel Welzer-Lang em *Les hommes aussi changent* afirma que “Os homens dominam coletiva e individualmente as mulheres. Esta dominação se exerce na esfera privada ou pública e atribui aos homens privilégios materiais, culturais e simbólicos” (2004 p.34)

A fala de Vanessa, citada como epígrafe deste tópico nos mostra que em uma sociedade de estruturas hierárquicas de gênero de dominação do masculino sobre o feminino, a branquitude não exerce o mesmo valor para homens e mulheres, assim o que pretendemos aqui é compreender de que forma se estrutura esta diferença.

Apesar das distinções acadêmicas separarem os marcadores de raça, classe e gênero em categorias isoladas, sabemos que a experiência de qualquer sujeito no mundo não é vivida fragmentariamente. E, consideradas em conjuntos, os marcadores do corpo como raça e gênero agem uns sobre os outros de maneiras diferentes, por isto “as masculinidades e feminilidades brancas e negras não são construídas como simples pares binários” (Ware, 2004 p.285) elas operam em relações sistêmicas e assimétricas umas com as outras.

Nas análises das entrevistas e do caderno de campo, a primeira hipótese é que o gênero não era como as categorias como classe, regionalidade e/ou fenótipo que atravessassem a branquitude, inscrevendo ora mais, ora menos, *status* em relação à branquitude dos sujeitos. Contudo, em uma segunda análise, com um olhar mais apurado, algumas falas me fizeram pensar que a branquitude, como um valor, opera nas relações de gênero. E assim, os dados desta pesquisa mostram que diferentes significados acerca da branquitude são dispositivados dependendo do sexo e das relações de gênero. Os valores da branquitude como poder e *status* são os mais preciosos para os homens enquanto a própria brancura da pele e a ideia de beleza branca é algo mais almejado, e de maior “preciosidade” para mulheres brancas do que para os homens brancos. A primeira fala que me fez olhar para isto foi a de Isabela, justamente quando perguntei sobre beleza de homens e mulheres :

Eu acho que mão de homem tem que ser grande, tem que ter veia no braço, tem que ter pescoço largo, são características principais num homem. Tem que ter bocão, tem que ter cara de homem na verdade. Nada de coisa afiladinha precisa ter traços masculino. É homem! É todo masculino. Mulher pra mim, assim, tem que ter traços finos e delicados, nada exagerado, e as branquinhas tem uma coisa mais delicada e angelical. (Isabela)

Ah, você sabe como é este mundo né ? nós mulheres temos que ser bonitas, com boa aparência, arrumadinhas, homens precisam ser bem sucedidos e másculos. (Denise)

Denise e Isabela apontam o valor dado ao corpo e à aparência do feminino em nossa sociedade. Segundo a socióloga Liza Aparecida Brasílio (2007) em sua tese de doutorado, *Um olhar sócio-histórico sobre a beleza: das amarras à alteridade*, a busca do padrão de beleza e a utilização dos meios tecnológicos são muito mais cruciais para as mulheres do que para os homens pois estes contam com outros valores em relação à sua imagem, como a força e o poder. Para as mulheres, ao contrário, a aparência e o corpo são fundamentais para a sobrevivência nesta sociedade onde a beleza adquire um valor importante para a conquista de um parceiro e para a entrada no mercado de trabalho. De acordo com Gilles Lipovetsky (2000), na procura por um par amoroso nas relações heterossexuais os homens possuem múltiplos dispositivos à sua disposição, tais como riqueza, posição, prestígio, inteligência, poder, humor. No entanto, para o autor, a arma de sedução primordial das mulheres é a aparência. Assim, afirma o autor que:

“Nos homens, o poder, a notoriedade ou o dinheiro podem substituir um físico pouco atrativo; nas mulheres, é forçoso reconhecer que não é absolutamente assim. A fortuna não chega a compensar o desfavor físico, o prestígio de uma mulher não a torna desejável nem sedutora.” (Lipovetsky, 2000, p.1999)

Podemos então pensar que, em uma sociedade como a brasileira onde a ideologia racista e sexista perpassa todos os campos, exigindo das mulheres flexibilidade e adequação aos padrões estéticos da branquitude, como cabelos lisos e traços afinalados, ser branca pode aparecer como um valor mais desejado para as mulheres, já que, de antemão, na hierarquia de gênero, estas são mais vulneráveis.

Conforme já destacado por diferentes estudiosos das relações raciais, no Brasil existem estereótipos construídos a respeito do comportamento sexual e matrimonial de homens e mulheres de diferentes grupos raciais como por exemplo: a virilidade e masculinidade dos homens negros (Moutinho, 2004, Alves, 2010), a pré-disposição desse grupo à escolha de parceiras brancas (Silva 1991, Alves, 2010), a sub-representação de mulheres negras no “mercado matrimonial” (Telles, 2003), a erotização exacerbada da mulher negra (Silva, 2006) e a castidade como um valor para mulheres brancas (Moutinho, 2004).

Sobre a escolha, da preferência por mulheres com padrões de beleza ligados aos significados da branquitude, Marcelo, apesar de negar que a raça esteja envolvida em suas preferências amorosas reafirma isto categoricamente quando diz que, em relação as preferências, na hora da procura afetivo-sexual diz que :

Tem o lance da preferência na hora de escolha por mulheres. De você pegar mulheres com traços mais delicados, mais finos, com formas, corpo mais arredondado, com aparência mais angelical. Tem todo esse lado, mas daí tem mais a ver com relação homem-mulher do que uma raça assim específica. (Marcelo)

Tanto Alves (2010) como Moutinho (2004) apontam que na representação do homem branco o que aparece é uma figura ativa, aquele que como apontou Marcelo “pega” e escolhe, que, se valendo da posição de privilégio da estrutura racista e sexista pode ter mais poder de escolha nas relações sexuais e afetivas. Assim, “homens brancos escolhem, não são escolhidos” (Alves p.118). Neste sentido, a sexualidade dos homens brancos é percebida como norma. Já, as opiniões relativas à sexualidade do corpo feminino branco, bem como dos corpos negros, são carregadas de significações ora positivas, ora negativas mas, no entanto, aprisionadoras como a “angelical e “casta” mulher branca, a “super sexualizada” mulher negra e o “viril homem negro”. Outra faceta desta possibilidade maior de escolha matrimonial e amorosa dos homens brancos apareceu em uma conversa que ouvi entre dois homens brancos em um bar na zona oeste de São Paulo.

“Agora ta na moda estas mulheres branquinhas da zona oeste gostarem de homens negros, já viu? – Neste momento ele aponta para um casal interracial que estava dançando no bar. O outro responde: é a fama que eles tem do tamanho do... [faz um gesto com as duas mãos que parecem estar falando do tamanho do pênis]. Mas nem é concorrência, na hora de casar elas não tem coragem e quem acaba escolhendo é sempre a gente. – Mas você já reparou que agora ta cheio destes negros estilosos roubando as nossas mulheres?

Esta conversa parece bem ilustrativa do que já foi apresentado sobre os estereótipos de sexualidade e oportunidades para escolha amorosa de cada um dos grupos raciais: (i) na hora de escolher o parceiro matrimonial quem tem maior chance são os homens brancos; (ii) as mulheres brancas são “roubadas” pelo homem negro, como se estas fossem “propriedade” dos homens brancos; (iii) homem negro é reduzido ao órgão genital, e sua sexualidade é ameaçadora; (iv) as mulheres negras não aparecem no discurso, nem como opção matrimonial para estes homens e, ainda, (v) o racismo aparece como fator de privilégio e vantagem para os brancos, que desconsideram que aquela relação poderia ser algo sério ou de encontro genuíno.

Levando em conta o fato de que os homens brancos aparecem no imaginário como aqueles que exercem o papel de ativos nas escolhas amorosas, a fala de Vanessa, já analisada no capítulo V, pode nos esclarecer o porque os significados produzidos positivamente sobre a beleza branca, desta forma a brancura da pele pode ser vista como um valor mais precioso para o gênero feminino do que para o masculino:

... Quando saio à noite, se vejo um branco muito bonito, tenho certeza de que não tenho chances com ele. Mas sei, e tenho quase certeza, de que tenho chances com um cara negro muito bonito... (Vanessa).

Lia: O que é um branco muito bonito? E um negro muito bonito? E japonês? Para mim há diversos tipos de brancos muito bonitos, mas estou falando de um tipo Brad Pitt, loiro de olhos claros...**Lia:** E por que você acha que, com um branco muito bonito, você não tem chances? E por que teria com

um negro muito bonito? Qual a diferença? É que, para um branco muito bonito eu estou fora dos padrões, né? Eu sei que tenho um rosto muito bonito, mas estou fora do peso (risos)... E com um negro? Eu sei que eles adoram loiras (risos)... não é? Olha os jogadores de futebol, os pagodeiros, eles sempre estão acompanhados de loiras.

Como vimos anteriormente o feminino em nossa sociedade está assujeitado a padrões de normatividade que inclui a tanto exigência de um corpo dentro dos padrões de beleza vigentes como também o casamento. Relacionando esta sujeição, com o menor poder de escolha no “mercado matrimonial”, a branquitude aparece como um dispositivo a ser “usado” para negociar relações afetivas e sexuais. Não à toa, Vanessa pode perceber que, em relação ao homem branco, quem tem a escolha é ele, já que ela não se encaixa nos padrões de beleza exigidos e está “acima do peso”. No entanto, o fator de ser branca faz com que ela tenha mais oportunidades de escolha com os não brancos, diminuindo então as hierarquias que ela está sujeita quando a escolha do parceiro é do mesmo grupo racial, ou seja, a branquitude dá a ela a possibilidade de negociação desta hierarquia quando a escolha é por alguém de um grupo abaixo na hierarquia racial. É aí que raça e gênero se entrecruzam.

Conforme mostra Silva (1991), há uma maior disposição para homens não brancos se casarem com mulheres brancas do que o par homens brancos com mulheres não brancas. Desta forma, a questão do relacionamento interracial entre homens negros e mulheres brancas é motivo de diferentes embates dentro dos movimentos negros⁴³ e, ainda, uma questão para mulheres negras que, muitas vezes, pelos estereótipos a que estão submetidas, podem encontrar mais dificuldades na seleção de parceiros amorosos. Assim, são preteridas na hora dos arranjos matrimoniais⁴⁴ (Telles, 2003). No entanto, não encontramos na literatura dos estudos de relações raciais pesquisas quantitativas e qualitativas que descrevam quem são as mulheres brancas que se casam com homens não brancos, tampouco como estas negociam a branquitude nestas relações⁴⁵. É exatamente pela falta de dados sobre isto que este tópico é uma hipótese que deixo em aberto para os pesquisadores do tema com uma pergunta: estariam as mulheres heterossexuais brancas tão submetidas aos padrões de moral e de beleza apontados aqui por Denise, Isabel e Vanessa, que para aquelas, que se afastam destes padrões, a escolha por um parceiro de outro grupo racial apareceria como uma possibilidade com maior escopo de escolha e equidade? Uma das respostas dada a esta pergunta se encontra na pesquisa de Telles (2003):

43 Durante os quatro anos do doutorado acompanhei inúmeras discussões dentro do movimento negro onde a pauta das relações sexuais e afetivas entre homens negros com mulheres brancas apareceram como uma questão que, ora era vista como traição de grupo, ora como desejo de embranquecimento e desejo de ascensão social. O terreno das relações afetivas vistas pelo prisma racial caracteriza-se como uma discussão bastante complexa e sua análise requer uma estruturação metodológica igualmente extensa. Os dados acima me levam a acreditar, no entanto, que tais hipóteses são verdadeiras. Em contrapartida, também acredito em encontros genuínos de paixão, desejo e encantamento que, por momentos, podem suspender as ideologias racistas a que todos estamos inseridos.

44 Não é objetivo desta tese descrever sobre os dados de casamentos interraciais no Brasil. No entanto é possível investigar sobre isto nos estudos de Edward Telles (2003), SILVA, Nelson do Valle. (1987), (1992) (2003).

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

Para muitos homens jovens, pretos ou pardos, ter uma mulher branca (preferencialmente loura) é símbolo de sucesso, honra e poder, o que é coerente com a ideologia do branqueamento. Burdick⁶ também notou que a sexualidade dos homens de pele escura atraí as mulheres brancas. Mulheres brancas também são atraídas para esses homens porque deles receberiam maior dedicação do que de homens brancos. (Telles, 2003, p.155)

Até agora, apontamos os privilégios da branquitude para as mulheres brancas. No entanto, é preciso pensar também como estes estereótipos sobre a mulher branca serviram para aprisioná-la e reprimir-la no tocante às expressões de sexualidade e liberdade. Vron Ware (1992), em *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, propõe que o racismo serviu não apenas para subordinar os negros, mas também a mulher branca e que, na luta pela emancipação feminina, é necessário também a luta anti-racista. Para demonstrar esta tese, Ware remonta à construção dos significados da mulher branca na história da escravidão, onde esta foi “posta num pedestal pelo homem branco para controlar e humilhar o negro e para ter livre acesso à mulher negra” (p.285). Nesta lógica, a mulher branca aparece como casta e angelical e por isto, os homens brancos, donos de escravos para satisfazer as necessidades sexuais “puramente instintivas”, deitavam-se com as negras que também estavam subordinadas aos estereótipos de hipersexualidade. Assim, a mulher branca era controlada em sua sexualidade e dominada como propriedade dos homens brancos. Se analisarmos as falas dos dois rapazes no bar podemos perceber que esta construção simbólica pouco se modificou nos tempos atuais.

Neste sentido podemos perceber que os estereótipos relacionados à sexualidade da mulher branca fazem eco nos modos de vida atual. Marília e Yara demonstram isto através de falas sobre o comportamento destas no que tange à dança. Yara é professora de dança e conta que freqüenta aulas de dança afro em uma escola no bairro da Vila Madalena e que, para ela é óbvio a diferença entre as brancas e as negras do grupo no tocante à forma em que estas podem ou não se expressar corporalmente:

Eu sou professora de dança e conheço muito da anatomia humana e tenho certeza que não há nada de fisiológico que faz com que nós brancas na hora da dança ficamos mais travadas e temos menos desenvoltura quando os movimentos são mais sensuais, ao mesmo tempo sinto que lá na aula estes movimentos não são permitidos para a gente, é como se este lugar de ficar na frente da fila, se expressar muito com a voz e o corpo fosse das negras, e não nosso (Yara).

Bom, meu discurso tá sendo extremamente moralista, tenho que fazer essa ressalva...mas vamos dizer, a extrema brancura pode pegar um avião e ir curtir o Pelô. Ir lá e ver a síntese da sonoridade afro na Bahia, e achar aquilo maravilhoso. Mas se essa brancura total for ali dar uma requebrada, vai ser de forma meio envergonhada, porque ela não vai tá expressando todos os movimentos livres, próprios das culturas e das cores que vivem a vida mais de acordo com o que a vida é, sem tanto isolacionismo. O branco vai lá e pode querer expressar aquele movimento sonoro que toma conta da alma dele e faz a alma dele feliz por um minuto, mas ele se entristece, porque ele sabe, ele sempre se lembra que não pertence áquilo, daqui a dois dias ele toma o avião pra voltar pro núcleo dele. (Marília)

Nas falas acima, percebemos que Marília e Yara também estão presas aos estereótipos da ideia falaciosa de raça, que determina como cada grupo deve agir e se comportar no tocante a expressão do corpo e de sexualidade. Assim, podemos concluir que os significados compartilhados socialmente sobre raça foram apropriados pelas mulheres brancas produzindo sentidos tão fortes que modulam o corpo e a experiência deste no mundo.

Descrever as inúmeras variáveis sociais e subjetivas que articulam gênero e branquitude transcende os objetivos desta pesquisa, assim como meu lastro teórico sobre o tema. No entanto, as análises acima demonstram que há fronteiras internas de gênero entre os brancos que diferem o valor da branquitude para homens e mulheres. Podemos perceber, então, que há uma fronteira interna ao grupo que modula a questão de gênero e, portanto, marca significados diferentes dados aos homens e mulheres brancos. Há, também, a fronteira externa à branquitude, que marca os significados da sexualidade, matrimônio e afetividade dos não brancos.

6.3 Classe social e gradações do branco: o branco e o branquíssimo

Dentro da diversidade de sentidos atribuídos ao indivíduo branco, uma das categorias que mais marcou as diferenças internas dentro deste grupo foi a condição socioeconômica de cada sujeito. Os sentidos produzidos e a auto-percepção dos próprios sujeitos como brancos, e de quem são os “não brancos” foram diretamente articulados com a condição sócio-econômica em que estes e os outros pertenciam. No entanto, foi possível perceber na fala dos sujeitos uma associação do branco à riqueza, ao acesso a recursos, e a condição socioeconômica favorável. Esta associação é de extrema importância para entender porque alguns dos sujeitos se afastaram ou se aproximaram dos significados atribuídos à branquitude, e também como que estes incluem e excluem brancos e “não brancos” neste grupo, produzindo fronteiras fluidas e contextuais nesta identidade, chegando em alguns casos haver modificação da classificação racial dos mestiços, dependendo da condição socioeconômica.

Para entender como brancos de diferentes classes sociais articulam os significados dados à branquitude, bem como o próprio pertencimento ao grupo de brancos com a condição socioeconômica procurei investigar como os sujeitos diferenciavam e hierarquizavam os próprios brancos dentro deste grupo. Ficou claro, dentro desta divisão feita pelos próprios sujeitos, que há, definitivamente, um imaginário sobre quem é o branco da elite e quem é o “outro” branco. Neste sentido, a fala de Marília parece esclarecedora. Marília divide o grupo de brancos em brancos e branquíssimos:

Me ajuda a entender o que você está chamando de branco e o branquíssimo? (Lia) O branquíssimo é aquele que faz uma leitura econômica das situações todas, inclusive emocionais. Ele valoriza a riqueza, tal como ela foi posta pelos cânones todos. O branco é aquele que anseia por ser branquíssimo, mas ele tem obstruídos os caminhos daquela brancura total. Ele é branco, ele reflete aquilo, mas ele não é aquilo, porque pra ele chegar lá, é como se fosse uma gincana, vão poucos, ganha um de cada vez na mega sena. O branquíssimo traduz todos os elementos da cultura de forma econômica,

tem valor pra ele. Ele faz uma leitura econômica de tudo, no afeto, na profissão. E o branco?... O branco reproduz isso, mas ele tá no meio do caminho, ele espelha, ele almeja aquilo, mas ao mesmo tempo, ele é o primeiro elemento de contato representante daquilo, com o resto, os negros, e os outros todos que não são o branco intermediário. O branquíssimo não tem este contato. Se você pensar num problema pessoal, individual, ele é uma coisa. Se você colocar três branquíssimos juntos, eles já se tornam um problema social importante.

Esta fala de Marília expõe bem que há um grupo de brancos que são “mais brancos” que os outros, ou como ela mesma diz, são os branquíssimos, e esta ideia de branquíssimos está diretamente ligada à posição de poder em que estes se encontram na sociedade brasileira. Marília também argumenta que os branquíssimos são aqueles que não têm contato com outros grupos. Já os brancos são aqueles que fazem a ligação entre o que Marília chamou de “outros” e, neste sentido, fica claro que há uma divisão interna ligada a condição socioeconômica, de quem são os brancos que se “misturam” e os que não se misturam.

O branco e o branquíssimo de Marília já foram pensados por diferentes estudiosos das questões raciais, e pode ser traduzido pela ideia de Telles (2003) de “relações raciais horizontais”, em que a proximidade socioeconômica entre negros e brancos tornaria as relações raciais menos assimétricas, mais harmônicas, ou seja, o branco de Marília, aquele se mistura. E os branquíssimos, em contraposição, seriam aqueles que estabeleceriam “relações raciais verticais” – marcados por contextos mais elitizados, e por um racismo mais explícito e institucionalizado.

Fernanda, uma das entrevistadas que se autodenominou como uma quatrocentona pode ser o próprio exemplo daquilo que Marília chama de branquíssimo – ou Telles (2003) mostra como “relações raciais verticais”: mora em alto de pinheiros, bairro nobre da cidade de São Paulo e sua entrevista é inteira marcada pela associação de cor/raça com dinheiro, herança, posses, trabalho e modos de sobrevivência. Além disso, afirma que seu único contato com não brancos foi em situações hierarquizadas, onde estes eram empregados ou o que ela mesma chamou de “smokers”. Das associações entre branco e riqueza, realizadas por Fernanda, quatro delas me pareceram fundamentais para a compreensão de como se articulam essas categorias.

O que é ser branco para você? (Lia)

“Branco não fala sobre dinheiro, ser branco é não falar de dinheiro, não ter problema de dinheiro, entre os brancos principalmente nós que estamos aqui há muito tempo, não há relação entre trabalho e dinheiro. O que é dinheiro? Dinheiro é uma coisa que a gente herda.”

E dentro dessa tua família o que se fala ou falava sobre cor? Como é que é ser branco, isso era falado? (Lia)

“Não. Dinheiro não é falado e cor não é falado. De jeito nenhum, o preto não existia. Ele é uma mão escrava, ele traz água, ele abana, ele faz.... Existia um preto na família, que era amigo do meu avô Tonico, fazendeiro sempre. Foi criado com meu avô, como irmão, quando da alforria. E esse que era meio irmão de seu avô era tratado como alguém realmente da família? Ou tinha diferenças? (Lia) Tinha, porque

ele não herdava, ele tinha que trabalhar. Mas como ele era preto, não tinha problema nenhum. O negócio era o branco ter que trabalhar. Se bem que em minha família até que alguns poucos trabalharam. Meu avô trabalhou pra burro, de abrir boca de sertão, plantar, derrubar mata, trabalhou com muitos imigrantes italianos. Ele tinha uma serraria pra derrubar aquela mata atlântica maravilhosa. Agora, esse irmão dele de cor, não era anormal que ele trabalhasse. O branco, no caso do meu avô, trabalhava por que ele estava desbravando o sertão, ele estava aumentando o Brasil, ele estava se apossando de terras que iam torná-lo rico, claro. Mas não estava ligado ao trabalho, estava ligado a posse, entendeu, ao desmatamento e a posse da terra.

Aqui fica claro que o sentido de ser branco de Fernanda não é o mesmo de muitos outros brancos paulistanos. Ela está falando da experiência daquilo que Marília chamou de branquíssimo e que, sim, expressa a realidade de uma pequena parcela deles. Este é o branco da elite, o branco escravocrata, quatrocentão, o branco de Gilberto Freyre. Digo aqui que o branco de Fernanda é o branco da casa grande e senzala, pois assim como Gilberto Freyre em casa grande e senzala, Fernanda expõe as ambiguidades desta relação senhor e escravo quando afirma que tinha um “irmão” negro na família. Fala com carinho e afeto, mas não se espanta que para este irmão era “normal” trabalhar e para o “irmão” branco, não. Afirma em diversas passagens que o branco é aquele que irá ajudar os negros, doar aos negros. Para uma maior compreensão de quem é este branco de Fernanda perguntei a ela se o que ela estava falando é algo do passado, ou algo do presente, se hoje em dia os brancos ainda são os que herdam, que não falam de dinheiro, e ela me respondeu:

“ Isto é tão forte que uma vez tive uma experiência maravilhosa, achei minha filha um gênio, as meninas estudaram no Rainha da Paz. Eu morava no Alto de Pinheiros, era o colégio dominicano, até um colégio muito bom. E tinha as freiras elas davam aula pras crianças e as mães de uma favela, exatamente em cima do colégio, que era um terreno grande ali no Alto de Pinheiros. Então, as mães chegavam de carro com as suas branquinhas, bonitinhos, e as outras mães com os pretinhos da favela, ficavam alinhadas fora da escola com as crianças, esperando; porque depois que entravam as brancas, as freiras davam de comer, ofereciam prato de comida também pras faveladas. Então eu me lembro disso, nunca mais vou esquecer... Bianca minha filha , dois anos e meio, disse : “mãe , que que é essa gente ai?” Eu disse: “ah, minha filha, essa gente mora ali naquelas casinhas feias, e as freiras fazem uma coisa muito bonita: dão aulas pras crianças aprenderem a ler e escrever, ensinam as mães a cozinhar, trabalhar, pra elas poderem ter uma condição de sair dessas casas e morar de um jeito melhor.” Então ela ouviu e: “Mãe, como é que é? Então, eles estudam, eles começam a trabalhar e ai melhora. E ai vão fazer casa de tijolos...e vai fazendo a casa assim, a parede vai subindo, e quando chegar no telhado, eles já ficaram brancos?” Dois anos e meio! Ela não ouviu isso em casa, claro. Observação dela. Então como é que é? Os pretinhos moravam lá na favela, se tão dando condições dele trabalhar e ganhar mais e poder morar melhor, mas tem uma história na cor que vai acontecer, na medida que a parede vai levantando, ele vai clareando até ficar branco todo, no telhado já está todo branco” . (Fernanda)

No discurso de Fernanda ficam claras algumas associações: branco/ dinheiro e beleza, negros / pobreza, favela. Aqui, nesta fala de uma menina de dois anos e meio, tem algo esclarecedor deste entrelaçamento de raça e classe que apresenta a chave para o entendimento de como e porque a raça

e o racismo vão além dos definidores que constroem a barreira da ascensão socioeconômica do negro na sociedade brasileira, bem como define e diferencia as experiências e vivências entre negros pobres e brancos pobres. Neste sentido, os brancos pobres podem alcançar o *status* do branco rico, e o negro não. Ao sujeito negro não adianta ter educação, casas de tijolo e ascensão social, pois quando adquirir tudo isto a raça será o fator de interdição do sujeito a este grupo da elite. Assim, a observação de uma criança de dois anos e meio sobre a possível mudança de cor de alguém que enriquece demonstra que, para além das condições socioeconômicas faltará ao negro o efeito de branquitude. Isso demonstra que classe é um diferenciador que hierarquiza as relações de poder entre brancos, mas também que não pode ser o único marcador de desigualdades quando se trata de brancos e “não brancos”

Neste momento da fala de Fernanda já não são as memórias de criança na fazenda, mas sim da São Paulo contemporânea. Podemos ver, então, que o branquíssimo já não engloba apenas os “quatrocentões” descendentes de portugueses, mas todos aqueles de cor branca e os ricos, a elite econômica. Neste sentido, os descendentes de imigrantes italianos, alemães, judeus, libaneses entre outros começam a fazer parte do que a própria Fernanda chama de “sociedade” paulistana ou o que Marília chama de branquíssimo. A todos os brancos as portas estão abertas para a “entrada” na elite econômica e na sociedade. Ao negro, contudo, essas portas continuam fechadas.

Esta relação dos brancos com a riqueza fica ainda mais evidente quando pegamos os depoimentos referentes aos brancos pobres, que aparecem nas falas e atitudes dos sujeitos, ora como um estranhamento, ora para dizer que somos todos iguais. Sobre o estranhamento, percebemos, no discurso dos brancos ricos sobre a pobreza branca, algo que insinua que eles não souberam se apropriar devidamente da branquitude, e que há algo que fizeram de errado para estarem nesta posição. Abaixo, há um fragmento de Fernanda que demonstra bem o estranhamento da pobreza de olhos claros:

Mas tem brancos que não tem privilégio algum, também estão miseráveis como os negros, só é branco. Não tem o dinheiro, não tem o poder pronto. Você sabe Americana no interior de São Paulo, a imigração para lá foi depois da Guerra de Sessecão, por isso que chama Americana, né, vieram generais e aquele pessoal da Rita Lee, que ela é descendente, um general da guerra e tal. Então, tem muito americano lá, sem dente, sem nada, aquele olho azul, azul... miserabilizaram aquilo. Impressionante... você diz: mas como ele se deixou chegar nesse ponto? Por que ele tinha o privilegio de não, ele tinha a condição de não fazer. E ai é estranho... (Fernanda)

Além de admitir o privilégio contido na branquitude, Fernanda nos mostra como o branco pobre é visto como um branco “inadequado”. Ela aponta claramente que este sujeito de olhos azuis e pele clara tinha todas as chances de se apropriar de sua branquitude e não o fez. Aqui, podemos concordar com Wray (2004) que afirma que “na lógica representacional da supremacia branca, os brancos pobres são percebidos como uma anomalia ameaçadora. São percebidos como anômalos porque, supostamente, não exibem a competitividade econômica, o poder aquisitivo, nem a inteligência condizentes com uma raça superior” (p.342). Para Fernanda há algo de errado no fato do branco ser pobre, e talvez aquilo que ela diz ser “impressionante” é que o branco pobre aparece como uma ameaça ao poder da branquitude, pois isso indica que a pele branca por si só, não dá ao sujeitos os privilégios de uma boa vida material,

ou seja, não está na pele o poder da branquitude, mas sim na apropriação, legitimação e reprodução dos significados sócio-históricos racistas construídos sobre o branco em oposição aos outros grupos raciais.

Em contraponto a Fernanda, Tadeu, 22 anos, nascido em uma família pobre na baixada santista, desde os 12 anos morador de rua no centro de São Paulo, mostra que, apesar de não ter se apropriado dos valores da branquitude e tampouco acreditar na supremacia branca, também está sujeito a ser visto como um corpo estranho no lugar social que ocupa. Tadeu nos conta duas situações que podem ser esclarecedoras:

Você acha que morando na rua teve menos discriminação por ser branco? (Lia)

Tive mais. Porque você morar numa maloca que só tinha negros, mais de trinta pessoas, ai você leva um enquadro lá com todo mundo, o policial mesmo te escuta: o que você tá fazendo no meio deles, você não é da mesma cor! Saia daí. O policial chega até a oferecer dinheiro pra você sair de perto deles.

Me conta isso melhor (Lia). Era uma maloca ali perto do São Pedro, eram mais de 50 pessoas que moravam dentro. Do nada, todo mundo acordou com uma arma na cara, só eu que não. Eu olhei assim pra todo mundo, ai o policial já perguntou: que você tá fazendo aqui, no meio de negros, esses porcos imundos? E me ofereceu dinheiro pra sair de perto deles. Eu falei que não. Conheço muito policial que veste farda e são corruptos, são brancos e só vão cobrar dinheiro de negros. Pra quem vai na boca sempre vê essa cena. Eu não piso mais na boca por causa disso. Minha namorada usa droga, e eu falei pra ela: um dia eu vou descer na boca pra te buscar. Mas eu não vou porque sempre encontro um policial que fala pra mim: você não tá mais indo na boca, hein. Você vai na boca, só tem gente mulata e negro que usa droga. Alguns brancos só. Ai você não usa mais droga, qual a relação que ele faz: que você vende droga, que você se aliou aos negros. Aqui o centro tá assim hoje em dia, os negros tão fazendo as bases do tráfico deles. Os policiais pra tentar corrigir isso, ou mata, ou faz corrupção. (Tadeu)

O fato chocante deste depoimento é que o “inadequado” se refere ao fato de um branco estar neste lugar, e não o lugar ser inadequado a qualquer vida humana. Tadeu também nos mostra o quanto naturalizada está a posição do negro em nossa sociedade. Uso a palavra naturalizada pois nos remete a algo da natureza: assim, como uma árvore nasce na floresta e ninguém questiona o porque, os negros aparecem nestes depoimentos como se o lugar social da pobreza fosse naturalmente deles. Este acontecimento retratado por Tadeu é desconcertante em diversos aspectos, primeiro porque naturaliza o fato dos negros serem repetidamente aviltados em seus direitos. Segundo, porque neste acontecimento, o branco aparece como fora de seu lugar, como se o lugar de privilégio fosse seu por direito, e por isto ele é preservado de passar pela mesma humilhação que passam os negros, mesmo que a condição socioeconômica e de modos de vida seja a mesma, e que este mantenha relações raciais “horizontais” com seus colegas. E aqui podemos nos perguntar, fora de que lugar? A resposta dada por Joana e a descrição de Tadeu sobre dar e receber dinheiro na rua pode nos esclarecer isto:

Parece que inconscientemente quando eu vejo um menino de rua branco eu sinto muita pena, eu olho para aquela bochecha rosa, aquele olhinho claro e me pergunto, o que é que aconteceu para ele estar ali? Eu sempre acabo dando uma grana. Com o negro parece que eu já me acostumei. (Joana).

E no seu dia-a-dia aqui na rua, tem diferença você ser branco? (Lia)

Pras pessoas eu acho. Tipo tem a porta de um banco que às vezes eu fico lá desenhando, que eu conheço todo mundo que é cliente. To lá, eu branco com três pessoas que são negras na porta do banco, eles já me falaram: Tadeu, você ganha dinheiro sem pedir, e nós que tamos aqui pedindo demoramos horas e horas pra conseguir dinheiro. Eu sento na porta do banco pra ficar escrevendo, desenhando e as pessoas passam e me dão dinheiro. Eu até ganhei um fã, tem um coroa que passa todo dia e fala pra mim: eu sou seu fã. (Tadeu)

Tanto o depoimento de Joana como o de Tadeu seguem a mesma lógica de funcionamento, o pertencimento racial dos brancos pobres asseguram a estes a mobilização da ideia de raça para (re) colocá-los em uma posição econômica melhor, ou seja, a situação em que estes se encontram demonstra que há algo de “errado” que precisa ser ajustado, e dar e receber dinheiro é uma tentativa de fazer isto. A fala de Joana também mostra a compaixão pelo sofrimento alheio, ou seja, tanto ela, quanto a fã de Tadeu identificam que há um ser humano ali sofrendo. Uma identificação de que este branco pobre poderia ser um de nós e que, por isto, desperta um sentimento de solidariedade. Tadeu, mesmo sem pedir, ganha mais dinheiro do que seus colegas negros pois, como depreende-se do depoimento de Joana, negro miserável é algo natural, uma certa força do hábito torna aceitável que ele esteja naquela situação.

Sobre esta mesma situação, Nelson Mandela, em sua biografia, demonstra o espanto ao ver uma branca pobre. Em 1955, Mandela está com 38 anos e como as proibições judiciais haviam expirado, ele resolveu viajar para rever a família. Viajou para visitar a mãe no Transkei e depois de alguns dias partiu para a Cidade do Cabo dando seqüência às ações do CNA (Congresso Nacional Africano). Em meados de setembro daquele ano ele se depara com algo inusitado:

“Um dia, andando pela cidade, notei um mulher branca na sarjeta, roendo espinhas de peixe. Era pobre e aparentemente estava desabrigada, mas era jovem e chegava a ser até atraente. Eu sabia, é claro, que havia brancos pobres, brancos que eram tão pobres quanto os africanos, mas era raro ver um. Estava acostumado a ver mendigos negros na rua, e espantei-me ao ver um branco. Eu dificilmente dava esmolas a mendigos africanos, no entanto tive um impulso de dar dinheiro àquela mulher. Naquele momento percebi como o apartheid nos prega peças, pois as aflições por que passam os africanos são aceitos com naturalidade, ao passo que meu coração se condoeu imediatamente por aquela branca encardida. Na África do Sul, ser negro e pobre era normal; ser branco e pobre, uma tragédia”. (p. 158)

A fala do Mandela por si só já é uma análise da fala de Joana e Tadeu. No entanto, ele fala de um contexto de meados do século passado, de um regime segregacionista, com todo um aparato do Estado que validara o racismo. No Brasil, um país com uma jovem democracia, uma constituição que criminalizou o racismo e um ideal de igualdade racial, a população se espanta, ainda assim, com a miséria dos brancos. Parece ser natural a miséria de um negro, da mesma forma que na África do Sul do Aphartaid.

Neste aspecto, percebemos que as fronteiras de classe também são definidoras de significados relativos ao ser branco. Uma primeira distinção é a comparação entre brancos de elite e brancos pobres, que mostra as diferenças internas naquilo que se materializa no processo de ser branco. Dentro desta

fronteira percebemos diferentes identificações e (des)identificações com relação à branquitude. Fernanda, por exemplo, nos remete ao grupo de brancos que se identificam com os valores da supremacia branca, não à toa, ela acha a filha um gênio quando a vê perceber, com dois anos e meio, as separações entre brancos e negros. Já Tadeu e Pedro, durante toda a entrevista, mostram sentir um incômodo com estes significados atrelados à branquitude, e procuram se afastar destes significados de diversas formas, uma delas, a aproximação com o *hip-hop* e os grafites de rua.

Na esteira de um fenômeno paralelo, os brancos de bairros residenciais periféricos de São Paulo, que, por razões socioeconômicas apresentam uma série de críticas aos valores dos que aqui foram chamados de branquíssimos, voltam-se para culturas negras periféricas como uma forma de mostrar que, apesar da pele branca, não se identificam com valores e legados europeus de branquitude como, por exemplo, os brancos de elite. Na fala de Pedro, isto fica um tanto evidente:

Você se lembra quando você se deu conta de raças diferentes pela primeira vez, quando você pensou sobre isso? (Lia)

Pensei a sério tinha uns 14 anos, de perceber que só negro era pobre, eu também era. E eu fiquei revoltadíssimo, com uma certa vontade de ser preto, porque eu me sentia mais eles do que os outros. Um pouco mais tarde acho que com 16, por que eu sentia aquela opressão, um povo, não sei se um povo, uma raça, povo social, que era tão grande e tão oprimida e tão violentada. Ai eu só ouvia rap e não gostava mais de nenhum branco quando eu pensava nisso. Não gostava de branco como raça, como grupo, gostava dos meus amigos, mas não gostava como grupo. E é revoltante como ninguém percebe, e é revoltante como só negro se fode... Pela polícia, pelo trabalho; eu vi amigo meu, tipo, to andando com amigo meu preto, os caras paravam ele pra revistar e eu era o playboizinho que ficava de lado assim. Já ouvi história de amigo meu que apanhou da polícia por fumar maconha, eu já fui pego pela polícia pichando muro e não aconteceu nada... Então, parece que com eles pode, sentem menos dor sei lá...

Pedro nos mostra que quando brancos brasileiros procuram alguma opção para sentirem um alívio do dilema que é a identificação com a branquitude, quando não se espelham nem com a ideologia da supremacia racial nem com os valores desta, voltam-se para uma identificação estética com as culturas não brancas. No entanto, há também aqueles que, como apontou Marília, anseiam e almejam ser o branquíssimo, e que por isto, mesmo estando em condições socioeconômicas não favoráveis, lutam para se encaixar nos padrões exigidos pela branquitude. E nesta questão, a cor da pele os favorece. Portanto, percebemos que há diversas fronteiras internas dentro deste grupo onde a classe social e as condições de vida foram tomadas por todos os sujeitos como um divisor da categoria branco, não apenas em relação ao diferencial de poder entre brancos pobres, classe média e ricos mas, principalmente, como experiência que aproximaria os brancos pobres de outros grupos explorados e aviltados. Ser branco e pobre, nessa interpretação, seria estar sujeito à mesma opressão sofrida por outros pobres independente das divisões de gênero, regionalidade e raça contida na pobreza. Mesmo a pobreza sendo totalmente heterogênea, a opressão que realiza faz com que os sujeitos tenham experiências com resultados semelhantes: lutar diariamente pela sobrevivência. Desta forma, em contraposição aos brancos ricos, os brancos pobres apresentam condições parecidas com relação aos nordestinos e negros que vivem na po-

breza paulistana. Contudo, quando comparamos brancos pobres com negros pobres percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais, uma possibilidade de ascensão social, por assim dizer.

VII – FISSURAS ENTRE A BRANCURA E A BRANQUITUDENESSA POSSIBILIDADES PARA A DESCONSTRUÇÃO DO RACISMO

“Aprendemos a ser racistas, logo podemos também aprender a não ser.

Racismo não é genético. Tem tudo a ver com poder”.

(Jane Elliot)

Como apontado na literatura sobre o tema, a branquitude se refere a um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial. Este lugar é, na maioria das vezes, ocupado por sujeitos considerados brancos. No entanto, a auto-inclusão na categoria branco é uma questão controversa e pode diferir entre os sujeitos, dependendo do lugar e do contexto histórico. Portanto, é importante perceber que brancura difere de branquitude. A brancura são as características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos que, na maioria dos casos, são europeus ou euro-descendentes. Posto isso, é importante pensar que os sujeitos brancos não têm em sua essência uma identificação com a branquitude, mas, sim, processos psicossociais de identificação.

É interessante observar que cada sujeito produz sentidos a sua brancura através de identificações diversas, na sociedade em que estão inseridos, com seus conteúdos e significados. Significados e sentidos são entendidos aqui tal como propõe a psicologia de Vigotsky (1999). Na concepção de Vygotsky (1999) sobre os significados atribuídos a cada conceito, há uma nítida relação entre aspectos cognitivos e afetivos do funcionamento psíquico. Isso se verifica porque este funcionamento estabeleceu uma distinção entre os dois componentes de um conceito: o significado propriamente dito e o *sentido*.

O primeiro consistiria em um núcleo relativamente estável de compreensão da palavra (o signo), compartilhado pelos sujeitos que a utilizam, referindo-se, então, ao sistema de relações objetivas, formado no processo de desenvolvimento do conceito (significado). “O sentido, por sua vez, refere-se ao significado da palavra (signo) para cada indivíduo, composto por relações que dizem respeito ao contexto de uso da palavra e às vivências afetivas do indivíduo” (Oliveira, 1992, p.81). O sentido atribuído à brancura será, então, constituído por cada sujeito de forma dinâmica, fluida e complexa. Ele é a unificação de todos os fatos psicossociais que despertam na consciência de cada sujeito estando, portanto, entrelaçado de conteúdos intelectuais, vivenciais e afetivos. Assim, os significados de branquitude na constituição dos sujeitos são aqueles em que o sujeito se apropria da cultura, e o sentido de ser branco é o que cada um produz através das apropriações dos significados culturais mediados por sua vivências e afetos.

Para compreender o processo de como um sujeito se torna racista é preciso entender que este é constituído e constituinte nas e pelas relações sociais; é o sujeito que se relaciona na e pela linguagem no campo das intersubjetividades (Vigotsky, 1999). O sujeito desta forma se constrói e se realiza pela apropriação dos significados sócio-culturais onde está inserido e, portanto, para se compreender como alguém se auto-identifica e identifica o “outro”, é preciso perguntar – e se perguntar – pelas suas relações sociais, que são significadas sempre na relação eu-outro:

“O mecanismo da consciência de si mesmo (autoconhecimento) e do reconhecimento dos demais é idêntico: temos consciência de nós mesmos porque a temos dos demais e pelo mesmo mecanismo, porque somos em relação a nós mesmos o mesmo que os demais em relação a nós. Reconhecemo-nos a nós mesmos somente na medida em que somos outros para nós mesmos, isto é, desde que sejamos capazes de perceber de novo os reflexos próprios como excitantes” (Vygotsky, 1996b p.17-18).

A partir deste enfoque, podemos dizer que sujeitos considerados brancos em nossa sociedade passam por um processo psicossocial resultante das mediações que experiente durante a vida de identificação com a branquitude. Portanto, podemos pensar que eles também podem, por diversas questões, não se identificarem com o lugar simbólico da branquitude, e construírem fissuras entre a brancura e a branquitude, proporcionando-nos, desta forma, algumas indicações para pensarmos em propostas sobre a desconstrução do racismo na identidade racial branca.

A branquitude, como visto anteriormente, tem um significado construído sócio-historicamente dentro da cultura ocidental. Ela carrega significados de norma, de beleza, de civilização etc. Porém, estes significados podem ser desconstruídos através de vivências e afetos diversos que irão produzir sentidos e tramas de significações não necessariamente coincidentes com aqueles construídos em nossa sociedade de maneira supostamente objetiva, desvinculando e separando a brancura da pele do lugar de poder dado a branquitude.

Para compreendermos as formas com que a brancura pode ser desvinculada da branquitude, invoco os estudos da antropóloga afro-americana France Winddance Twine (2004, 2006, 2007) que cunhou o conceito de “Racial Literacy”⁴⁶ para ser usado na compreensão de como os sujeitos brancos adquirem consciência dos privilégios da branquitude, da estrutura racista da sociedade e como negociam sua branquitude. Portanto, sujeitos brancos agem em seu cotidiano para desconstruir o racismo de suas identidades raciais brancas, abrem novos lugares, produzem novos sentidos ao ser branco, desidentificando a brancura da branquitude. Twine propõe que para que haja uma real desconstrução do racismo nas identidades raciais brancas é preciso que os sujeitos brancos se percebam racializados e adquiram o que ela irá chamar de *Racial Literacy* que, para autora, é caracterizado como:

“Racial Literacy”⁴⁷ é um conjunto de práticas que pode ser melhor caracterizado como uma “prática de leitura” – uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social – que inclui o seguinte: (1) um reconhecimento do valor simbólico e material da branquitude; (2) a definição do racismo como um problema social atual, em vez de um legado histórico; (3) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (4) a posse de gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e anti-racismo; (5)

⁴⁶ Os trabalhos de France Winddance Twine não foram traduzidos para o português. As traduções a seguir são de minha responsabilidade.

⁴⁷ Racial Literacy significa literalmente alfabetização racial. Penso que a melhor tradução para o conceito seria letramento racial, pois a ideia de letramento está mais ligada a ideia de conhecimento do saber, da cultura envolvida. Seria, portanto, a competência de utilizar a linguagem adequada para cada situação social necessária. Optei, no entanto, por deixar o conceito em sua forma original e traduzir apenas o significado deste.

a capacidade de traduzir e interpretar os códigos e práticas racializadas de nossa sociedade e (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade." (Twine, 2006, p.344 tradução minha)⁴⁸

Para cunhar este conceito Twine realizou um trabalho etnográfico de aproximadamente sete anos que incluiu tanto entrevistas como também a permanência nas casas dos sujeitos. A pesquisa foi realizada com 121 casais interraciais na Inglaterra e nos Estados Unidos. Um dos resultados encontrados na pesquisa foi que a convivência nas relações íntimas interraciais podem aparecer como um microsistema político onde o sujeito branco pode construir uma crítica à própria branquitude, fazer uma análise das configurações racistas da sociedade, assim como, perceber-se como racializado e, portanto, produzir novos sentidos para as identidades raciais brancas e negras.

Na pesquisa realizada por mim na cidade de São Paulo, as relações amorosas interraciais não apareceram como condição para que os sujeitos brancos destas relações adquirissem racial literacy, pois a grande parte dos sujeitos entrevistados que se relacionaram amorosamente com negros tinham uma percepção neutralizada de sua racialidade e, em algumas vezes, exaltavam a máxima de que no Brasil somos todos iguais e todos mestiços e que, portanto, não haveria diferenças entre eles e os parceiros. Os entrevistados que tiveram estas relações, em sua maioria, não se relacionaram como os entrevistados de Twine (2006), com negros que possuíam identidades negras afirmativas e/ou em comunidades de maioria negra. Ao contrário disto, os parceiros destes entrevistados eram uma minoria negra em um mundo de brancos.

No entanto, assim como na pesquisa de Twine, alguns de meus entrevistados, Lilian, Pedro e Tadeu, pareceram ter adquirido, durante suas vidas, a *Racial Literacy*. Portanto, pensar nestes três sujeitos pode ser uma forma de produzir conhecimento para criarmos possibilidades de mediações para que haja a construção de identidades raciais brancas, não mais como dominação, supremacia, e normatividade, mas sim como diferenças. E para isto é necessário que a sociedade produza novos significados para os lugares racializados de brancos e negros, e que os sujeitos produzam novos sentidos, assim como Pedro e Tadeu.

Os entrevistados apresentaram características parecidas no modo que pensam, sentem e vivenciam a experiência da raça. Estes reconhecem os privilégios materiais e simbólicos que a branquitude lhes concede; reconhecem o racismo na sociedade brasileira; percebem que não há diferenças biológicas entre brancos e negros, mas reconhecem que há desigualdades sociais entre os grupos, percebem que já tiveram sentimentos racistas involuntários e fizeram uma análise crítica nestas situações e, ainda, todos apoiavam ações afirmativas para a população negra como proposta para reparação do racismo.

48 No original: "Racial literacy is a set of practices. It can best be characterized as a "reading practice"—a way of perceiving and responding to the racial climate and racial structures individuals encounter and include the following: 1) a recognition of the symbolic and material value of Whiteness; 2) the definition of racism as a current social problem rather than a historical legacy; 3) an understanding that racial identities are learned and an outcome of social practices; 4) the possession of racial grammar and a vocabulary that facilitates a discussion of race, racism, and antiracism; 5) the ability to translate (interpret) racial codes and racialized practices; and 6) an analysis of the ways that racism is mediated by class inequalities, gender hierarchies, and heteronormativity." (Twine, 2006, p.344)

Na tentativa de compreender quais foram as mediações que estes sujeitos tiveram que possibilitaram suas constituições como brancos não racistas pude perceber que diversos fatores e vivências contribuíram para tal, porém uma delas me pareceu fundamental. Estes tiveram relações de afetos não hierarquizadas com não brancos. Pedro cresceu em um bairro onde grande parte da população é negra, estudou, teve professores e amigos negros desde pequeno. Tadeu convive e tem relações de amizade com uma maioria negra. Aqui é importante perceber que a chave não está na convivência com os negros, nem na convivência pacífica, mas sim na convivência não hierarquizada com estes.

É exatamente a convivência não hierarquizada que permitiu que estes sujeitos se deslocassem de si, se colocassem no lugar deste outro e voltassem a olhar para si. Nas descrições e falas destes sujeitos é como se os olhos dos afetos negros fossem emprestados aos brancos para que estes olhassem de volta para si, mas agora com um saber outro *e do* outro. Esta experiência de olhar para si com os olhos de outros só foi possível porque, para cada um destes, este “outro” era alguém com quem se tinha uma relação de proximidade. Aqui é importante frisar que o que possibilita esta vivência não é a experiência positiva com o outro, mas sim o deslocamento de si para uma outra posição subjetiva, a de perceber a alteridade nem como inferior nem como superior ou com qualquer conteúdo a priori, mas apenas como alteridade. Lilian nos apresenta este olhar quando diz que:

“Eu tenho uma colega que também é doméstica, ela é negra e um dia fiquei conversando com ela e ela dizia de algumas situações racistas que passava, fiquei ouvindo e de repente não escutei mais nada pois fiquei me imaginado na mesma situação que ela estava fiquei pensando como seria se eu fosse ela, fiquei imaginando aquilo de não conseguir o emprego pela cor da pele, e depois pensei na mesma situação sendo eu mesma, é estranho porque imaginei que deve ser difícil ela saber se não conseguiu o emprego porque é negra, ou por outro motivo, eu quando não consigo não preciso pensar que é a cor da minha pele. Isto me faz pensar como a vida do meu pai e minha irmã é mais difícil que a minha.”

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

Inspirados no conceito de Du Bois, Winant (1997) e Twine (2006) conferem esta dupla consciência também aos brancos que conseguiram se olhar como socialmente racializados e adquiriram uma crítica à branquitude, Twine demonstra em sua pesquisa que esta consciência foi adquirida através dos relacionamentos interpessoais com sujeitos negros. Winant (1997) considera que esta foi uma conquista dos movimentos por direitos civis da década de 60 nos Estados Unidos. Para ele:

“Não apenas os negros, mas também os brancos agora experimentam uma divisão em suas identidades raciais. Por um lado, os brancos herdam o legado da supremacia branca, a partir da qual continuam a se beneficiar, mas por outro lado eles estão sujeitos à moral e politicamente aos desafios colocados pelo parcial êxito do movimento negro e movimentos afiliados.” (Winant, 1997 p.4 tradução minha)⁴⁹

No Brasil, o movimento negro, apesar de ter conseguido algumas conquistas ainda não teve o mesmo êxito que na América do Norte, mas podemos pensar que alguns movimentos estéticos de negritude também possibilitaram a alguns brancos esta dupla consciência. É o caso de Pedro. Ele relata que sua grande tomada de consciência foi escutar o rap de Mano Brown. Foi a música que fez ele se deslocar de sua posição racial e olhar para sua vida e a dos negros através da poesia do rap. Pedro sabe que é impossível vestir a pele do outro, dilema da raça. O que difere Pedro de seu vizinho não é a forma de vida, o tipo de comida, a religião que frequenta, nem tampouco as condições socioeconômicas, já que estes são traços, por assim dizer, “experimentáveis”. Neste sentido, é a sensibilidade e a identificação estética que fizeram com que ele se deslocasse sem trocar a pele. Nas palavras de Pedro:

“o momento fundamental para a consciência ficar mais solidificada foi começar a escutar muito rap. Desde 14 anos ouço. E boa parte das temáticas das letras é sobre racismo. Não sei por que, mas me identifiquei e comecei a me revoltar com a condição dos negros contida nas letras. **O rap trazia um discurso que eu, sendo branco ainda não tinha criado.** Depois, aos poucos, comecei a conversar com negros sobre isto, mas de uma forma ainda tímida. Teve uma vez que disse que queria ser negro, pois eu já tinha o olhar. E eu queria ser negro porque aí eu poderia brigar de fato contra o racismo. Na minha cabeça havia esta contradição, de ter uma revolta de “uma causa que não era minha”. Mas, ao mesmo tempo, e sei que posso falar isso pra você, eu via os negros de forma diferente. Sabia que eles não eram eu, pois mesmo que eu tivesse o olhar sabia que pelo racismo eles tinham vivido a vida toda coisas diferentes de mim. E sempre me senti estranho de ter essa visão sobre eles.”

Há algo fundamental no depoimento de Pedro, que, por sua vez, o faz diferir de um determinado senso comum brasileiro, em que “somos todos iguais”. Pedro reconhece o outro e identifica neste outro as vivências diferentes das suas em função do racismo. No entanto, entende que estas diferenças não são imanentes, mas sim resultado de uma condição de dominação. Ao mesmo tempo ele se sente estranho. Pode-se dizer, aqui, que esta estranheza é o principal fator que caracteriza a dupla consciência. Sabe-se do outro, mas não se é o outro. Outro fator importante é perceber que os brancos não têm a possibilidade de perceber sozinhos o que é a branquitude. Foi necessário o rap para que isto afetasse Pedro, demonstrando mais uma vez, como aponta Winant e Twine, que são as relações com os significados construídos, ora por sujeitos negros, ora pela estética negra ou pelo esforço das organizações negras, que determinam as percepções e sensibilidades sociais acerca da ideia de raça negra. Ainda caracterizando esta dupla consciência, Pedro afirma e reconhece o que Winant caracteriza como um dos traços dos brancos de dupla consciência: o benefício do privilégio.

⁴⁹ Retirado da página do autor Howard Winant <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/winant/whitness.html> em 28/9/2011. Artigo publicado em NEW LEFT REVIEW 225 (Sept.-Oct. 1997) no original: “Therefore, not only blacks, but also whites, now experience a division in their racial identities. On the one hand, whites inherit the legacy of white supremacy, from which they continue to benefit. But on the other hand, they are subject to the moral and political challenges posed to that inheritance by the partial but real successes of the black movement (and affiliated movements).” (Winant, 1997 p.4)

Apesar de eu ser branco, tenho uma consciência que o grupo de brancos na humanidade como um todo foram aqueles que destruíram boa parte do mundo, e também propagaram grandes guerras e violência. É estranho que este grupo é considerado o avanço, o civilizado. Eu não me identifico com esta ideia de brancos, e não gosto do grupo branco nem de lugares que só tem brancos, me sinto mal, mas ao mesmo tempo tenho amigos brancos, sei que cada pessoa é cada pessoa. E também pessoas como eu e meus amigos não tem culpa de terem nascidos brancos. A gente teria culpa se continuasse legitimando e aprovando isto, é horrível quando eu percebo que tenho vantagens por ser branco, porque nesta hora eu não posso fazer nada. É para além de mim se o cara do banco acha que eu posso entrar, que sou confiável e meu amigo não. (Pedro)

Este depoimento permite observar que há, na luta anti-racista, diferentes frentes a serem atingidas. Uma delas é o processo de identificação social, que é de sua responsabilidade e participação, processo em que o ator social pode e deve ser agente de mudanças, que está ligado a uma tomada de posição sobre seu racismo latente, sobre perceber seus privilégios e, portanto, sobre um trabalho para desconstruir o racismo e os significados racistas apropriados por cada sujeito, produzindo, assim, novos sentidos para o que significa ser branco e o que significa ser negro. Tanto Pedro quanto Lilian tiveram vivências que lhes possibilitaram desconstruir muitos dos significados racistas de suas respectivas culturas. No entanto, ambos admitem que, mesmo sem intenção, usufruem de privilégios em relação aos negros, ou seja, são, dentre os entrevistados, dos poucos que já refletiram sobre o assunto, além de lutarem contra uma identificação inercial com a branquitude. Contudo, apesar de continuarem obtendo benefício de suas posições raciais, Lilian e Pedro adquiriram *Racial Literacy* o que caracteriza uma mudança no espaço social em que atuam.

É impossível afirmar, no entanto, que estes sujeitos tenham adquirido uma vida completamente não racista: os depoimentos não são suficientes para mensurar uma tomada de posição desta natureza. Não acredito, ainda, que exista em qualquer sujeito racismo *on*, ou racismo *off*, mas que há pessoas que passam a adquirir uma conscientização da questão e outras não. É preciso lembrar que há o caráter de ambivalência e contradição em todo sujeito. De qualquer modo, podemos afirmar que, tanto em Pedro como em Lilian, há uma posição de não legitimação do racismo, bem como uma movimentação para mudanças no cotidiano deles e de quem está próximo.

Para uma real transformação no tecido social brasileiro nesse sentido, precisamos que haja – além dos sujeitos brancos adquirirem *racial literacy* e serem precursores de mudanças em seus micro-lugares de poder e atuação – uma mudança estrutural nos valores culturais da sociedade como um todo: é preciso que a branquitude como lugar de normatividade e poder se transforme em identidades étnico-raciais brancas onde o racismo não seja o pilar de sua sustentação. Para isto, além da psicologia e da constituição dos sujeitos enquanto atores sociais, é preciso alterar as relações socioeconômicas, os padrões culturais e as formas de produzir e reproduzir a história brasileira. Assim, as políticas públicas voltadas para a igualdade racial como as cotas, o reconhecimento da história, do espaço e a ação do movimento negro, são essenciais para que os brancos consigam se deslocar da posição de norma e hegemonia cultural.

VIII – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar este percurso volto a fazer a pergunta apresentada por Ware (2002) na introdução do livro “Branquitude: identidade branca e multiculturalismo”: que forças históricas e contemporâneas sustentam as formações particulares da branquitude no Brasil, e que estratégias anti-racistas seriam apropriadas para subvertê-las? (p.9). Este trabalho se configura como uma possível resposta a essa pergunta, pois procurou compreender de que forma a ideia de branquitude é apropriada e constituída – ao mesmo tempo em que os constitui – pelos sujeitos brancos na cidade de São Paulo?

A leitura dos estudos críticos sobre branquitude apontou que se há algo comum neste processo de construção da identidade racial é que ele é construído nas sociedades contemporâneas como lugar de privilégios materiais e simbólicos em que sujeitos considerados brancos trafegam soberanos, em sociedades estruturadas pelo racismo, delimitando assim fronteiras hierarquizadas entre brancos e outras construções racializadas (Britzman, 2004; Steyn 2004, Bento, 2002, Twine 2006, Winant 2002).

Outra consideração fundamental para se pensar a branquitude, e uma das descobertas deste trabalho, é a compreensão de que esta identidade racial tem fronteiras e distinções internas que hierarquizam os brancos através de outros marcadores sociais, como classe social, gênero, origem, regionalidade e fenótipo.

Assim, nas análises que fiz, procurei inicialmente compreender como estes privilégios são apropriados, legitimados e construídos pelos sujeitos brancos em um cenário urbano específico, a cidade de São Paulo. O enfoque se deu, portanto, na compreensão daquilo que define “quem somos nós” e “quem são os outros”, o que nos permite construir, ainda, as fronteiras externas entre brancos e não brancos. Na segunda parte do trabalho, a compreensão recaiu sobre as fronteiras internas da branquitude. Procurei, ali, responder como os significados construídos sobre branquitude hierarquizam e criam divisões internas no próprio grupo de brancos.

O primeiro elemento demarcador apontado por mim como parte do que caracteriza as divisões entre “nós brancos” e “outros não brancos” em São Paulo são os marcadores espaciais simbolizados como “lugar de branco”, que estão associados diretamente a bairros, ambientes e lugares onde se acumula riqueza. Esses lugares simbolizam, também, a ideia de progresso paulista. Mostram que a construção da branquitude e da identidade paulistana associada à ideia de civilização, progresso, e riqueza, anunciada na estrofe “São Paulo engrandece a nossa terra”, da música *Aquarela do Brasil*, entrecruzam-se e constroem-se mutuamente. Desta forma, em São Paulo não há somente padrões de ocupação urbana que formatam a distribuição racial. Há, também, conceituações sobre raça que derivam das várias formas de como o espaço urbano é compreendido. Há, por assim dizer, padrões de diferenciação social e de separação, que variam na cidade e estruturam a vida pública e o relacionamento dos grupos raciais no espaço social.

Sobre as características demarcadoras entre brancos e não brancos, compreendi que os indivíduos, querendo ou não, são classificados racialmente logo ao nascerem: àqueles classificados socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados a identidade racial a que pertencem, tais

como inteligência, beleza, educação, progresso, moralidade etc. Este traço de superioridade contido na construção social da branquitude produz significados compartilhados, dos quais os sujeitos se apropriam, singularizam, produzem sentidos e atuam sobre eles, de alguma forma, reproduzindo-os. Desta forma, os conteúdos racistas de nossa linguagem, bem como a ideia de superioridade racial, são ainda apropriados pelos sujeitos. A concepção estética e subjetiva construída diariamente acerca da branquitude é, em nossa sociedade, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas. Isso implica na ideia de que a crença na superioridade moral, intelectual e estética construída pelo racismo científico dos homens da ciência em fins do século XIX, constitua um dos traços característicos da branquitude paulistana contemporânea. Aqui é preciso considerar que o discurso baseado em processos históricos e inclinações culturais apresentado pelos entrevistados pode ser, ao mesmo tempo, mais flexível, durável, com maior convencimento e mais difícil de desconstruir do que o discurso biologicista, pois aquele oculta a discriminação racial pela justificativa cultural e mantém a ideia de superioridade moral, ética e intelectual que havia no discurso do racismo biológico do século XIX.

Entre as diferenças internas do grupo, a primeira divisão que me chamou atenção foram os significados sociais inscritos sobre o corpo, ou seja, o corpo branco também está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade, com uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual o corpo branco, ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à branquitude balizam uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais *status* e valor do que outros. O fenótipo dos brancos ainda aparece, sobretudo, como marcador de regionalidade e falsas ideias sobre origem que se sobrepõem uma a outra para hierarquizar internamente os brancos.

O estudo sobre a branquitude paulista também demonstrou que há fronteiras internas de gênero entre os brancos que diferenciam o valor da branquitude para homens e mulheres. Podemos perceber, então, que há uma fronteira interna ao grupo que modula a questão de gênero e, portanto, marca significados diferentes aos homens e mulheres brancas. Há, também, a fronteira externa à branquitude, que marca os significados da sexualidade, matrimônio e afetividade para os não brancos.

Há diversas fronteiras internas neste grupo, em que a classe social e as condições de vida foram tomadas por todos os sujeitos como um divisor da categoria branco, não apenas em relação ao diferencial de poder entre brancos pobres, classe média e ricos mas, principalmente, como experiência que aproximaria os brancos pobres de outros grupos explorados e aviltados. Ser branco e pobre, nessa interpretação, seria estar sujeito à mesma opressão sofrida por outros pobres, independente das divisões de gênero, regionalidade e raça contida na pobreza. Contudo, quando comparamos brancos pobres com negros pobres percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais.

Além dessa transversalidade heterogênea, estrategicamente dispersiva e constitutiva, este trabalho caracteriza-se, ainda, como uma síntese de diversas análises que poderiam ser aprofundadas em novos estudos que priorizassem pensar qual o papel do branco nas relações raciais brasileiras. Neste sentido, esta tese é uma abertura para outras pesquisas, pois penso que cada questão aqui posta poderia

ser investigada separadamente, contribuindo para responder à segunda pergunta feita por Ware, a saber, quais seriam as estratégias anti-racistas apropriadas para subverter as forças da branquitude – nesta cidade?

Como tímida resposta à pergunta de Ware (2002), este trabalho se encerra com algumas análises onde sujeitos brancos perfazem uma fissura entre a brancura do corpo e o poder identitário da branquitude. E me parece que para esta fissura ser feita, há a necessidade de se pensar a ideia de estética não como a pensada no senso comum, definitivamente, ligada ao ideal de beleza ocidental, mas sim pensá-la de forma ampla, como arte da vida, como produção e transformação da existência, o estético como possibilidade de se ligar ao outro: “o fato de experimentar emoções, sentimentos, paixões comuns nos mais diversos domínios da vida social” (Maffesoli 2005 p.188). Como na fala de Pedro, ao se identificar com o rap dos racionais. Desta forma, é possível se pensar em uma estética nascida da vida de todo dia, isto é, dos sentidos criados por vivências afetivas comuns, na partilha de emoções e sentimentos, agregações que não se devem a uma programação racional mas, ao invés disso, repousam sobre o desejo de estar e viver com os outros sentimentos compartilhados. Talvez, como elaboração da ideia de dupla consciência apresentada por Winant, Twine e Du bois.

A dimensão estética, assim, pode ocupar uma posição privilegiada para se pensar a luta anti-racista e é este referencial estético que é explorado para propor uma lógica da identificação que ponha em cena o sujeito a partir da relação estética com o outro (Maffesoli 2005). A identificação, tal como proposta por Maffesoli, pressupõe o modelo emergente de identidades flexíveis, que permite aos sujeitos uma certa circulação de valores e aparências, seja para identificar-se com um modelo ou para negá-lo, ou, ainda, para pertencer a um certo grupo de pessoas. Ao apontar para a importância da dimensão da estética na identificação, Maffesoli a comprehende como incorporando uma diversidade de emoções e sentimentos vivenciados conjuntamente. E para que haja esta vivência conjunta, as políticas públicas voltadas para a igualdade racial, como as cotas, o reconhecimento da história, do espaço, a ação do movimento negro, são essenciais para que os brancos consigam se deslocar da posição de norma e hegemonia cultural e tentem se olhar como socialmente racializados, tentem adquirir uma crítica à branquitude. São, pois, as relações com os significados construídos, hora por sujeitos negros, hora pela estética negra ou pelo esforço das organizações negras, que determinam as fissuras entre a brancura e o poder da branquitude nos poucos brancos anti-racistas apresentados neste estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abud, K. M. (1986). *O sangue intimorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista: o bandeirante*. Tese de Doutorado, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Adorno, S. (1995). Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo. *Novos Estudos*, 43, 45-63.
- Alves, L. (2010). *Significados de ser branco – a brancura no corpo e para além dele*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Andrews, G. R. (1998). *Negros e brancos em São Paulo: (1888-1988)*. Baurú: Edusc.
- Arendt, H. (1989). O Pensamento racial antes do racismo. In H. Arendt (Org.). *As origens do totalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. (pp.339-512) São Paulo: Companhia das Letras.
- Azevedo, C. M. M. (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bakhtin, M. (1993) La construcción de la enunciación (A. Bignami, trad.). In A. Silvestri & G. Blanck (Orgs.). *Bajtin y Vigotsky: la organización semiótica de la conciencia* (pp. 245-276). Barcelona: Anthropos.
- Bakhtin, M. (2003). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bakhtin, M. (2006). *Marxismo e filosofia da linguagem* (12a ed.). São Paulo: Hucitec.
- Balibar, E. (1991). Is there a Neo-Racism. In E. Balibar I. Wallerstein (Eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Bourdieu, P. (1999). Compreender. In P. Bourdieu (Org.), *A miséria do mundo* (pp. 693-713). Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, P. (1987). *A economia das trocas simbólicas* (S. Miceli, S. A. Prado, S. Miceli & W. C. Vieira, trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Bento, M. A. & CARONE, I. (Orgs.). (2002). *Psicologia Social do Racismo* (2a. ed.). São Paulo: Vozes.
- Brasílio, L. A. (2007). *Um olhar sócio-histórico sobre a beleza: das amarras à alteridade*. Tese de

Doutorado, Departamento de Sociologia, Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara.

Britzman, D. P. (2004). A diferença e tom menor: algumas modulações da história, da memória e da comunidade. In V. Ware (Org.). *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Garamond.

Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (R. Aguiar, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Cardoso, L. (2008). *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007)*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Coimbra.

Carone, I. (2007). Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In I. Carone & M. A. Bento (Orgs.). *Psicologia Social do Racismo* (pp. 13- 24). Petrópolis: Vozes.

Chauí, M. (2000). *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Du Bois, W. E. B. (1920). Darkwater Voices from within the Veil. (NY: Harcourt, Brace & Co.)
Electronic Text Center, University of Virginia Library(HTML)

Du Bois, W. E. B. (2003). *The Souls of Black Folk*. Nova York: Barnes & Noble.

Dyer, R. (1988). *White*. London and New York: Routledge.

Dzidzienyo, A. (1971). *The position of blacks in Brazilian society*. London: Minority Rights Group.

Fanon, F. (1980) Pele Negra, Máscaras Brancas. Rio de Janeiro: Fator.

Fernandes, F. (1978). A integração do negro na sociedade de classes (Vol. 1). São Paulo: Ática.

Fernandes, F. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes* (Vol. 2). São Paulo: Ática.

Frankenberg, R. (1999). *White women, race masters: The social construction of whiteness*. USA:
University of Minnesota.

Frankenberg, R. (2004). A miragem de uma Branquitude não marcada. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 307-338.). Rio de Janeiro: Garamond.

Freitas, J. B (2011) *Desigualdades em Distâncias. Gênero, Classe, Humilhação e Raça no Cotidiano do Emprego Doméstico*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia, Universidade de

São Paulo, São Paulo.

- Foucault, M. (1984). *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1992). *Genealogia del racismo*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2001). *Microfísica do Poder* (R. Machado, Org. e trad.). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Fry, P. (1996). O que a Cinderela Negra Tem a Dizer Sobre a “Política Racial” do Brasil. *Revista da USP*, 28, 232-63.
- Fry, P. (2005). Política, Nacionalidade e o Significado de “Raça” no Brasil. In P. Fry (Org.). *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.
- Grosfoguel, R. (2007). *Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo: los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido*. Barcelona : Serie Migraciones, Número 13, CIDOB edicions.
- Guimarães, A. S. A. (1999a). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 54, 147-156.
- Guimarães, A. S. A. (1999b). Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 (39), 103-117.
- Guimarães, A. S. A.. (1999c). *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Guimarães, A. S. A. (2002). Democracia racial. *Cadernos Penesb*, 4, 33-60.
- Guimarães, A. S. A. (2008). *Preconceito Racial*. São Paulo: Cortez.
- Hage, G. (2004). A “Ásia” e a crise da branquitude no mundo ocidental. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 139-160.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Hanchard, M. G. (2001). *Orfeu e Poder: O Movimento Negro no Rio e em São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminino e o privilégio da

- perspectiva. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.
- Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, C. & Silva, N. V. (1988). *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*. São Paulo: Vértice.
- Hasenbalg, C. & Silva, N. V. (1992). *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo.
- Hasenbalg, C. & Silva, N. V. (1999). Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no Brasil. In C. Hasenbalg, N. V. Silva & M. Lima (Orgs.), *Cor e Estratificação Social* (pp. 217-230). Rio de Janeiro: ???editora.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- Kamel, A. (2006). *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lago, M. C. S. Identidade: a fragmentação do conceito. In A. L. Silva, M. C. S. Lago & T. R. O. Ramos (Orgs.). *Falas de gênero: teoria, análises e leituras* (pp. 119-129). Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.
- Lane, S. & Sawaia, B. (Orgs.). (1995). *Novas Veredas da Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense.
- Lang, D. W. (2004). *Les hommes aussi changent*. Paris: Payot.
- Le Breton, D. (2006). *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes.
- Lipovetsky, G. (2000). *A terceira mulher – permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Maffesoli, M. (2005). *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo* (3a. ed.). Porto Alegre: Sulina.
- Maggie, Y. (2004). Cotas raciais: construindo um País dividido?. *Econômica: Revista da Pós-Graduação em Economia da UFF*, 6 (1), 153-161.
- Maheirie, K. (2002). Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. *Revista Interações*, 7 (13), 31-44.
- Maheirie, K. & Pretto, Z. (2007). O movimento progressivo-regressivo na dialética universal e singular.

- Rev. Dep. Psicol.UFF, 19 (2), 455-462.*
- Mandela, N. (1995). *Longo Caminho Para a Liberdade: uma autobiografia* (J. E. S. Caldas, trad.). São Paulo: Siciliano.
- Melucci, A. (2001). *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes.
- Miles, R. (1989). *Racism*. Londres: Routledge.
- Miles, R. (1996). Racialization. In Ellis Cashmore (Org.), *Dictionary of Race and Ethnic Relations* (pp. 306-308). Londres: Routledge.
- Mcintosh, P. (1988). *White privilege and male privilege: a personal account of coming to see correspondences through work in women's studies*. Wellesley college center for research on women: Wellesley.
- Mcintosh, P. (1990). *Interactive Phases of Curricular and Personal Re-vision with Regard to Race*. Stone Centre: Wellesley.
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Molon, S. I. (1999). *Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky*. São Paulo: EDUC.
- Moore, C. (2007). *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Moutinho, L. (2004) Razão, cor e desejo. São Paulo : UNESP.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A. A. P. Brandão (Org.). *Cadernos Penesb 5* (p. Niterói: EdUFF.
- Munanga, K. (1996). O anti-racismo no Brasil. In: *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência.
- Nicholson, L. (2000). Interpretando Gênero. *Revista Estudos Feministas, 8* (2), 9-41.
- Nogueira, O. (1979). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Nuttall, S. (2004). Subjetividades da branquitude. In V. Ware (Org.). *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 183-217). Rio de Janeiro: Garamond.

- Oliveira, M. K. & Dantas, H. (1992). *Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão*. São Paulo: Summus.
- Orlandi, E. P. (2001). *Análise de discurso: princípios e procedimentos* (3a. ed.). Campinas: Pontes.
- Paixão, M. (2004). *Desenvolvimento Humano e Relações Raciais* (Coleção Políticas da Cor). Rio de Janeiro: DP&A.
- Piza, E. (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. In A. S. A. Guimarães & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil* (pp. 97-126). São Paulo: Paz e Terra.
- Piza, E. (2002). Porta de vidro: uma entrada para branquitude. In I. Carone & M. A. Bento (Orgs.), *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 59-90). Petrópolis: Vozes.
- Piza, E. & Rosemberg, F. (2002). Cor nos censos brasileiros. In I. Carone & M. A. Bento (Orgs.), *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 91-120). Petrópolis: Vozes.
- Ramos, A. G. (1957). *A Introdução Crítica a Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro. Andes.
- Ramos, A. G. (1965). *A Redução Sociológica: Introdução ao estudo da razão sociológica* (2a. ed.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Roediger, D. (2000). *Towards the Abolition of Whiteness*. London, New York: Verso.
- Reis, A. C. (2007). *A atividade estética da dança do ventre*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Rousseau, J. J. (1977). *Contrato social. Discurso sobre a desigualdade*. (Obras. Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Abril.
- Sartre, J. P. (1984). *Sartre: os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Sawaia, B. (1999). *Identidade: uma ideologia separatista? As artimanhas da exclusão: análise psicosocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.
- Scott, J. (1990). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Sociedade*, 16 (2), 5-22. Porto Alegre: UFRGS.
- Scott, J. (1988.). Desconstructing Equality-versus-Difference: or the uses of Poststructuralist Theory for Feminism. *Feminist Studies*, 14 (1), 33-50.

- Sevcenko, N. (2000). Pindorama revisitada. São Paulo: Peirópolis.
- Silva, N. V. (1991). Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-asiáticos*, 14, VER PÁGINAS
- Skidmore, T. E. (1976) Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Spink, M. J. (2007). Pesquisando no cotidiano: recuperando memórias de pesquisa em Psicologia Social. *Psicologia e Sociedade*, 19 (1).
- Spink, P. (2003). *Pesquisa de Campo em Psicologia Social: uma Perspectiva Pós-construcionista*. Texto organizado por Spink e membros do Núcleo de Organização e Ação Social. Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Puc-SP.
- Steyn, M. (2004). Novos matizes da “branquitude”: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 115-137.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Sousa Santos, B. (1995). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.
- Sovik, L. (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 363-386.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.
- Schwarcz, L. M. (1993). *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. M. (1996). As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro. In L. M. Schwarcz & R. S. Queiroz (Orgs.), *Raça e diversidade* (pp. 147-185). São Paulo: Edusp.
- Taguieff, P. A. (1999). L'identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspectes, figures et problèmes du racisme différentialiste. Mots, vol.12, mars: 91-128. Apud PIERUCCI, Antonio Flávio. Ciladas da Diferença. São Paulo: Editora 34.
- Taguieff, P. A. (1987). *La force du préjugé*. Paris: Editions La Découverte.
- Taylor, C. (1998). A política de reconhecimento. In C. Taylor (Org.), *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Telles, E.(2003). *Racismo à brasileira*. Rio de Janeiro: Lumará.
- Todorov, T. (1993). *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Twine, F. W. (2004). A white side of black Britain: The concept of racial literacy. *Ethnic and Racial Studies*, 27 (6), 878-907.
- Twine, F. W. & and Steinbugler A. (2006). The Gap Between Whites and Whiteness: Interracial Intimacy and Racial Literacy. *Du Bois Review*, 3 (2), 341-363.
- Twine, F. W. & Gallagher, C. (2007). The future of whiteness: A map of the ‘third wave’. *Ethnic and Racial Studies*, 31 (1), 1-21.
- Vygotsky, L. S. (1996a). O significado histórico da crise da psicologia. Uma investigação metodológica. In L. S. Vygotsky (Org.), *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martin Fontes.
- Vygotsky, L. S. (1996b). Os métodos de investigação reflexológicas e psicológicas. In L. S. Vygotsky (Org.), *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotsky, L. S. (1987). *Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotsky, L. S. (2001). *A Construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ware, V. (1992). *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso.
- Ware, V. (2004). O poder duradouro da branquitude: “um problema a solucionar”. Introdução. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 7-40.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Weinstein, B. (2003). Racializing Regional Difference: São Paulo vs. Brazil, 1932. In N. Appelbaum, A. Macpherson & K. Rosemblatt (Orgs.), *Race and Nation in Modern Latin America* (pp. 237-262). Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- Wiewiora, M. (2006). *Em que mundo viveremos?*. São Paulo: Perspectiva.
- Williams, R. (1979). *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Winant, H. (2001). *The World Is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II*. New York: Basic Books.
- Winant, H. (1997). Behind Blue Eyes: Whiteness and Contemporary U.S. Racial Politics. *New Left*

ANEXO 1

Nome _____

Idade _____

Escolaridade _____

Profissão _____

Auto-classificação racial _____

Roteiro de questões para entrevistas

Com relação ao sentido de ser branco

De onde vem sua família, qual a origem?

Onde você nasceu e cresceu?

Quais são as raças/cor humanas?

De que raça/cor você é?

Por que você se considera branco? O que significa ser branco para você?

Você se dá conta que é branco? Pensa sobre isto? Em que situações?

Você acha que ser branco tem influência no seu cotidiano?

O que te faz sentir-se branco?

Em sua família, tem pessoas de outras origens raciais?

Você considera que existem características típicas de brancos? Quais são elas?

Você acha que há diferenças entre as raças/cores humanas?

Você acha que há características que não sejam físicas que diferem as raças/cor humanas?

Você acha que tem algum grupo racial mais inteligente que o outro?

Você considera que há valores e pensamentos típicos entre as raças?

Entre as diferentes raças/cores você acha que alguma é mais bonita?

Como você descreveria uma pessoa bonita?

Me fale cinco pessoas famosas que você acha bonita.

Hipoteticamente, se você pudesse escolher cor e traços físicos de seus filhos e netos e continuação da sua família, você tem alguma preferência? Por quê?

Você acha que tem alguma vantagem em ser branco?

Você considera que há alguma facilidade na sua vida por causa da sua cor de pele?

No Brasil, os cargos de maior prestígio como profissionais liberais, senadores, deputados, médicos, empresários, advogados, são em sua maioria de brancos. Você acha que tem alguma razão para isto?

No Brasil, as pessoas mais ricas são brancas. Você acha que isto tem algum motivo?

Por que você acha que tem mais atores e modelos brancos do que de outras raças na televisão?

Por que você acha que a maioria das empregadas domésticas que aparece nas novelas é negra?

Você tem contato com pessoas de origens raciais diversas? Como é este contato?
Caso não tiver, por que você acha que não teve?

Você tem preferência racial para escolher seu parceiro?

Sobre as cotas raciais para negros na universidade, qual sua opinião?

Você acha que tem racismo no Brasil? Se sim, de que forma ele aparece?

ANEXO 2

Consentimento Informado Para Participar Da Pesquisa

A – Identificação e proposta

Este termo visa preservar os direitos dos entrevistados e a ética na pesquisa.

Lia Vainer Schucman, pesquisadora no Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, com orientação da Prof. Dra Leny Sato, está desenvolvendo a pesquisa intitulada: Significados e sentidos de “ser” branco: raça e racismo no processo de constituição do sujeito.

B – Convite e recusa

Eu sou convidado (a) a participar deste estudo. Eu sei que a participação neste estudo é absolutamente voluntária. Eu tenho o direito de recusar-me a participar ou desistir em qualquer ponto deste estudo. Minha decisão em participar ou não desta pesquisa não terá influência nas atividades que desenvolvo em meus grupos de convivência.

C – Procedimentos

Se eu concordar em participar, o seguinte ocorrerá:

O pesquisador irá me entrevistar. Esta entrevista será realizada em local adequado a ambos. As entrevistas serão gravadas.

D – Risco E Desconforto

Não há nenhum efeito prejudicial antecipado em participar da pesquisa. Se alguma questão deixar-me chateado (a) ou desconfortável, eu sou livre para recusar-me a responder a qualquer momento.

E – Sigilo

Meus dados serão guardados e usados unicamente para a pesquisa. A ficha de cadastro do entrevistado, a entrevista e dados pessoais serão sigilosos, numerados e somente acessados pelos pesquisadores envolvidos na investigação.

F – Questões

Se eu tiver alguma questão ou comentário sobre a participação neste estudo, eu posso falar com a Prof. Dra. Leny Sato, na Universidade de São Paulo (USP).

O endereço é:

Instituto de Psicologia USP

Av. Prof. Mello Moraes, 1721, Cidade Universitária

São Paulo – Departamento de Psicologia Social e do Trabalho

G – Consentimento

Eu conversei com Lia Vainer Schucman sobre o estudo, e foi dada uma cópia deste consentimento para mim. Eu entendi o que li ou o que ouvi e tive minhas perguntas respondidas. A participação neste estudo é voluntária e não remunerada. Eu sou livre para recusar estar no estudo ou desistir a qualquer momento.

Autorizo o uso de minhas entrevistas e das imagens coletadas pelo pesquisador nas publicações decorrentes desta pesquisa. Caso não concorde, poderei solicitar meu anonimato e/ou recusar a reprodução das imagens, ou outras restrições, conforme escrito na linha abaixo:

Local e data: _____

Nome do participante: _____

Assinatura do Participante: _____

Consentimento recebido por: _____

Assinatura: _____