



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

FERNANDA TRAJANO DA SILVA

SE RECONHECER PARA RESISTIR:
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL DE PESSOAS
NEGRAS EM LONDRINA/PR

Londrina
2025

FERNANDA TRAJANO DA SILVA

SE RECONHECER PARA RESISTIR:
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL DE PESSOAS
NEGRAS EM LONDRINA/PR

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina – UEL.

Orientadora: Prof. Dr.^a Maria Nilza da Silva

Londrina
2025

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

S586s Silva, Fernanda Trajano da.
Se reconhecer para resistir : a construção da identidade racial de pessoas negras em Londrina/PR / Fernanda Trajano da Silva. - Londrina, 2025.
100 f.

Orientador: Maria Nilza da Silva.
Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Negritude - Tese. 2. identidade negra - Tese. 3. consciência racial - Tese. I. Silva, Maria Nilza da. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. III. Título.

CDU 316

FERNANDA TRAJANO DA SILVA

SE RECONHECER PARA RESISTIR:
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL DE PESSOAS
NEGRAS EM LONDRINA/PR

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina – UEL.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof. Dr.^a Maria Nilza da Silva
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dra. Luciana Garcia de Mello Universi-
dade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

Prof. Dr. Alexsandro Eleoterio Pereira de Souza
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 28 de março de 2025

AGRADECIMENTOS

A Prof^a. Dra. Maria Nilza da Silva, minha orientadora desde a graduação. Me ensina todos os dias e me inspira como mulher negra e pesquisadora.

A Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por me conceder a oportunidade de me dedicar integralmente ao mestrado.

A todos que amo por serem o afago no meio do caos.

A Thais Alves Ferreira (*in memoriam*), por ser minha amiga até o seu último dia.

*Começou a ter um vago sentimento de que,
para conseguir seu lugar no mundo, teria
que ser ele mesmo e não um outro*

(W.E.B. Du Bois)

RESUMO

SILVA, Fernanda Trajano da. **Se reconhecer para resistir:** a construção da identidade racial de pessoas negras em Londrina/PR. 2024. 100. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Sociologia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Entendendo o processo de construção da negritude e da consciência racial como um dado não natural na vida das pessoas negras, a pesquisa se propôs a investigar os elementos fundamentais para sua construção. Dessa forma, denota-se a importância de determinados espaços, grupos ou pessoas para a população negra e sua tomada de consciência racial. Com uma abordagem qualitativa a metodologia utilizada foi a história de vida, apresentando retrospectivamente as experiências dos indivíduos contadas e refletidas em entrevista. A seleção dos dez participantes, pessoas negras (pretas e pardas), moradoras de Londrina/PR e maiores de 18 anos, foi realizada por meio da técnica bola de neve. Os fatores descobertos como as razões para a construção de negritude foram organizados em três categorias de autoria própria: Educação, Cultura e Subjetividades; bem como a compreensão da existência de três momentos nas trajetórias, antes, durante e depois da consciência negra, que foram intitulados como Sombra, Atravessando o véu e Do outro lado.

Palavras-chave: Negritude; identidade negra; consciência racial.

ABSTRACT

SILVA, Fernanda Trajano da. **To recognize oneself to resist:** the construction of the racial identity of black people in Londrina/PR. 2024. 100. Master's Dissertation (Master degree in Sociology) – Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2025.

Understanding the process of constructing blackness and racial consciousness as an unnatural fact in the lives of black people, the research set out to investigate the fundamental elements of its construction. In this way, the importance of certain spaces, groups or people for the black population and its racial consciousness is highlighted. With a qualitative approach, the methodology used was life history, which retrospectively presents the experiences of individuals as told and reflected upon in interviews. The ten participants - black and brown people living in Londrina/PR and over the age of 18 - were selected using the snowball method. The factors discovered as reasons for the construction of blackness were organized into three distinct categories: Education, Culture and Subjectivities; as well as the understanding of the existence of three moments in the trajectories, before, during and after the black consciousness, which were entitled Shadow, Crossing the Veil and On the other side.

Keywords: Blackness; Black Identity; Racial Awareness.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Identificação dos entrevistados.....	66
--	-----------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – O DEBATE SOBRE IDENTIDADE	15
1.1 <i>As concepções de identidade</i>	15
1.2 <i>Identidade e diferença</i>	19
CAPÍTULO 2 – ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL	22
2.1 <i>Eugenia e identidade nacional: as tentativas de embranquecimento do povo brasileiro</i>	22
2.1.1 <i>O Papel das políticas de Educação e Saúde</i>	23
2.1.2 <i>Eugenia e Identidade Nacional</i>	27
2.2 <i>De Escravizado à Pessoa “Livre”</i>	33
CAPÍTULO 3 – IDENTIDADE NEGRA EM PERSPECTIVA: DO AFASTAMENTO À ACEITAÇÃO	41
3.1 <i>Branquitude</i>	41
3.2 <i>O Negro e a Subjetividade</i>	46
3.3 <i>Desejo Social de Brancura</i>	49
3.4 <i>Negritude</i>	51
CAPÍTULO 4 – “[...] O LIXO VAI FALAR, E NUMA BOA”: A PESQUISA EMPÍRICA	62
4.1 <i>Metodologia</i>	62
4.2 <i>Sem Máscaras</i>	67
4.3 <i>Entrevistas</i>	70
4.3.1 <i>Primeira Categoria: Educação</i>	70
4.3.2. <i>Segunda Categoria: Cultura</i>	76
4.3.3 <i>Terceira Categoria: Subjetividades</i>	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	96
APÊNDICES	100

INTRODUÇÃO

A problemática da pesquisa partiu do entendimento de que apesar das características físicas visíveis e reconhecíveis de uma pessoa negra, a negritude, entendida como um processo de consciência racial, não é algo dado ou natural. Justamente o contrário, saber-se negro para além da cor da pele, é uma descoberta que pode demorar anos a ser revelada ou mesmo nunca acontecer, visto o processo de embranquecimento físico e ideológico imposto à população negra brasileira a partir do processo de colonização. Porém, no início do século XIX em diante, este cenário sofre alterações que propiciaram à população negra uma organização (de agremiações, clubes, teatros até a constituição de um movimento negro nacional) e reflexão acerca de sua posição social e de sua raça. Sendo assim, buscou-se compreender quais seriam, em trajetórias pessoais, os fatores que possibilitaram a construção de uma identidade negra fortalecida.

Os estudos sobre a população negra, tanto nas Ciências Sociais quanto em outras áreas do conhecimento, contribuem para a luta por políticas contra o racismo e para o combate às desigualdades raciais. Pesquisar a construção da identidade racial pode se configurar como um projeto político e social que visa a conscientização da população negra, fortalecimento dos coletivos e dos laços de solidariedade, buscando a transformação da vida do sujeito negro, e também, do negro enquanto grupo. Pensar essas vivências faz parte de uma caminhada em direção a uma sociedade antirracista e mais democrática.

A definição do tema, bem como o interesse em demais pesquisas acadêmicas, passa pela vivência dos pesquisadores, pois nossas escolhas não são neutras, mas sim orientadas pelo lugar que ocupamos socialmente. Sobre a gênese da pesquisa, Weber, segundo a apresentação de Gabriel Cohn (professor e tradutor da edição estudada), diz que ela parte dos interesses dos sujeitos, de seus juízos de valores, porém não se limita a isso. Sua objetividade é concedida ultrapassando esse ponto e aplicando os métodos e rigores da ciência de modo que o processo, e principalmente, seu resultado possua validade cientificamente (Weber, 2006, p. 11).

Precisamente nas palavras de Weber (2006, p. 27), nas ciências sociais o impulso pelo tratamento de um problema científico e o próprio reconhecimento de sua

existência está ligado a um querer direcionado e determinado pelas pessoas. Os fenômenos sociais e empíricos se tornam interessantes a partir das significações atribuídas pelos sujeitos. Dessa forma, o conhecimento cultural ou social é determinado pelas ideias de valor de onde derivam os pontos de vista, pois como seres de cultura possuímos capacidade e vontade de assumirmos posições no mundo e a partir delas conferirmos sentidos a ele. As ideias de valor do investigador são como princípios de seleção e significação do conhecimento e conteúdo cultural. (Weber, 2006, p. 58-60).

Consciente de um lugar à margem enquanto mulher e negra, percebo a relevância dos estudos raciais não só individualmente, baseado em minhas experiências pessoais e nas significações que atribuo, como em Weber, mas em coletividade e como pesquisadora. Investigar o processo de construção da identidade racial é ter a chance de fortalecê-lo de modo que cada vez mais pessoas negras se reconheçam e possam atuar nas reivindicações e lutas por seus direitos, possibilitando a mudança da realidade social.

As tentativas de alienação da população negra, que tiveram êxito parcial devido ao enfrentamento dos movimentos negros, fez e ainda faz parte do projeto de nação ancorado na inferiorização e afastamento da negritude. Desta forma, construir uma consciência racial é um dos instrumentos para começarmos a pensar o desmantelamento da dominação e supremacia branca. Sendo assim, com base nos conceitos de negritude de Munanga (2020) e de identidade negra/Negra de Gordon (2023), busquei investigar qual ou quais elementos foram fundamentais para o processo de descoberta da negritude e construção da identidade racial de pessoas autodeclaradas negras, pretas e pardas. Analiso através da história de vida qual o momento e de que maneira se reconheceram pessoas negras, adquirindo consciência racial e rompendo com a branquitude¹, demonstrando a importância de determinados espaços, grupos, pessoas ou instituições para a tomada de consciência racial.

¹ Ideologia de poder em que se coloca a identidade racial branca como a norma a partir de determinados processos históricos-sociais como a colonização e a escravidão, tráfico de Africanos e a criação de novas nacionalidades e nações nas Américas. Uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados nos acessos a recursos materiais e simbólicos criados pelo colonialismo e imperialismo e preservados atualmente (Shucman, 2020). O conceito será aprofundado no segundo capítulo.

A dissertação se organiza através da divisão em quatro capítulos. O primeiro, como o próprio título diz, está reservado ao Debate sobre identidade, em que no primeiro tópico discorro brevemente a respeito das concepções de identidade, desde o sujeito iluminista, passado pelo sociológico e chegando ao pós-moderno e entendendo que a concepção de identidade do sujeito sociológico seria a mais coerente para a pesquisa aqui apresentada, uma vez que ele é mediado pelos valores, sentidos e símbolos dentro das interações sociais com a identidade sendo construída entre o eu e a sociedade. O segundo tópico volta-se à discussão sobre a interdependência entre a identidade e a diferença e como elas são determinadas segundo relações de poder. Neste capítulo utilizo Stuart Hall (2004; 2014), Erving Goffman (1988) e Kathryn Woodward (2004), entre outros autores.

O capítulo dois, intitulado Aspectos sócio-históricos das relações raciais no Brasil, é subdividido em duas partes. Em Eugenia e Identidade Nacional: As tentativas de embranquecimento do povo brasileiro a discussão trata inicialmente sobre a formação do pensamento eugenista e sua influência nas instituições, política e vida dos brasileiros, sobretudo pobres e racializados. Além de discorrer sobre as tentativas de construção de uma identidade nacional baseada em critérios eurocêntricos, assimilação e dissolução das diferenças étnico-raciais tão presentes no país. O objetivo era um Brasil cultural e fisicamente branco com os mestiços sendo a ponte para essa realidade almejada. Nessa abordagem os autores de referência incluíram Kabengele Munanga (1999; 2020), Lilia Schwarcz (1993), Pietra Diwan (2015) e Jerry Dávila (2006). O segundo tópico De escravizado à pessoa “livre” percorre o período de escravização, as transformações econômicas e políticas, as alocações das funções dos escravizados e as consequências para a população negra, principalmente em relação às condições materiais e políticas, após a abolição, tendo como base os sociólogos Florestan Fernandes (1955), Roger Bastide (1955) e Carlos Hasenbalg (2005).

O terceiro capítulo denominado Identidade negra em perspectiva: do afastamento à aceitação e é subdividido em quatro partes, sendo elas: Branquitude, O negro e a subjetividade, Desejo social da brancura e Negritude. Este capítulo contém o cerne teórico no qual a pesquisa se sustenta. Busco demonstrar como diversos autores podem ser mobilizados para analisar a aceitação ou recusa da identidade negra, processo que faz parte da trajetória de vida das pessoas negras. Para isso,

utilizo principalmente Erving Goffman (1988), Guerreiro Ramos (1957), Kabengele Munanga (2020), Lia Vainer Shucman (2020), Cida Bento (2022), Neusa S. Souza (2021), Isildinha B. Nogueira (2021) e Lewis R. Gordon (2023). Seus conceitos se mostraram úteis para explicar as etapas que o sujeito atravessa até possivelmente se reconhecer enquanto negro, do âmbito subjetivo ao social, com as ideias e conceitos de branquitude, ego, patologia social, estigma, negritude e identidade negra/Negra.

O quarto e último capítulo, “...O lixo vai falar, e numa boa”: A pesquisa empírica, está subdividido em duas partes. Como o próprio nome diz, Metodologia está reservado à explicação metodológica de coleta dos dados e Sem máscaras, em referência a Fanon (2020), às análises das entrevistas concedidas pelos sujeitos pesquisados. Foram criadas três categorias, Educação, Cultura e Subjetividades, para agrupar os fatores comuns de construção das identidades negras apontados pelos sujeitos. Além disso, entendo as histórias de vida sendo compostas por três momentos, a Sombra, Atravessando o véu e Do outro lado, que correspondem aos períodos de descoberta da negrura, desenvolvimento da consciência racial e enfim o fortalecimento da identidade negra. Para as interpretações realizadas foram utilizados principalmente os autores W.E.B Du Bois (1999) e Kabengele Munanga (2020), juntamente com Frantz Fanon (2020) e Lewis R. Gordon (2023).

Voltando-me à metodologia aplicada, os critérios para a formação do universo da pesquisa foram pessoas autodeclaradas negras, pretas e pardas pela classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, residentes em Londrina/PR, com idade mínima de 18 anos. A pesquisa contou com dez participantes, sendo cinco homens e cinco mulheres; além de se dividir também em cinco pardos e cinco pretos, sendo as divisões não intencionais. Todos são moradores de Londrina/PR, alguns nascidos na cidade e outros não, com variação de idade entre os 23 e 56 anos. O método escolhido para as entrevistas foi a História de Vida, capaz de retratar as experiências de pessoas, grupos ou organizações, além de criar pontes entre o individual e o coletivo, mostrando como nossas trajetórias são atravessadas pelo social. Já a seleção dos participantes se realizou através da técnica bola de neve, isto é, por uma pessoa-chave e posteriormente pela indicação dos próprios entrevistados.

CAPÍTULO 1 – O DEBATE SOBRE IDENTIDADE

1.1 As concepções de identidade

Para pensar a relação entre o eu e o outro, entre as categorias estabelecidas como a norma e aquelas como a diferença no campo das relações raciais se faz necessário analisar o conceito de identidade, uma vez que a branquitude e a negritude, as identidades investigadas na presente pesquisa, fazem parte de uma discussão mais ampla sobre este conceito.

Segundo Woodward (2004) há duas grandes perspectivas sobre identidade, uma essencialista e uma não-essencialista. A primeira se caracteriza pela existência de um conjunto de características não alteradas pelo tempo que todos de um grupo possuiriam. Pode fundamentar-se na história e na biologia, seja no retorno a um passado compartilhado ou através do corpo como um local que estabelece fronteiras e define quem o sujeito é. Já a segunda tem como foco as diferenças e características compartilhadas dentro e fora de determinado grupo, assim como se atenta às mudanças ao longo do tempo na definição do que significa ser de determinada identidade. Sendo assim, se formam conflitos e tensões entre as duas perspectivas, entre a conceitualização e entendimento das identidades serem fixas ou fluídas (p. 12-16).

Hall (2014) apresenta três concepções de identidade, a do sujeito do iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. A identidade do sujeito iluminista é centrada e unificada, sendo esse centro a essência que é inerente ao sujeito desde seu nascimento ao longo de sua vida. O “eu” iluminista é dotado de razão e consciência e referenciado sempre no masculino (p.10-11). O sujeito do iluminismo é caracterizado como um “indivíduo soberano”, intrinsecamente ligado à modernidade por ser o sujeito da razão, do conhecimento e das práticas e por estar sujeito a elas (p. 18-19).

O sujeito sociológico surge de uma concepção mais coletiva que o define e o localiza dentro das estruturas e relações sociais que sustentam a sociedade moderna e que constrói a subjetividade dos indivíduos pela sua participação. A outra via desse processo diz respeito aos próprios indivíduos que através dos papéis sociais também

cooperam para a sustentação das estruturas (Hall, 2014, p. 20-21). Segundo a perspectiva interacionista, esse sujeito não era mais autossuficiente, mas formado nas interações com os outros que intermediavam os valores, os sentidos e os símbolos da cultura que habitava. Esse sujeito reflete a crescente complexidade do mundo moderno. Sua identidade, portanto, é construída entre o eu e a sociedade. A essência do sujeito faz parte desse intercâmbio entre o interior e o exterior, é a interiorização das identidades culturais às subjetividades (Hall, 2014, p. 11).

Por sua vez, a identidade do sujeito pós-moderno não é fixa, excluindo a ideia de uma essência. É uma identidade histórica e não biológica que se transforma segundo as representações dos sistemas culturais e que não possui um eu ou um centro coerente e estável. Os sujeitos pós-modernos assumem diferentes identidades em diferentes situações sem uma centralização ou unicidade, deslocando continuamente a identidade. O que constitui sociedades pós-modernas não é mais a identidade, mas sim a articulação das diferenças, dos antagonismos sociais advindos das diversas posições de sujeito, isto é, das diversas identidades. São identificações novas e deslocantes, vindas da nova base política dos movimentos sociais (Hall, 2014, p. 11-16).

A concepção adotada nesta análise diz respeito ao sujeito sociológico, que segundo Ennes (2013), através das contribuições do interacionismo simbólico² pode ser entendido para além da concepção essencialista, com os conceitos interacionistas sendo utilizados para pensar os processos identitários como expressão de relações de poder. Há certa dificuldade na conceituação da identidade, sendo lida e empregada no âmbito da diversidade e pluralidade, o que retira seu caráter político e a noção de que as diferenças culturais se relacionam às desigualdades sociais, econômicas e políticas. A perspectiva de Ennes é de um interacionismo relacional, onde as relações de poder são centrais na produção da diferença e do sentimento de pertencimento (63-65).

O processo identitário é entendido como a localização dos indivíduos e dos grupos no espaço social, localização que depende da distribuição de poder entre os

² Perspectiva teórica que busca compreender o modo como os indivíduos interpretam os objetos e as outras pessoas em interação social. Segundo Blumer (1980), no interacionismo as ações dos indivíduos são fundamentadas nos significados que o mundo lhes oferece, significados estes que são originados nas interações sociais e interpretados pelos indivíduos (apud ENNES, 2013, p. 70).

elementos da sociedade, o que gera gradação e hierarquizações sociais, resultados da produção da diferença que também concebe o sentimento de pertencimento. As relações sociais e de poder são mediadas por fronteiras materiais ou simbólicas que mudam de acordo com os contextos sociais e históricos que possibilitam sua construção de forma centralizada e unificada ou descentrada e fragmentada (Ennes, 2013, p. 65-66).

Segundo Ennes (2013), para Hall (2014), os interacionistas estariam posicionados em um lugar entre o sujeito do iluminismo e o sujeito pós-moderno, mas ainda com uma concepção essencialista do eu. Porém Ennes irá defender a possibilidade de se encontrar características do sujeito descentrado no sujeito sociológico de forma que ele não seja essencializado ou naturalizado. Para compreender os processos identitários apresenta importantes noções do interacionismo simbólico como a impossibilidade do “eu” existir fora de um contexto, pois ele não é anterior e nem exterior ao meio social, mas construído na e pelas relações sociais. Nas interações sociais o eu e o outro são interdependentes, pois a ação do eu é orientada pela interpretação que faz do outro, assim como o contrário. As interações sociais se materializam no espaço social, no que os interacionistas conceituam como situação ou contexto (p. 67-69).

Isso é perceptível nas entrevistas analisadas no capítulo quatro em que a identidade dos sujeitos negros se constrói e reconstrói em suas relações. Quando passam a ter contato com o ambiente e as pessoas da universidade, para citar um exemplo, se inicia um processo de construção de uma nova identidade, a identidade negra. Assim como outros casos, a possibilidade da construção da identidade racial se deu a partir de novas relações e interações sociais que os sujeitos entrevistados estavam desenvolvendo em suas trajetórias pessoais. A mudança de contexto ou situação, seja o acesso à universidade, coletivos ou movimentos sociais, potencializou a construção de um novo “eu”.

Segundo Ennes (2013), entendendo os processos identitários como relações de poder que classificam e hierarquizam, implica-se a noção de que os indivíduos orientam suas ações de diferentes maneiras conforme as interações em que estão inseridos, o que se pode relacionar às dinâmicas de negociação, hibridismo e descentramento das sociedades contemporâneas (p. 72). As relações de interação produzem diferentes contextos que correspondem a constantes mudanças nas

identidades. Ao mudar o contexto, se muda as identidades; ao mudar as identidades, se muda o contexto (p. 78). Isso se articula à concepção apresentada por Woodward (2004), de que os diferentes lugares que um sujeito ocupa diz respeito aos diferentes papéis que exerce e estes correspondem às diferentes identidades que o sujeito possui. Ou seja, os sujeitos assumem mais de uma identidade e essas podem estar em conflito e tensões uma com as outras. Em cada contexto os indivíduos representam a si de formas diferentes segundo as expectativas e restrições sociais de cada situação (p. 30-32).

Ao considerar a questão racial, para pessoas negras essa fluidez de identidades pode estar relacionada à necessidade de se adaptar às normas da branquitude para sua própria sobrevivência, como em situações em que é preciso esconder sua negrura, seja através do branqueamento dos traços, o alisamento ou corte dos cabelos, a mudança das vestimentas ou das produções culturais que consome, etc. Na tentativa de se encaixar e de evitar as violências raciais muitas pessoas negras constroem identidades que estarão em conflito com sua realidade, assim como será analisado por Nogueira (2021) e Souza (2021) ao discutir o desequilíbrio entre a condição atual e a condição desejada pelo sujeito negro.

É possível ainda pensar na identidade de Goffman (1988) e a maneira como o estigma é manipulado de acordo com os grupos e situações em que o sujeito estigmatizado se encontra. Os sujeitos estigmatizados que manipulam a informação sobre seu estigma, decidindo revelá-lo ou não, para quem, como, quando e onde, estão manipulando sua identidade pessoal. A informação é transmitida pelos símbolos, neste caso símbolos de estigma e não de prestígio. Os símbolos de estigma podem ser congênitos (como a cor da pele, presente nos indivíduos desde seu nascimento) ou não. Podem também ser permanentes (como uma marca de queimadura) ou não. Símbolos não permanentes e não congênitos, que apenas transmitem uma informação, quando acionados contra a vontade do indivíduo informante, é um símbolo de estigma (p. 51-56).

A identidade pessoal, âmbito do controle da informação, é definida por Goffman (1988) na “unicidade” de um indivíduo, um indivíduo “único”. Apesar do termo, o autor ressalta dois pontos em que essa ideia pode ser relevante. O primeiro diz respeito a uma marca positiva ou apoio de identidade, como a imagem desse sujeito na mente das outras pessoas ou o conhecimento de seu lugar em uma rede de parentesco. O

segundo é o combinado de fatos sobre a história de vida de uma pessoa que não se encontra combinado da mesma forma em nenhuma outra. Há uma terceira ideia implícita na noção de unicidade, a qual Goffman descarta em sua análise, a diferenciação dos indivíduos por uma essência (p. 65-67).

As tentativas de esconder ou consertar o estigma fazem parte da identidade pessoal e esse esforço demanda o conhecimento por parte do estigmatizado a quem ele deve muita ou pouca informação, assim como possuir uma memória dos fatos de seu passado e presente que deve ser dada às demais pessoas. A manipulação de sua identidade irá depender do conhecimento ou desconhecimento dos outros sobre ele e de seu próprio conhecimento sobre a situação. A estratégia de encobrimento será necessária e realizada pelos indivíduos estigmatizados por conta das recompensas que traz o fato de ser considerada uma pessoa “normal”. Exceto em casos em que o estigma esteja relacionado a partes do corpo que os normais também não mostram em público, nessas situações o encobrimento acontecerá querendo ou não. A manipulação em diferentes audiências permite que os indivíduos possam assumir múltiplos “eus” ou egos (Goffman, 1988, p. 75-86).

Parece que, para este estudo, o sujeito sociológico se mostra o mais coerente para o entendimento da pesquisa. A constituição dessa identidade dada entre o eu e a sociedade, nas relações e nas estruturas sociais, se encontra com as noções de negritude trabalhadas nesta dissertação. A identidade negra está sendo entendida como um processo pertencente às histórias de vida, mas que não se limita aos sujeitos, ocorre dentro de um contexto social de classificação e hierarquização racial. A construção da identidade negra se dá nos âmbitos subjetivo e estrutural, inserido em uma sociedade historicamente racista que criou mecanismos e estratégias de opressão da população negra, estabelecendo em um lugar simbólico e materialmente inferior e marginalizado em contraponto à branquitude. Diante desse contexto ou situação, para resgatarmos os termos interacionistas, os sujeitos negros podem reconstruir, através de novas interações e relações sociais, os significados atribuídos à negritude, fomentando a possibilidade de uma nova identidade.

1.2 Identidade e diferença

Segundo Woodward (2004), a identidade é relacional, isto é, depende de um outro para existir, de uma outra identidade que ela não é. Sendo assim, a identidade

é marcada pela diferença que se constitui na exclusão, pois pertencer à identidade A automaticamente revela o não pertencimento à identidade B, assim como o contrário. A identidade adquire sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos que as representam. O que uma pessoa usa (símbolos), por exemplo, está ligado a sua identidade que se constrói, portanto, simbólica e socialmente. Esses dois processos são fundamentais. É através do simbólico que atribuímos sentidos às práticas e às relações sociais e ser um grupo simbolicamente marcado gera consequências reais como a exclusão e desvantagens materiais (p. 9-14).

Sendo a identidade, de acordo com Woodward (2004), construída através da marcação da diferença, essa acontece por meio dos sistemas simbólicos de representação e pelas formas de exclusão, ambas sendo estabelecidas por um sistema classificatório. A identidade e a diferença não são opostas, mas dependentes. Os sistemas classificatórios por meio de princípios da diferença, simbólica e social, estabelecem uma divisão em pelo menos dois grupos opostos, uma divisão que classifica “nós” e “eles”. Assim a cultura estabelece fronteiras entre uma identidade e outra por meio da diferença. Cada cultura possui suas próprias formas de classificação e é através desse sistema que as pessoas dão sentido ao mundo social. A cultura é definida justamente como o entendimento compartilhado desses sentidos e significados que ordenam uma sociedade (p. 39-41). Esse ordenamento é mantido por uma lógica de oposição binária como locais/forasteiros, brancos/negros, homem/mulher que e é criticado pelo constante caráter hierárquico entre os dois termos da dicotomia manifestados nas relações de poder que atribuem diferentes valores aos grupos classificados, um sendo sempre positivo em detrimento do outro negativo (46-50).

A identidade é aquilo que se é, enquanto a diferença é aquilo o outro é. A identidade como afirmativa contém as negativas da diferença. Eu sou A porque não sou B, que é o outro. Assim como a afirmativa da diferença contém as negativas da identidade. Ele é B porque não é um A, o que eu sou. A identidade sempre carrega parte da diferença. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais e não existem em si mesmas, mas dentro de uma cadeia de significados e interdependência. O poder de definir a identidade e marcar as diferenças está inserido na disputa pelos recursos materiais e simbólicos em sociedade, pois são grupos posicionados

desigualmente buscando garantir o acesso privilegiado aos bens sociais (Silva, 2004, p. 74-91).

A branquitude ao se definir como a identidade oficial e através de um processo de racialização colocar as pessoas negras como sua diferença, garantiu o poder e a manutenção dos privilégios materiais e simbólicos, como mencionado. Toda a construção histórica e social passou a ter uma única identidade como referência, organizando toda a sociedade segundo a brancura, de forma que pessoas negras foram marginalizadas na vida concreta e inferiorizadas no campo das significações. O processo de diferenciação, a produção da identidade e da diferença, ao determinar uma identidade como a norma revela os grupos que possuem poder e aqueles que são subjugados.

Além disso, a identidade é material não apenas pelos recursos a que pode ter acesso, mas também pela representação que nunca é interior ou mental, mas sim visível e exterior. É por meio da representação, um sistema de significação, que a identidade e a diferença passam a existir. Pois os sistemas de representação sustentam a identidade e ambos são construídos por uma mesma fonte de poder. Quem possui o poder de representar, possui o poder de definir a identidade (Silva, 2004, p. 74-91).

A forma como a produção da identidade e da diferença se manifestou no Brasil e posicionou os diferentes grupos é analisada no próximo capítulo no contexto da colonização, da criação das teorias eugênicas de inferiorização e embranquecimento junto da construção de uma identidade nacional sob os mesmos princípios que incidiram sob a criação dos significados do que é ser negro no Brasil e de como o racismo se objetivou nas estruturas fazendo com que a raça se constituísse como um dos critérios de sua ocupação.

CAPÍTULO 2 – ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

2.1 Eugenia e identidade nacional: as tentativas de embranquecimento do povo brasileiro.

Dom Pedro deu continuidade a um processo iniciado com a vinda da família real portuguesa ao Brasil em 1808, a criação de uma rede de instituições educacionais. Com a criação de instituições, se formaram grupos de intelectuais que se propunham a pensar os problemas do Brasil, sendo a década de 70 do século XIX um marco para o surgimento de novas ideias, teorias e concepções. Uma das questões enfrentadas em 1871 foi a promulgação da Lei do Ventre Livre que colocava em pauta a dependência de mão de obra escrava na produção e a substituição desta por trabalhadores imigrantes, principalmente europeus (Schwarcz, 1993, p. 36-37).

Importante ressaltar que antes dessa lei o desmantelamento do sistema escravista já estava se iniciando com a proibição do tráfico transatlântico de escravizados em 1850 com a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz, devido à pressão da Inglaterra e à relação conflituosa que se desenvolvia com o Brasil em razão do seu não cumprimento de acordos em relação ao fim do tráfico e às invasões inglesas ao território marítimo brasileiro para prisões e fiscalizações dos navios negreiros (Menezes, 2009, p. 88-89).

Outro debate surgido neste momento foi a análise social através do uso de discursos científicos como o evolucionismo social e darwinismo social, onde as diferenças e inferioridades foram legitimadas e determinadas através da ciência, usada como justificativa para dominações imperialistas (Schwarcz, 1993, p. 38-41).

A preocupação unânime entre a elite intelectual era a imagem externa do Brasil, que deveria ser cuidadosamente construída, apresentando não mais a selvageria e sim um país civilizado e científico. Esse ideário científico se manifestou nas grandes cidades com a adoção de programas de higienização e saneamento e em projetos eugênicos, visando eliminar a loucura, doença e pobreza. A aceitação e aplicação dessas ideias fazia as elites intelectuais se sentirem próximas do mundo europeu, ainda que enfrentassem certa incoerência, visto que as teorias racialistas

condenavam a miscigenação, realidade brasileira. Para muitos viajantes e teóricos, o Brasil era uma nação degenerada devido à sua composição étnica e racial mista. Porém, o que interessou não foi evocar o debate original, mas o adaptar, permanecendo apenas justificativas para a hierarquização e conseqüentemente a inferiorização de vários grupos da sociedade (Schwarcz, 1993, p. 42-55).

No início do século XIX, o termo raça aparece estando ligado às doutrinas raciais acerca das indagações sobre o surgimento da humanidade, que se dividiram em duas vertentes. A primeira, a visão monogenista, dominante até meados do século XIX, baseada nas escrituras sagradas, acreditava que a humanidade era uma, originada de uma fonte comum com as diferenças sendo de maior degeneração ou perfeição do Éden. A visão poligenista por outro lado, contestava a igreja e devido aos avanços das ciências biológicas defendia várias fontes de criação, o que explicaria as diferenças raciais. Essa perspectiva favoreceu a análise dos comportamentos humanos através de uma interpretação biológica, fazendo com que fossem lidos como conseqüências biológicas e naturais, impulsionando o surgimento de teorias como a frenologia e antropometria que avaliavam a capacidade do ser humano pelo tamanho do cérebro (Schwarcz, 1993, p. 62-65).

Com a publicação e divulgação de “A origem das espécies” de Darwin houve um redirecionamento intelectual e o embate entre monogenistas e poligenistas se ameniza. Suas máximas se tornaram referências obrigatórias e foram aplicadas a diversas disciplinas como sociologia, antropologia, história, formando uma geração social-darwinista. Na política, o darwinismo e a seleção natural justificaram as dominações ocidentais no imperialismo. O darwinismo social ou teoria das raças condenava a miscigenação, defendendo tipos puros pois a mestiçagem era tida como degeneração social e racial. Essa teoria implicou um projeto sobre a inferioridade de algumas raças e uma possível eliminação, com a eugenia intervindo na reprodução das populações, visando seu aprimoramento através do extermínio dos considerados indesejáveis (Schwarcz, 1993, p. 71-81).

2.1.1 O Papel das políticas de Educação e Saúde

No Brasil, segundo Jerry Dávila (2006, p. 47-48), em 1938 havia uma preocupação de se forjar o “homem brasileiro”, especificamente uma estátua que o

representasse, sendo um ornamento para a entrada do Ministério da Educação e Saúde - MES, encomendada por seu ministro Gustavo Capanema. A aparência dessa estátua era de suma importância, pois ela seria a afirmação do futuro do Brasil e do papel do governo em moldá-lo, uma vez que o MES desempenharia o papel crucial de conduzir o Brasil através da educação pública que tornaria os brasileiros brancos, educados e fortes; aptos para esse futuro planejado.

Porém, a estátua feita pelo escultor Celso Antônio representava justamente o que o ministro Capanema e as demais intelectualidades esperavam que o Brasil deixasse de ser. O monumento recebido era a figura de um caboclo, um homem das matas, de raça mestiça e de barriga avantajada. O então diretor do Museu Nacional de Antropologia, Edgar Roquette Pinto, defendeu que a figura deveria representar as tendências de evolução dos tipos raciais do Brasil, deveria ser branca. Este pensamento foi apoiado por vários outros intelectuais, como Francisco Oliveira Vianna, para quem a estátua deveria representar não somente a evolução arianizante dos mestiços, como também representar todas as raças europeias vindas para o Brasil com seus colonos e descendentes. Juvenil Rocha Vaz, professor da Escola de Medicina do Rio de Janeiro, também concordava que a estátua deveria representar uma figura branca, além de ser necessário mais recursos para a pesquisa científica para que ela auxiliasse na eliminação desse tipo racial apresentado pelo escultor (Dávila, 2006, p. 49).

Tanto a comunidade científica, científico-social quanto a comunidade médica confiavam no futuro embranquecido do país por meio da educação e da saúde pública. Independente de suas orientações ou filosofias, havia um consenso sobre os males e a cura da nação e sobre o valor da brancura e de uma “europeidade” neste processo. Ministros, médicos, jornalistas, antropólogos, sociólogos, todos imaginavam e almejavam que o brasileiro ideal teria de ser branco, uma responsabilidade do ministro da Educação e Saúde. As respostas e estratégias para criar este homem brasileiro se encontravam na eugenia, a prática de aperfeiçoamento físico e mental da raça humana, controlando os contextos de procriação (Dávila, 2006, p. 50-51).

As raças mistas e não brancas eram consideradas culturalmente atrasadas e para alguns até mesmo racialmente degeneradas e a eugenia poderia ser a solução para estes dois problemas que maculavam o Brasil. Existiam dois grupos de eugenistas, os classificados como “leves” e os “pesados”. Os primeiros aceitavam que

a melhoria racial poderia se dar através da atenção à saúde, influência ambiental, valores culturais e circunstâncias de reprodução. Já o segundo grupo não aceitava modificações e se concentrava na eliminação de traços indesejáveis por meio do controle da reprodução com as forçadas esterilizações em massa, por exemplo. Os eugenistas brasileiros se tornaram mais adeptos à eugenia “leve”, onde era possível a modificação dos traços e das características, pois esta prometia retornos mais imediatos e positivos. O Brasil era visto como um grande hospital, repleto de pacientes que precisavam ser curados (Dávila, 2006, p. 52-53).

Sob responsabilidade de Renato Kehl, houve a organização da Sociedade Eugênica de São Paulo, com seus membros sendo os intelectuais públicos da elite do Brasil que encontraram na eugenia uma linguagem para reivindicar para suas disciplinas o papel de base para políticas sociais do país. Kehl foi o principal representante no Brasil e entre 1917 e 1928 defendeu uma eugenia positiva ligada a objetivos médicos sanitaristas. Já na década de 30, período de intensas crises políticas e econômicas no Brasil e no mundo, houve uma radicalização através de esterilizações e restrições de imigração juntamente com políticas nacionalistas. Kehl planejava a construção de uma civilização bela tanto física quanto moralmente, inspirada na Grécia Antiga, modelo de civilização ideal. Para o Brasil existir enquanto nação, com um povo, era preciso extinguir as doenças que degeneravam a sociedade, desta forma ele propôs a separação dos tipos eugênicos (aristogenia, seres superiores geneticamente; cacogenia, seres inferiores); eliminação dos fatores disgênicos (desvios ou doenças transmitidas hereditariamente como alcoolismo, ignorância, feiura, tuberculose, tristeza etc); e rígido controle da imigração, sendo crítico a imigração asiática e negra e aberto a imigrantes de países nórdicos (Diwan, 2015, p. 125-132).

Renato Kehl defendia o branqueamento da sociedade pois segundo sua percepção a miscigenação corrompia o melhor de cada raça, o hibridismo era nocivo, portanto, deveria ser combatido em prol da purificação e aperfeiçoamento da raça branca. Sendo assim, incentivou casamentos e reprodução entre a elite branca e controlou através da esterilização os nascimentos em famílias pobres, doentes e inter-raciais. Em sua campanha eugênica houve desumanização dos corpos tidos como imperfeitos ou disgênicos, associando-os a feiura, anormalidade, monstruosidade, doença, incivilidade. Em oposição a isso estão não somente os corpos, mas também

os comportamentos considerados perfeitos, bonitos, normais e civilizados (Diwan, 2015, p. 133- 134).

A eugenia obteve um papel público pois ela fornecia às autoridades científicas, médicas e científico-sociais um código simplificado para explicar as ideias de inferioridade racial e definir estratégias de enfrentamento como o aperfeiçoamento. Além disso, o prestígio da ciência fez com que os programas eugênicos tivessem mais sucesso na competição por recursos. Criaram-se grupos com soluções científicas para o que era na realidade um problema social. Houve fundações de diversos programas federais, estaduais e municipais na educação, na saúde e em outras áreas públicas. Na educação, na década de 1930, houve o treinamento de professores em todo o Brasil, que incluía várias disciplinas colaboradoras da eugenia como a sociologia, psicologia, higiene e educação física. Os eugenistas garantiram que as ciências centrais da eugenia fossem ensinadas e praticadas, além de que ela acabou se tornando uma justificativa para expandir e alocar recursos educacionais (Dávila, 2006, p. 55-56).

Para os formuladores de políticas públicas era unânime a noção das escolas como linhas de frente contra a degeneração. Os educadores transformaram as escolas em laboratórios eugênicos, em lugares onde as ideias sobre raça e nação eram testadas nas crianças. O sistema escolar do Rio de Janeiro, por exemplo, proporcionou aos eugenistas um meio ambiente perfeito com quase cem mil estudantes de todas as raças e condições sociais e um Departamento de Educação que lhes deu carta branca para estudar as crianças e tratar suas deficiências. O ideal dos eugenistas era consagrado na ideia de uma raça brasileira em desenvolvimento, em uma etnicidade em comum a qual todos os brasileiros iriam pertencer assim que as condições culturais e higiênicas inferiores fossem eliminadas. Desta forma, os professores ensinavam que ser parte da raça era a chave para a cidadania e para o sucesso, o que significava na realidade o branqueamento dos comportamentos com o descarte das práticas e culturas africanas e indígenas (Dávila, 2006, p. 66-67).

Todo o movimento da educação pública cresceu com base nesse novo consenso, a degeneração era adquirida por meio da falta de cultura, saúde e pelo ambiente, assim a educação e a saúde pública poderiam revertê-la. Para muitos pesquisadores da época, as escolas eram um meio de diagnosticar os desajustes na

sociedade e um instrumento para romper com o ciclo de pobreza, sendo um caminho para se atingir toda a família por meio dos estudantes (Dávila, 2006, p. 60-77).

Diversos médicos e especialistas em saúde pública ocuparam cargos de administração na educação, enquanto educadores juntaram-se também a organizações profissionais de médicos como a Sociedade Eugênica ou a Liga de Higiene Mental e Liga Pró-Saneamento. Em síntese, a educação e a saúde pública se juntaram sob uma mesma preocupação, a redenção do Brasil. Atribuía uma deficiência cultural ou comportamental como ligada a uma população definida por classe ou cor e tratavam-na por meio de políticas públicas (Dávila, 2006, p. 60-77).

Os projetos eugênicos dos educadores surgiram entre as décadas de 1920 a 1940 a partir das campanhas de saúde e higiene pública, que se colocavam contra a noção da degeneração racial dos indivíduos negros, muito associada ao racismo científico europeu. As ideias agora defendidas viam a degeneração como um problema médico, cultural e psicológico que poderia ser diagnosticado e tratado. Essa mudança de consciência foi ilustrada no personagem de Monteiro Lobato, o Jeca Tatu, um caipira que representava tudo o que havia de errado com as subclasses racialmente mistas do Brasil. Em seu ensaio original este caipira foi retratado como alguém que vivia a vegetar e incapaz de progresso. Porém, em meio a mudança do pensamento social e aos debates voltados à possibilidade de cura dos males do país, Monteiro Lobato reviu seu ensaio e sua interpretação passou a colocar o Jeca como um caipira curado da degeneração por um médico ambulante, assim sendo capaz de transformar sua fazenda por meio do trabalho, tornar-se rico, feliz e viajar o mundo. Este personagem ainda se tornou representante de uma vitamina denominada Biotônico Fontoura³, sendo o símbolo da logo dos medicamentos (Dávila, 2006, p; 57-60).

2.1.2 Eugenia e Identidade Nacional

Retornando à eugenia, no entendimento de Diwan (2015, p.10-21), as políticas eugenistas ancorando-se na ciência médica, supostamente neutra, buscavam a

³ A vitamina é uma criação do farmacêutico Cândido Fontoura que devido à frágil saúde de sua esposa desenvolveu um estimulante de apetite, antianêmico e fortificante. Monteiro Lobato e Cândido Fontoura eram amigos e trabalhavam juntos no jornal Estado de São Paulo. Lobato se interessou pelo produto após a indicação de Fontoura quando estava se sentindo fraco e sem motivação. Após tomar e sentir melhora o próprio Lobato sugeriu a marca Biotônico Fontoura, assim como a inseriu em sua obra (PLÁCIDO, 2018).

melhoria da humanidade baseada na pureza racial, eliminando corpos, comportamentos, seres considerados desviantes. Estratégias de controle do corpo foram criadas devido a preocupações da comunidade médico-científica com questões como epidemias e miséria, controlando não só o público, mas intervindo também em âmbitos privados como o corpo individual e a vida sexual e conjugal das pessoas. A concepção de eugenia reúne as ideias de ser forte, belo, saudável, apto, todas características presentes nos planos do Ministério da Educação e Saúde - MES discutidos acima.

Diferentemente da adaptação brasileira, originalmente Francis Galton, criador da eugenia, e demais eugenistas se contrapunham a teorias e políticas higienistas, que defendiam uma limpeza moral da sociedade, tendo como objeto não só a saúde, como também os comportamentos. As propostas higienistas de educar os considerados degenerados e de realizar reformas urbanas não eram bem recebidas pelos eugenistas, pois contribuía para a manutenção dos doentes, inaptos e delinquentes. Para a eugenia, a única forma de promover higiene social seria eliminando-os, não permitindo chances para que continuassem se reproduzindo. Tanto o assistencialismo quanto o Welfare state ou Estado de Bem-estar Social não eram bem-vistos pelos eugenistas, que os consideravam “muletas” para os vagabundos e um impedimento da seleção natural e do progresso ao permitir a vida aos inaptos, indivíduos considerados fardos que sobrecarregariam o Estado. Para Galton, a doença mental, o crime e a marginalidade eram heranças genéticas, sendo assim, argumentava a adoção do celibato para os indesejáveis e para os desejáveis o incentivo à reprodução. Sua eugenia ficou conhecida como positiva ou clássica, voltada ao povoamento da Terra com sujeitos fortes e sãos. Já a eugenia negativa radicalizou os métodos de aperfeiçoamento da raça, impossibilitando a produtividade dos indesejáveis através de esterilizações consentidas ou não; segregação eugênica como o confinamento em sanatórios; leis que restringiam a imigração e práticas de eutanásia (Diwan, 2015, p. 36-50).

A eugenia já era legalizada em países democráticos mesmo antes do nazismo. Nos Estados Unidos, por exemplo, implantou-se a primeira lei de esterilização em 1907 no estado de Indiana. Em sua primeira fase, o eugenismo estadunidense preocupou-se com a genealogia e “pedigrees”, defendendo uma lei de restrição à imigração alarmados com o alto número de imigrantes católicos e judeus. Na segunda

fase se continuou o debate sobre esterilização compulsória e restrição de imigrantes. Era imprescindível evitar indivíduos falhos, sendo preciso criar uma lei que proibisse a entrada de estrangeiros de determinados lugares e raças no país, uma vez que os imigrantes eram vistos como causadores da pobreza, crime e doença. Durante a década de 1920 até 1940 o eugenismo alcançou enorme prosperidade escorado no aparato institucional e estatal, não limitando-se apenas aos Estados Unidos, mas expandindo-se mundialmente como possível arma de controle social e político. Diferentemente, na década de 1950, poucas pessoas eram abertamente eugenistas, visto que após a Segunda Guerra Mundial a eugenia se tornou inviável, simbolizando o extremismo e sendo associada diretamente ao nazismo e violência. Além disso, foi neste período também que foram feitas novas descobertas biológicas sobre o DNA, que acabaram alterando as concepções sobre hereditariedade e evolução (Diwan, 2015, p. 47-63).

Na Alemanha, deturpando a ideia de super-homem de Nietzsche, as políticas e práticas eugênicas visavam a criação de uma super-raça alemã, tendo Adolf Hitler como um dos principais responsáveis pela divulgação de ideais racistas voltados à pureza racial e superioridade nórdica alemã. O aspecto mais radical da eugenia foi adquirido neste país, onde foram empregadas leis de esterilização, campos de concentração e câmaras de gás para a eliminação dos indesejáveis como judeus, doentes, idosos, alcoólatras, ciganos, homossexuais, indigentes, prostitutas e outros considerados incapazes. Centenas de milhares de pessoas foram mortas em defesa da higiene e pureza da raça durante a Segunda Guerra Mundial (Diwan, 2015, p. 64-71).

Na América Latina, a ideia de pureza racial esteve ligada à construção das identidades nacionais. Pressionados pelos intelectuais e cientistas europeus críticos à miscigenação e falta de uma identidade definida, os países latinos apoiaram-se na eugenia com intuito de resolver a questão da mistura de raças. No Brasil, a pluralidade racial decorrente do processo colonial representava para a elite intelectual brasileira um obstáculo e uma ameaça à construção de um projeto de nação. Discutia-se como transformar a pluralidade racial, cultural e de valores em uma coletividade, em um só povo branco. Essa pluralidade também não era vista de forma positiva pelos europeus, que acreditavam que o progresso seria impossível para o Brasil justamente devido a sua composição racial, intensificando na intelectualidade brasileira a

necessidade de se formar uma concepção sobre o país (Diwan, 2006, p. 76; Munanga, 1999, p. 51- 52).

A solução destes problemas e o reconhecimento enquanto brasileiros baseou-se em uma proposta eugenista, a dissolução das diferenças étnicas e raciais por meio da promoção do branqueamento pelo cruzamento. Através dos estupros das mulheres negras e indígenas escravizadas pelos homens brancos surgiu uma nova categoria social e racial, os mestiços. Mulatos para o híbrido entre o branco e a negra; mameluco para a mistura entre o branco e indígenas. É no mestiço que a intelectualidade brasileira encontrou a possibilidade de conquistar o ideal branco de nação. Como estratégia de dominação dos senhores e do sistema escravista, os mestiços do período colonial foram afastados dos seus grupos de origem, usados pelos senhores brancos como capitães-do-mato e ajudantes de bandeirantes, combatendo e exterminando seus iguais (Munanga, 1999, p. 65- 66).

A população negra, principalmente mulatos e pertencentes a um status superior, ao buscarem uma suposta inserção na sociedade branca são obrigados a adotarem seus valores e normas. Esta interiorização da branquitude tem por consequência a transformação do grupo de origem do negro em uma referência negativa, cenário que mostra as tentativas da elite branca dominante, desde a colonização, em enfraquecer a solidariedade e compartilhamento de valores comuns entre os povos negros e impossibilitar o conhecimento de sua ancestralidade (Munanga, 1999, p. 88). Além disso, a elite estava ciente de que a miscigenação poderia anular a superioridade numérica do negro e a alienação dos mestiços evitaria possíveis conflitos raciais e insatisfações, fundamental para manter a elite branca no comando do país (Munanga, 1999, p. 78).

Outro elemento atuante como barreira na construção da identidade negra foi, e por vezes ainda é, o mito da democracia racial brasileira. Importante contribuição de Gilberto Freyre foi mostrar que negros, índios e mestiços contribuíram positivamente na cultura brasileira, influenciando o estilo de vida da classe senhorial. Porém, na figura de um triângulo com os vértices sendo as três raças, branca, negra e indígena, o autor consolida o mito originário do Brasil, a mistura racial e cultural que na formação do país geraria um povo sem preconceitos e barreiras (Munanga, 1999, p. 79-80). A formulação desta ideia foi identificada em sua obra *Casa Grande e Senzala* (1933), que trata sobre o nordeste agrário e escravista dos séculos XVI e XVII (Silva, 2015).

De acordo com Munanga (1999, p. 79), com a escassez de portugueses, notou-se um desequilíbrio entre homens e mulheres, desta forma, a aproximação sexual entre os senhores, homens brancos, e as mulheres negras escravizadas foi vista como uma necessidade.

Para Freyre (1933), esta aproximação foi possível graças à flexibilidade dos portugueses e mesmo dentro de uma relação hierárquica e de poder surgiu uma zona de confraternização entre ambos, explicação que alicerçou o mito fundador do Brasil. Contrapondo o mito, Florestan Fernandes em *A integração do negro da sociedade de classes* (1964) discute a falácia da democracia racial analisando a condição do negro em São Paulo, num contexto de capitalismo e urbanização emergente. A relação entre brancos, mulatos e negros teria sido deformadora e não preparara o negro escravizado para se integrar numa sociedade com novas relações sociais e de trabalho diferentes da escravidão. A liberdade se deu apenas no plano jurídico, a população afrodescendente foi deixada à margem, assim, a ideia do Brasil como uma democracia racial é impossível (Nunes, 2008, p. 248-249).

O mito da democracia racial e a reprodução da ideia de uma convivência harmoniosa entre os grupos étnicos é um produto criado pelas elites brancas almejando conter e controlar conflitos que poderiam surgir, como explicado por Munanga (1999, p. 78-80), pois o ideal de branqueamento implica a fragmentação da identidade racial dos negros e a transformação de potenciais ações coletivas em expectativas individuais (Hasenbalg, 2005, p. 247). Segundo Hasenbalg (2005, p. 251), o mito, baseado na mestiçagem biológica e cultural, tem como princípios fundamentais a ausência de preconceito e discriminação racial no Brasil e conseqüentemente a existência de oportunidades econômicas e sociais iguais entre brancos e negros. O que para Munanga (1999) permite a manutenção e legitimidade das desigualdades e desmobilização dos coletivos negros. Faz os sujeitos se reconhecerem como brasileiros, afastando a população negra da tomada de consciência de sua história, cultura, características e contribuições na formação do Brasil. A elite dirigente, adotando o modelo de racismo universalista, se apropriou dos símbolos e características das diversidades étnicas, assimilando-as na cultura hegemônica eurocêntrica, construindo a identidade nacional através da desconstrução das identidades étnico-raciais (Munanga, p. 80-110). Os africanos e seus descendentes alienaram forçadamente suas identidades e transformaram-se

cultural e fisicamente em brancos devido à pressão psicológica exercida pela política e ideologia do branqueamento (Munanga, p. 94).

No Brasil, segundo Carl Degler (1976), o mulato foi um tipo socialmente aceito e incentivado, sendo inclusive libertos no período colonial, fato que enfraqueceu os laços de solidariedade entre pretos e mestiços e dificultou a construção da identidade negra. Diferentemente do Brasil, nos Estados Unidos as relações raciais não foram forjadas sob a miscigenação e sim sob um sistema dualista que separava arbitrariamente brancos e negros (Degler, 1976, apud Munanga, 1999, p. 86-87). Enquanto no caso brasileiro se tem o racismo de cor/marca, isso é, o fenótipo como critério de classificação racial e de exclusão, o preconceito exercido em relação à aparência, aos traços físicos, explicado por Oracy Nogueira; na história estadunidense o preconceito é de origem, baseado no sangue, quando apenas a suposição de descendência a um grupo étnico expõe ao preconceito (Nogueira, 2006, p. 292). Aderindo a um racismo diferencialista, a mestiçagem foi vista como apagadora da diferença que conferia status de superioridade à raça branca dominante (Munanga, 1999, p. 117).

Fazendo um comparativo com a história norte-americana, o imaginário popular tende a pensar que o racismo é inexistente no Brasil devido à rigidez das relações raciais estadunidenses e ao mito da democracia racial brasileiro, de um país formado na mistura e na convivência das diversidades das raças. Acredita-se ainda que os conflitos raciais e coletivos negros tenham sido mais incisivos e presentes nos Estados Unidos, reforçando a falsa noção de harmonia racial brasileira (Munanga, 1999, p. 86). Em ambos os casos, no Brasil e nos Estados Unidos, seja em busca de oportunidades reais em um país que promoveu uma integração mentirosa como no Brasil ou tentando escapar das leis segregacionistas cada vez mais violentas como nos Estados Unidos, pessoas negras almejavam a brancura como fuga das barreiras raciais que impediam sua ascensão socioeconômica e política.

O contexto histórico resgatado teve por objetivo demonstrar como a identidade é um campo de disputa, de forma que as políticas e estratégias adotadas pelos grupos dominantes impactaram nos processos de tornar-se sujeitos das pessoas negras. A busca pela construção de uma imagem externa do país perpassou tanto pelas tentativas de branqueamento físico das políticas eugenistas quanto pela fixação de

atributos, símbolos, ideias negativas e de inferioridade a respeito dos negros, noções que ainda existem no imaginário social.

Tem-se o conhecimento de que a civilização, a modernidade, o progresso, a saúde, a limpeza, a ordem, entre outros atributos, sendo instituídos como sinônimo de brancura legou conseqüentemente à identidade racial do negro o seus opostos. Em um campo de significações deturpadas pelo racismo, ser negro não foi algo desejado, seja pelas elites intelectuais que possuam seus projetos de nação, quanto pelos próprios negros, violentados pela ideia de uma nacionalidade calcada na identidade branca. Em contextos que levaram negros e negras a sonharem com o branqueamento e a se afastarem de sua negritude, como é possível formar uma identidade racial? Possíveis respostas a esse questionamento serão apresentadas nas discussões teóricas dos capítulos seguintes e em análises dos dados empíricos coletados.

Antes, porém, na próxima seção buscou-se dar continuidade à discussão através dos efeitos que a branquitude enquanto a norma ocasionou materialmente, na concretude das relações raciais, desde o negro enquanto escravizado até sua libertação, que se deu sem o real suporte ou assistência estatal, de maneira que em um novo modo de produção capitalista as pessoas negras continuaram subjugadas pelo fato da raça se tornar um critério para o posicionamento dessa população nas estruturas de classe. Se ser uma pessoa negra em nossa sociedade é pertencer a essas posições simbólicas e materiais, estar marginalizado socialmente e ser marcado como o outro, a dificuldade de reconhecimento ou a negação da negritude se tornam uma realidade.

2.2 De Escravizado à Pessoa “Livre”

Segundo o estudo feito por Florestan Fernandes e Roger Bastide (1955, p. 17-18) em São Paulo sobre as relações raciais entre negros e brancos, consta que na transição do século XVI para o XVII havia um baixo número de africanos no Brasil. Especificamente em São Paulo grande parte da população era formada por indígenas capturados pelos brancos em diversas regiões, desta forma as necessidades de mão de obra tendiam a serem supridas em sua maioria pelos cativos. Os moradores não possuíam recursos como os senhores de engenho do norte da Colônia para a compra de escravos. Além disso, a própria venda de escravos indígenas era uma das

principais fontes de renda dos paulistas. Porém, ao longo do século XVII as relações sociais de São Paulo se modificam lentamente devido às transformações que ocorrem em seu sistema econômico como a descoberta de minas de ouro que substituiu o apresamento de indígenas.

A atividade de mineração juntamente com a venda de indígenas intensificou a importação de africanos. Toda a Colônia foi tomada pela “febre do ouro”, fazendo com que a mão de obra negra dos engenhos de açúcar fosse absorvida para as minas. Essa transformação na economia paulista, inicialmente com a mineração e depois com lavoura, causou o desaparecimento das bandeiras de apresamento indígena e uma nova organização do trabalho escravo com os negros majoritariamente ocupando o trabalho servil. No entanto, o que se estimulou a princípio foi a agricultura de subsistência, desproporcional com o aumento do número de escravos, tornando-os onerosos para os senhores devido às despesas para sua conservação. A assimetria entre as proporções da escravidão com a agricultura de subsistência só poderia ser resolvida com o desenvolvimento da grande lavoura. Sendo assim, a escravidão agiu como desagregador do antigo sistema econômico e formador de um novo mundo social mais complexo que deu origem a uma fase de prosperidade duradoura assentada na exploração dos escravizados negros (Bastide; Fernandes, 1955, p. 19-31).

A grande lavoura mudou a composição da população escravizada graças à elevação de sua importação. Mas após 1854, com o declínio do açúcar e ascensão do café como principal produto da economia agrícola, houve um período de escassez de mão de obra, pois a população escravizada não estava correspondendo ao aumento de produção. O crescimento da procura somado a abolição do tráfico e repressão dos navios negreiros pela Inglaterra impactou no valor do escravo, subindo rapidamente, sendo necessário pensar em outra forma de trabalho. O problema da mão de obra seria solucionado com a libertação dos escravizados e a transformação destes em trabalhadores livres, porém os fazendeiros mais empreendedores de São Paulo encontraram solução imediata na importação de trabalhadores brancos. Portanto, o trabalho escravo foi suplantado pelo trabalho livre, mas não dos negros, e sim dos imigrantes europeus (Bastide; Fernandes, 1955, p. 33-41).

Com o fim do sistema escravocrata a liberdade dos escravizados se deu apenas no plano teórico e jurídico, uma vez que foram libertos sem qualquer garantia

econômica ou assistência do Estado e de seus antigos senhores. A maioria procurou as cidades, abandonando os trabalhos agrícolas e os substituindo por atividades menos degradadas pela escravidão. Havia uma preocupação em dissociar a cor da pele de uma situação social humilhante. Entretanto, a falta de preparo e amparo obrigou muitos dos negros recém libertos a voltarem para suas antigas posições nas fazendas, sendo aceitos como assalariados apenas pelos senhores que não possuíam outra mão de obra. Já os senhores que utilizavam o trabalho imigrante não os admitiam novamente. A abolição da escravidão só deu aos negros o status formal de pessoa livre, na prática a transição para a sociedade de classes foi marcada economicamente pela ocupação das funções menos especializadas e mais mal remuneradas (Bastide; Fernandes, 1955, p. 47-51).

Devido a sua incompatibilidade com o capitalismo emergente a relação senhor e escravo deixou de existir, mas a alteração no sistema econômico e no status da pessoa negra não mudou as atitudes, representações e significações que ditavam as relações entre negros e brancos. Os estereótipos de inferioridade continuavam sendo atribuídos tomando o negro como ignorante, grosseiro, com tendências a vadiagem ou como necessitados da piedade, proteção e assistência do branco. Se permaneceu as expectativas de comportamento, os brancos esperando atitudes de submissão dos negros e estes correspondendo a essa ideia por coerção ou mesmo espontaneamente. O que imperava era a conservação das desigualdades e a restrição de direitos sociais, mesmo que negros e negras estivessem “assegurados” juridicamente (Bastide; Fernandes, 1955, p. 108-115).

Neste contexto, o processo de ascensão social significa a incorporação à camada dominante, aos seus ideais, comportamento, interesses e valores. Em síntese, uma assimilação cultural e psicológica aos brancos. A camada dominante se colocava como representante de dignidade e independência, em contraposição, conseqüentemente, negros e negras representavam a negativa disto, obrigando-os a se submeterem e se encaixarem em expectativas brancas de comportamento. Se passar por branco fazia e faz parte das estratégias de ajustamento social, mas para isso qualquer tipo de lealdade e consciência racial são suprimidas. Em muitos indivíduos negros que ascenderam nota-se a vergonha e rejeição da própria raça e o afastamento de pessoas, atitudes e costumes lidos como desviantes ou indesejáveis.

Além disso, quando uma pessoa negra tem êxito econômico e passa a compartilhar certos comportamentos reservados ou associados apenas à camada dominante, passa a ser vista como uma insegurança à ordem social vigente (Bastide; Fernandes, 1955, p. 97-101).

Segundo a interpretação de Hasenbalg (2005, p. 79-83), nos argumentos de Fernandes a sociedade teria herdado do antigo regime um sistema de estratificação racial e subordinação do negro que persistiu mesmo após a abolição devido aos efeitos do preconceito e das discriminações raciais. Para Hasenbalg (2005) a debilidade dessa interpretação está na associação do preconceito e discriminação ao antigo regime, na explicação de que os arranjos sociais do presente seriam resultados de arcaísmos do passado. Ao fazer isso se tem a ideia de que esse modelo arcaico e tradicional das relações raciais, resíduos do passado, seriam anomalias da ordem social competitiva, uma sociedade aberta e democrática incompatível com as estruturas segmentárias do antigo regime. Por consequência, o desenvolvimento da sociedade de classes levaria ao desaparecimento do preconceito e discriminação racial, tornando a raça não mais um critério de seleção social, passando a inserir os negros em posições típicas da estrutura de classes. Para Fernandes (1965) o modelo arcaico de relações raciais desapareceria quando a ordem social competitiva se libertasse de distorções frutos da concentração de renda, privilégio e poder. Negros e mulatos deveriam ocupar posições equivalentes à dos brancos.

Hasenbalg (2005, p. 83-84) irá propor que em qualquer sistema de estratificação social a estratificação racial tem sua funcionalidade atrelada aos ganhos materiais e simbólicos do grupo superior. Desta forma, "independentemente do conteúdo irracional das crenças e ideologias raciais, as práticas racistas podem ser racionais em termos de preservação da estrutura de privilégio e dominação dos brancos" (Hasenbalg, 2005, p. 83). A persistência da estratificação racial e novas fontes de discriminação após o fim da escravidão devem ser procuradas nos interesses do grupo branco que obtém vantagens justamente desses mecanismos, sobreviventes do antigo regime, mas que não permanecem inalterados e sim são transformados dentro da estrutura capitalista. A sociedade de classes atribui uma nova função às discriminações e preconceitos raciais, elas irão desqualificar as pessoas negras da competição por posições. Após o fim da abolição e com a igualdade formal as pessoas negras livres passaram a ameaçar o monopólio de determinadas posições sociais

pertencentes aos brancos, desta forma, as práticas racistas são ativadas como mecanismos de controle pelas ameaças, sejam elas reais ou não, das pessoas negras aos privilégios brancos.

Analisando uma sociedade capitalista multirracial, Hasenbalg (2005, p.96-100) defende raça como um critério relevante nas alocações da estrutura de classes e na distribuição da estratificação social. Para o autor, uma ou outra interpretação sozinhas não explicam por si só a realidade de sociedades multirraciais como o Brasil, por isso sua análise consiste em um olhar conjunto das duas teorias sobre desigualdade social, a teoria de classes e a teoria da estratificação social, somado ao fator da raça. Na teoria marxista as classes são entendidas como antagônicas, definidas pela posição estrutural ocupada no processo de produção. Já a estratificação social possui dois sentidos dentro de um sistema social estruturado. Em um sentido estático, diz respeito às distribuições diferenciadas de recompensas e privilégios. No sentido dinâmico relaciona-se com mobilidade, com a obtenção individual de status e também com a perpetuação intergeracional de desigualdade social. A desigualdade na teoria da estratificação está vinculada com ideias e valores de realizações diferenciadas e igualdade de oportunidades.

Segundo Hasenbalg (2005, p.100), na teoria da estratificação a liberdade é um atributo individual e os indivíduos são vistos como “atores livres e cidadãos iguais, que fazem suas escolhas numa estrutura aberta de oportunidades”. Nesse sentido liberal, a desigualdade não é considerada uma problemática e sim um dado da sociedade, além de necessário ao seu funcionamento. Para o autor essa teoria ignora as origens estruturais da desigualdade social e é interpretada como resultado das capacidades individuais e diferenciadas dos sujeitos. Já na teoria marxista o foco está nos modos de produção capitalista e não nos aspectos distributivos do sistema social. A preocupação central desta teoria são as relações de dominação e subordinação entre as classes e a luta advindas deste processo. Apesar de afirmar que o processo produtivo condiciona o sistema distributivo, esse último foi negligenciado nas análises (Hasenbalg, 2005, p. 100-102).

Para Hasenbalg (2005, p. 115-116), a perspectiva marxista ortodoxa subestima a questão racial, onde a situação das pessoas negras e outros grupos subordinados têm sido explicada pela sua posição econômica como classe trabalhadora, sendo o preconceito e discriminação racial apenas mecanismos de exploração de minorias e

divisão do proletariado. O antagonismo racial é reduzido a relações de classe, o que não estaria em conformidade com a realidade levando em conta a falsa consciência e falta de solidariedade inter-racial entre os trabalhadores. Outro erro apontado é o fato de que as pessoas negras não são em conjunto classe trabalhadora, pois estão na retaguarda do capitalismo industrial desde a abolição. Encontravam-se nas regiões agrícolas mais atrasadas e mesmo com a movimentação para as favelas e guetos, a população negra não adentrou o cerne da classe trabalhadora industrial, mas agruparam-se em torno de trabalhos instáveis, irregulares e não qualificados.

O autor ainda resgata as contribuições e limitações da teoria colonial (Hasenbalg, 2005, p. 116-118). Esta teoria está assentada na relação opressor e oprimido, colonizador e colonizado, resultado do imperialismo europeu, e em uma dinâmica de descolonização. Citando Robert Blauner (1972), as situações coloniais possuem características em comum: A entrada forçada na sociedade mais ampla ou no domínio metropolitano; sujeição a várias formas de trabalho não-livre e por consequência a restrição de mobilidade social e física e de participação política; destruição de valores, orientações e modos de vida originais; e por fim o racismo como mecanismo de dominação social sob justificativa de inferioridade biológica de determinado grupo. Na teoria colonial das relações raciais há um olhar sob os ganhos tanto econômicos quanto não-econômicos dos brancos; além do privilégio racial distinguir a opressão racial da exploração de classe. Esse conceito de privilégio racial indica que o grupo branco dominante extrai uma “mais-valia” psicológica, cultural e ideológica do colonizado. Apesar de suas contribuições, para Hasenbalg suas limitações encontram-se na ausência de uma explicação de classe, de opressão e estratificação racial de forma conjunta, uma vez que para ele em sociedades multirraciais a exploração de classe e a opressão racial coexistem. Ao ressaltar um aspecto o outro fica sem explicação. Na teoria colonial então o que acontece é a ênfase no racismo e a negligência na dinâmica de classes.

Portanto, o que Hasenbalg (2005, p. 120-121) traz é o afastamento de explicações sobre as discriminações raciais e do racismo como consequências do escravismo e por isso a possibilidade de superação com a emergência de outro sistema econômico-social, o capitalismo; além da interpretação conjunta das teorias de desigualdade social. Como já explicitado, o racismo não desapareceu após a abolição, foi até mesmo reforçado e sua preservação serve aos interesses, materiais

ou não, daqueles que se beneficiam dele. Sendo assim, Hasenbalg (2005) questiona quem são estes que se beneficiam e elucida a questão aplicando a teoria da estratificação social e da estrutura de classes à estratificação racial. Para ele as minorias raciais não estão fora da estrutura de classes, mas o racismo como ideologia está incorporado em um conjunto de práticas materiais de discriminação racial e determina a posição das pessoas negras, ou não-brancas no termo do autor, nas relações de produção e distribuição. Se o racismo se torna parte da estrutura objetiva capitalista, logo sua explicação para uma divisão racial do trabalho não precisa ser fundamentada em elementos subjetivos de preconceito.

As posições ocupadas pelos negros após a abolição no sistema de produção e distribuição foram diferentes das ocupadas pelos brancos, sendo uma das causas a localização periférica dos negros em relação aos centros mais ativos do desenvolvimento capitalista. Quase todos os negros foram explorados na força de trabalho como parceiros, arrendatários ou como assalariados industriais ou de serviços. Esta desvantagem inicial é apontada como um dos legados reais do escravismo. Nessa relação de exploração da população negra os exploradores foram identificados como as classes ou frações de classe economicamente dominantes brancas. Porém, a teoria colonial coloca que a opressão racial beneficia também a maioria da população branca, não apenas os capitalistas. A solução deste impasse teórico para Hasenbalg (2005) está no fato de que a opressão racial de fato beneficia tanto os capitalistas brancos quanto os brancos não capitalistas, porém de formas diferentes:

Em termos simples, os capitalistas brancos beneficiam-se diretamente da (super) exploração dos negros, ao passo que os outros brancos obtêm benefícios mais indiretos. A maioria dos brancos aproveita-se do racismo e da opressão racial, porque lhe dá vantagem competitiva, vis-à-vis a população negra, no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Formulando mais amplamente, os brancos aproveitam-se e continuam a se aproveitar de melhores possibilidades de mobilidade social e de acesso diferencial a posições mais elevadas nas várias dimensões da estratificação social. Essas dimensões podem ser consideradas como incluindo elementos simbólicos, mas não menos concretos, tais como honra social, tratamento decente e equitativo, dignidade e o direito de autodeterminação (Hasenbalg, 2005, p. 121-122).

Este privilégio racial será visto como uma posse. Nascer branco em sociedades multirraciais constitui uma posse que irá variar de acordo com a porcentagem de

negros na população total, a intensidade do racismo e a existência de leis raciais impostas pelo estado. Nascer com algo que independe de seus desempenhos méritos, neste caso a pele branca, em sociedades onde o racismo se realiza objetivamente nas estruturas já se estabelece como uma vantagem na competição por ocupações. Pois se em processos de estratificação e mobilidade social as pessoas iniciarem a competição com recursos iguais, menos o que se refere ao seu pertencimento racial, o resultado será prejudicial às pessoas negras. Nas Américas, para explicar a presença dos negros em setores subordinados e a reprodução das desigualdades raciais se tem então não só a desvantagem inicial do escravismo como também a incorporação e adaptação do racismo na sociedade capitalista e seu contínuo processo de competição desigual atualmente gerando recompensas diferenciadas material e simbolicamente para negros e brancos. A raça se constitui como um dos critérios e mecanismo mais relevantes no recrutamento para ocupação das posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social (Hasenbalg, 2005, p 122-124).

CAPÍTULO 3 – IDENTIDADE NEGRA EM PERSPECTIVA: DO AFASTAMENTO À ACEITAÇÃO

3.1 Branquitude

Compreendendo a consciência racial não como algo inato, mas fruto de uma construção por parte das pessoas negras, implica-se que há um momento anterior e posterior à sua existência. Sendo assim, reserva-se este capítulo para a reflexão sobre estes dois aspectos das trajetórias negras.

Os tópicos que desenvolvem os conceitos e teorias para uma análise da autorecusa e afastamento da negritude envolvem as discussões presentes de branquitude como a identidade desejada e como esse processo é entendido nas estruturas psíquicas e subjetivas das pessoas negras. Em continuidade entende-se a raça como um estigma, compondo uma identidade deteriorada que será manipulada em busca da identidade desejada.

Ao passo que a aproximação com a negritude está inserida no debate sobre a definição deste conceito e como sua prática altera as percepções de si mesmo que a pessoa negra possui até em então, construindo um novo olhar e pensamento a respeito de sua identidade racial, deslocado das referências eurocêntricas e consciente da necessidade de transformação social no que diz respeito às violências contidas nas relações raciais entre brancos e negros.

Segundo Shucman (2020), os estudos sobre raça começaram a mudar seu enfoque a partir da década de 90 do século anterior, trazendo os brancos para o centro da discussão e sendo denominados “estudos críticos sobre a branquitude”, com seu pioneirismo nos Estados Unidos. A mudança do olhar das raças marginalizadas para a hegemônica, de acordo com Steyn (2004), citado por Schucman, se assemelha ao movimento já visto nos estudos feministas, onde a questão de gênero passou a considerar a problemática do homem e também a questionar a heterossexualidade. A branquitude começa a se construir como uma ideologia de poder em que se coloca a identidade racial branca como a norma a partir de determinados processos históricos- sociais como “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” (Steyn, 2004, apud Shucman, 2020, p.49-50).

A definição dos sujeitos que ocupam este lugar simbólico e social da branquitude é um debate que está no centro dos estudos contemporâneos sobre a identidade branca. E esta definição não se dá apenas pelo critério genético, mas considera as categorias de etnia, cor, cultura e raça que se entrecruzam de maneiras distintas a depender do contexto. Ser branco diz respeito principalmente à posição ocupada pelos sujeitos e possui significados diferentes culturalmente. Sendo assim, para Shucman (2020), “a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que a ocupam 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” (Shucman, p. 60-61).

Shucman (2020, p. 62-67) ainda discorre sobre as características dessa posição de poder em que a branquitude se apoia, sendo a primeira delas a invisibilidade ou fantasia de invisibilidade, isto é, a noção da brancura como norma e a falta de percepção dos sujeitos brancos como seres também racializados. Ou mesmo a consciência da brancura e o uso dela de formas vantajosas. Outro ponto são os privilégios materiais das pessoas brancas em relação às negras e suas facilidades de acesso a questões relacionadas à moradia, educação, saúde, trabalho.

Além disso, há os privilégios simbólicos onde as significações construídas socialmente possuem sentidos de superioridade e inferioridade, atribuídos ao grupo racial branco e aos negros, respectivamente. Não são os indivíduos brancos que necessariamente se sentem superiores, mas sim o valor formado e concedido historicamente à branquitude como este lugar racial de superioridade. Algumas manifestações desse privilégio simbólico são citadas: a segurança de fazer compras sem ser seguido ou assediado; encontrar representação racial em inúmeros espaços; não ter a credibilidade financeira julgada de antemão pela cor da pele; poder agir e se vestir de determinadas formas sem que isso seja atrelado ao caráter, à má índole, à pobreza; etc (Shucman, 2020, p. 68-70).

Sobre as estratégias para a manutenção de privilégios, Cida Bento (2022, p. 17-18) traz o conceito de pacto narcísico da branquitude. De acordo com a autora, a história da sociedade e das instituições foi construída com a invisibilização da presença e contribuição negra. As instituições, públicas ou privadas, têm como modo de funcionamento uma homogeneidade masculina e branca em seus cargos que não altera, ou apenas de forma mínima, as relações de hierarquia e dominação. A esse fenômeno Bento denomina de branquitude, “um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios” (Bento, 2022, p. 18). Esse pacto narcísico de autopreservação age segundo a ameaça que o outro diferente representa para si, o normal e universal.

Nos estudos de Matthew Hughey (2014) sobre o posicionamento das pessoas brancas em relação à branquitude há uma diferenciação entre dois conceitos, o de privilégio branco e o de prerrogativa branca. O primeiro é compreendido como uma estrutura de facilidades que brancos e brancas possuem independente de sua vontade, mesmo que sejam pobres ou antirracistas. Já o segundo se caracteriza por pessoas brancas que ativamente exercem e se aproveitam da dominação e privilégios raciais. De forma semelhante, Lourenço Cardoso (2010) definiu duas variações de branquitude, crítica e acrítica. Branquitude crítica pode ser entendida como um indivíduo ou grupo branco engajado em lutas antirracistas, que estaria disposto abandonar seus privilégios brancos contestando sua sustentação, o racismo estrutural. Porém, a forma mais comum de branquitude crítica se manifesta na desaprovação do racismo publicamente, mas não necessariamente não sendo racista privadamente. Por sua vez, branquitude acrítica diz respeito à supremacia branca deliberada, individual ou coletivamente (Cardoso, 2010, apud Bento, 2022, p.63-65).

A branquitude foi constituída por uma identidade baseada no europeu branco que se colocou como universal através do contraste com os povos negros africanos (Bento, 2022, p. 28-29). Em uma relação desigual, os brancos possuindo o poder de nomeação, discutido por Bourdieu (2004, p. 163-168), ditam a normalidade, determinam o significado de si e do outro. Seu mundo, seu grupo e suas convicções são modelos, referência de humanidade e o que se afasta deste padrão é considerado inapropriado, desviante, anormal. A branquitude como classe dominante detém o poder simbólico, o poder de definir o real. Ainda com base em Bourdieu

(2004, p. 156- 162), os agentes possuem perspectivas e percepções diferentes da realidade segundo a posição que ocupam no espaço social e essa construção da realidade não é somente individual, pode se tornar coletiva, portanto, a branquitude “[...] é um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade (Bento, 2022, p. 62).

Esse poder de nomeação está no centro das lutas simbólicas, tanto a nível individual quanto político. Possuir o monopólio da violência simbólica está atrelado também à posse e reconhecimento dos capitais econômico e cultural que, analisando historicamente a formação do Brasil a partir da leitura de Bourdieu (2004. p. 163), sempre foi propriedade dos brancos enquanto classe e conseqüentemente do Estado. Bourdieu (2004, p. 164) diz que a legalização do capital simbólico proporciona a uma perspectiva um valor absoluto, retirando a relatividade inerente que existe nos pontos de vista, ideia que se encaixa na investigação das relações raciais no Brasil que pretendo fazer aqui.

A instituição de um discurso oficial que determina o que ou quem uma pessoa ou grupo é; o que estes devem fazer segundo o que são, ou melhor, lhe impuseram que fosse; e o poder de dizer o que as pessoas ou grupos fizeram ou deixaram de fazer (Bourdieu, 2004, p. 164), exprime o que discorri até aqui. A branquitude institucionaliza seu discurso como universal e oficial não apenas nas estruturas objetivas, mas molda as percepções dos agentes para que esteja em conformidade com estas. A branquitude mantendo objetivamente a população negra em situação de subalternidade constrói categorias de apreciação e percepção que lhes nomeiam como inferiores o que contribui com a manutenção das próprias estruturas e relações de dominação.

Além disso, a branquitude mobiliza duplamente a ideia de meritocracia, atribuindo significações diferentes para cada grupo social. A meritocracia sendo o conjunto de qualidades e habilidades de cada pessoa individualmente, não relacionada a contextos históricos e sociais em que o sujeito se encontra, sustenta que cada um é responsável pela posição que ocupa em sociedade, por seus sucessos e fracassos. Mas a competência não historicizada apenas vale para pessoas negras. Adeptos da visão meritocrática desconsideram os impactos dos anos de escravidão, racismo e das condições de abandono pós abolição na vivência da população negra. Se negros e negras ainda permanecem em posições

subalternas, em condições de vulnerabilidade social, seria devido a escolhas e competências individuais, ou a falta delas, não atreladas ao meio social em que estão inseridos. Porém, em contraposição à ignorância da herança negativa da escravidão para pessoas negras, está incutido na própria existência do pacto narcísico da branquitude a ciência dos impactos positivos do período escravocrata para pessoas brancas. Desta forma, gerações brancas garantem sua supremacia utilizando dos frutos deste passado violento e vivendo como se suas posições fossem resultado de mérito pessoal (Bento, 2022, p. 21-25).

A branquitude, a supremacia branca, a dominação de raça e classe, no sentido econômico, fazem parte das estruturas objetivas que formam o que Bourdieu (2004, p. 153-162) denominou de mundo social, que orientam ou coagem as práticas dos agentes, neste caso orientam as práticas dos brancos e coagem a dos negros. Já os esquemas de produção dessas práticas e de apreciação e percepção delas por parte dos agentes enquanto grupos, isto é, classes sociais, constituem o *habitus*. Agentes que ocupam posições semelhantes compartilham de condições e propriedades também semelhantes que possivelmente produzirão práticas parecidas.

No espaço social, as distâncias e proximidades entre as classes e as interações entre elas denotam relações de poder e são manifestações do que está na estrutura. As posições ocupadas pelos agentes são determinadas pela distribuição e operacionalização dos recursos, dos capitais, sejam eles econômico, cultural ou simbólico, que como já citado anteriormente esteve historicamente em posse da população branca. De acordo com a quantidade de capital em diferentes formas e o peso relativo destes, pois o capital só é passível de utilização na medida em que é reconhecido e legitimado no campo em que é aplicado, os agentes são posicionados no espaço social.

A conversa com Bourdieu feita até aqui me resgata ainda Souza (2021, p. 47-49) quando discute que o negro se vê obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, como estratégia de ascensão social para se desvincular das concepções que o define como econômico, político e socialmente inferior. No Brasil, raça exerce funções estratificadoras e valorativas onde a distribuição e ocupação dos sujeitos na estrutura de classe varia conforme a proximidade ou distanciamento dos padrões da classe e raça dominantes. Em Bento (2022, p. 40-42), essa intersecção pode ser explicada como sendo um capitalismo racial, expressão originada entre os sul-

africanos que lutavam contra o regime do apartheid nos anos 1970. É imposto em sociedades que se sustentam simultaneamente no lucro e no preconceito de raça, apresentados como liberalismo meritocrático, como o caso brasileiro. Essa especificação do capitalismo demonstra como esse sistema se baseia em lógicas de raça, também de etnia e gênero, para a expropriação, fundindo classe e supremacia branca.

Neste cenário, a ascensão social passou a significar para o negro um processo de dignificação, redenção econômica, social e política que o tornaria de fato cidadão ao lhe retirar da marginalidade. Se as noções de respeito, dignidade, cidadania, mesmo de humanidade estavam reservadas e associadas apenas aos brancos, ser um cidadão digno de respeito e de participação social era se tornar branco. O negro buscou tornar-se gente, em nossa sociedade isso é tornar-se branco, por meio da ascensão social, que por seu caráter individualista era coerente com as ideias de democracia racial. A história da ascensão social do negro no Brasil é marcada pela assimilação aos padrões brancos, processo que tem implicações sociológicas e psíquicas ao pensarmos em identidade (Souza, 2021, p. 49-53).

3.2 O Negro e a Subjetividade

Segundo Isildinha B. Nogueira (2021, p. 27-36), o indivíduo pode ser consciente de sua condição de negro e das implicações histórico-políticas do racismo e ainda assim ser afetado pelas marcas que essa realidade sociocultural deixa inscrita em sua psique. As representações e significações relacionadas a ser negro tem consequências na configuração da psique desses sujeitos e impactos no processo de construção de sua identidade individual e coletiva. Em síntese, a proposta da autora é que há uma interação dialética entre as representações sociais, produtos das estruturas socioeconômicas, e as configurações que constituem o universo psíquico dos indivíduos. Para Nogueira (2021), trabalhar com a dimensão psíquica específica dos negros é uma forma de resgate de sua condição subjetiva, marcada historicamente por diversos comprometimentos.

Para o negro o processo de se tornar indivíduo é atravessado por obstáculos que tiveram início na escravização e sua consequente desumanização. Nogueira (2021, p. 55-58) explica que antes de ser indivíduo o ser humano é um entre seus

semelhantes e que se reconhece e se relaciona com seus iguais. Porém, o processo de constituição da individualização do negro é barrado, pois a imposição da categoria de peça ou coisa impossibilitou a formação de relações sociais, de identificação e autorreferência no outro. Aponta que a única identificação possível poderia ser com outros negros, mas todos eles foram identificados, tanto entre si quanto pelo social, como coisas, peças ou mercadorias. Desta forma, o negro em seu processo de se constituir como indivíduo social desenvolveu uma identificação com a classe dominante e com seu ideário de brancura e não com seus iguais, pois estes representavam a condição insuportável de ser negro, remetendo-o apenas a um objeto.

O processo de se tornar sujeito também passa pelo corpo enquanto signo presente nas representações sociais. O corpo funciona como marca dos valores sociais estabelecidos pela sociedade e os atributos físicos podem estar na ordem do distante ou do próximo em relação a este conjunto de valores reconhecidos pelos indivíduos. Nesse sistema de significações as características dos corpos negros são atreladas também a atributos morais e intelectuais, sendo o negro o objeto de afastamento e o branco o de adesão. Sendo assim, é atribuído ao corpo negro as noções de indesejável, inaceitável, inadequado. A inferioridade social está atrelada a sua aparência, enquanto o branco se constitui como parâmetro para a autorrepresentação dos indivíduos (Nogueira, 2021, p. 65-67)

Utilizando-se dos conceitos do psicanalista infantil Françoise Dolto, Nogueira (2021, p. 98-105) continua sua análise sobre como o corpo simbólico irá se inscrever na dimensão psíquica dos indivíduos, principalmente os negros. Dolto distingue dois conceitos, o de esquema corporal e o de imagem do corpo. O primeiro diz respeito a uma condição genérica de representante da espécie do indivíduo. Está ligado ao nosso viver carnal, ao mundo físico, às vivências determinadas pela realidade material do corpo. Por sua vez, a imagem do corpo é única e específica de cada sujeito, estando ligada à sua trajetória.

A condição de representante da espécie, que faz parte do esquema corporal, em tese deveria ser igual para todos, porém Nogueira (2021, p. 105) levanta a questão de que para o negro tanto o esquema corporal quanto a imagem do corpo possuem limitações. Pois se o esquema corporal está ligado ao corpo físico e a essa condição genérica de ser humano, como pessoas que foram classificadas como

peças ou mercadorias podem ter um esquema corporal saudável se a humanidade não lhes foi atribuída?

A imagem do corpo, que está no campo do simbólico, relacionada a história de cada sujeito, também fica comprometida pois muitas vezes não haverá relação entre ela e o esquema corporal, o que seria fundamental para a constituição da individuação. O que irá existir para o negro que tem introjetado o ideal imaginário da brancura, diz a autora, será ver seu corpo e sua cor como impeditivos de alcançar seu ideal inatingível de sujeito materializado no corpo branco. Desta forma, a psique dessa pessoa negra será regida pela dissonância entre esquema corporal e imagem do corpo, uma não correspondência entre seu corpo real e o corpo de seu desejo (Nogueira, 2021, p. 105-106)

Da mesma forma, Neusa Santos Souza (2021, p. 64-66) argumenta que a harmonia interna de um indivíduo se dá pelo nível de aproximação entre o ego atual e o ideal do ego. O negro de quem trata Souza é aquele a quem Nogueira também estava exemplificando, o sujeito cujo ideal do ego é branco. Quando o ideal do ego do negro é branco, há uma distância entre o ego atual e este ideal. Uma vez que a harmonia interna é dada pelo nível de proximidade entre os dois, a distância entre eles gera consequências psíquicas e sociais. Almejar este ideal de brancura implica a negação de si, “o expurgo de qualquer mancha negra” (p. 66). Uma das consequências da violência racista será então a relação de perseguição entre o sujeito negro e seu próprio corpo, como forma de tentar alcançar a brancura desejada (Nogueira, 2021, p.118).

Diante da impossibilidade de realização deste ideal do ego, argumenta Souza (2021, p. 73-76), o negro vislumbra dois caminhos, o de punição ou de busca incessante por novas alternativas. Ambos são nocivos para o sujeito negro que acaba se tornando oprimido pela melancolia, depressão, baixa autoestima e outros agravamentos psíquicos-emocionais. Um dos caminhos alternativos apontados pela autora para a realização do ideal inatingível é a substituição da realização em si para um parceiro afetivo-sexual branco.

Retornando a Nogueira (2021, p. 148-150), a condição de falta presente nos seres humanos, será no negro, marcada pela falta da brancura. A própria condição de ser negro é definida pela noção de não ser branco. Ser negro é não ser branco, é

não possuir a brancura física e simbólica. Essa falta é concretizada no corpo, sendo a cor da pele sua manifestação mais latente, dessa forma, a saída encontrada são experiências que vão da mutilação ao processo de branqueamento do corpo físico.

3.3 Desejo Social de Brancura

Guerreiro Ramos em *Patologia social do "branco" brasileiro* (1957), semelhantemente trabalha com esse negro que, segundo ele, tende a manifestar um protesto contra si mesmo, contra sua condição étnico-racial objetiva, principalmente negros de pele clara. Diferentemente da individualidade presente nas análises anteriores, Ramos irá argumentar que existe na sociedade brasileira uma patologia social do branco, este sendo entendido não como brancos de fato, mas como o negro que aspira a brancura. Para o autor, é patológico o desequilíbrio coletivo que se revela na autoavaliação dos brasileiros negros, escuros e claros (Ramos, 1957, p. 117).

Constata que o brasileiro considera sua condição racial vexatória através de uma avaliação estatística do IBGE no recenseamento de 1940 com três possíveis classificações de cor, branca, preta, amarela e um traço para pessoas que não se enquadrassem em nenhuma das categorias. O que se percebeu foi uma grande parte de pardos se incluindo como brancos e uma menor parte como pretos. Em outras documentações pelo Brasil também se encontrou uma não correspondência entre os dados e a realidade (Ramos, 1957, p. 117-180).

O que Ramos discute através dos resultados de censos é a evidente tentativa de fuga de sua condição racial, especialmente de negros mais claros que de certa forma podem negociar sua raça pelos traços fenotípicos. A patologia que observa é o desejo da brancura e o afastamento de seu verdadeiro grupo racial. Este "branco" brasileiro, o negro que se declara branco, não considera e não deseja a negritude como algo que lhe pertença.

Isso é uma condição que não se faz presente apenas no âmbito subjetivo como trabalhado por Nogueira (2021) e Souza (2021), mas é um problema social que remonta à história da formação do Brasil, marcada pelas políticas e estratégias voltadas à supressão de qualquer identificação racial, como já exposto por Munanga (1999), sobre as estratégias de dominação dos mestiços através do afastamento

destes de seus grupos de origem e também pelas políticas higienistas e eugenistas implementadas pelo Estado. Além disso, Ramos diz citando Azevedo Amaral, que a formação colonial de nossa sociedade brasileira “ter-nos-íamos habituado a ter vergonha de nós mesmos, e acreditarmos, através de nossa cultura livresca, que só é grandioso o que corresponde aos padrões éticos e étnicos das civilizações que se elaboram em torno do Mediterrâneo e do Báltico” (Ramos, 1957, p. 189). Nos foi imposto a ideia da civilização europeia e de sua brancura como símbolos de progresso, de forma que a construção do Brasil foi baseada no branqueamento físico e cultural apoiado na eugenia.

O desejo de ordem psíquica e social pela brancura, a patologia social do “branco” brasileiro, pode ser interpretado ainda nos termos de Goffman (1988) como a manipulação da identidade deteriorada. Segundo o autor, a sociedade estabelece um conjunto de atributos que são considerados comuns e naturais como meio de categorizar as pessoas. Quando o indivíduo não possui estes atributos e escapa à normalidade determinada, suas características são vistas com descrédito, como um defeito, configurando-se como um estigma. O estigma, usado para se referir a um atributo depreciativo, é dado por quem detém o poder na relação, desse modo, ele não existe em si mesmo, é relacional. Nas palavras de Goffman, “[...] um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso” (Goffman, 1988, p. 13).

Em uma relação de poder existem as demandas exigidas e esperadas do outro, a isso Goffman (1988, p. 12) chama de identidade social virtual; enquanto as categorias e atributos que o sujeito na realidade prova possuir é denominado de identidade social real. Ou seja, aqueles que possuem poder determinam um conjunto de atributos que terão valor em sociedade e farão parte dessa identidade social virtual, de forma que a realidade, os atributos que o sujeito de fato possui, serão a realidade social real.

Essa diferenciação me faz retornar aos estudos de Nogueira (2021) e Souza (2021), que a nível subjetivo/psicológico, também diferenciam dois estados na vida das pessoas negras, o que elas são e o ideal que projetam. Sendo assim, arrisco um certo paralelo onde em Goffman (1988) temos a identidade social real, em Nogueira (2021) se tem o esquema corporal e em Souza (2021) o ego atual como a realidade,

aquilo que o sujeito de fato é. Enquanto a identidade social virtual, a imagem do corpo e o ideal do ego são os estados idealizados.

A busca pelo ideal leva negros e negras a assimilarem os padrões da branquitude e tecem em suas identidades já deteriorada pelo estigma a culpa e a vergonha pelas tentativas mal-sucedidas de alcançar a brancura. Este trecho de Goffman (1988) explicita a relação de perseguição que o estigmatizado possui consigo mesmo em decorrência de não possuir os atributos pertencentes aos normais (nos termos do autor, os não estigmatizados):

Ademais, os padrões que ele incorporou da sociedade maior tornam-no intimamente suscetível ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em alguns poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser: A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele. A presença próxima de normais provavelmente reforçará a revisão entre autoexigências e ego, mas na verdade o auto-ódio e a autodepreciação podem ocorrer quando somente ele e um espelho estão frente a frente (Goffman, 1988, p. 17).

Os grupos ou pessoas categorizadas como normais acreditam que alguém com um estigma não seja completamente humano e baseado nisso efetuam diversas discriminações que desembocam na redução das chances de vida do estigmatizado, criam teorias e ideologias que expliquem sua inferioridade. Desta forma, o indivíduo estigmatizado manipula sua identidade para esconder as condutas e atributos considerados inapropriados (Goffman, 1988, p. 15). Para o negro a própria cor da pele, sua raça e etnia constituem suas marcas desabonadoras, dadas pelos brancos, que serão associadas a demais stigmas como o de irracionalidade, feiura, sujeira, vadiagem, incivilidade, animosidade, primitivismo e outros. Romper com esse processo de aspiração à brancura depende da construção de uma nova identidade.

3.4 Negritude

Para Souza (2021, p. 77), a condição de cura para a ferida narcísica que a pessoa negra engendra em si é a construção de um novo ideal do ego. Pode-se interpretar essa proposição sendo equivalente ao conceito de negritude discutido por Munanga (2020), a recusa à branquitude para a formação de uma nova identidade racial, a identidade negra. Segundo o autor (Munanga, 2020, p. 19), a negritude e a

identidade negra começam pela aceitação das características físicas negras, pois o corpo é a sede material de todos os aspectos da identidade, passando em seguida para os atributos mentais, culturais, intelectuais, morais e psicológicos. A negritude se constitui como o reconhecimento de uma história comum negra de desumanização, opressão e destruição sistemática de suas culturas. Tomando consciência dessa história, a negritude é também a construção de uma solidariedade entre as vítimas do mundo ocidental branco. É a aceitação e valorização das culturas inferiorizadas e instrumento para a luta pela garantia de direitos e dignidade negados. A negritude pode ser sintetizada como a construção de uma identidade negra positiva, desvinculada de padrões e concepções eurocêntricas, tendo como base a oposição e o contraste à identidade opressora branca. Uma vez que a negritude passa pelo corpo, cor e cultura, a alienação do negro se dá pela inferiorização primeiro de seu corpo chegando depois à mente, ao espírito, à história e à cultura.

Um exemplo disso, de acordo com Braga (2020), foi a raspagem dos cabelos dos africanos escravizados como forma de dominação, executando-se um distanciamento não só físico, trazidos para outro continente, mas um distanciamento étnico e simbólico. Sob uma falsa justificativa higiênica a raspagem “tinha o intuito de minar qualquer sentimento de pertencimento étnico que aqueles povos pudessem carregar a partir da relação com o cabelo” (Braga, 2020, p. 82). Os turbantes e penteados faziam parte do padrão de beleza africano e tinham valor estético e identitário, assim como os dentes (alguns limados, outros retiravam dois incisivos), o nariz (valorização do nariz naturalmente achatado ou através de técnicas que demonstram oposição ao padrão europeu) e escarificações (sinais de nação, marcas/desenho no corpo com função erótica além de estética e identitária). Os turbantes representavam *status social* e identificavam a origem da mulher, eram associados a rainhas da África Ocidental. Em paralelo se tem os estilos de cabelo como linguagem, uma vez que indicavam estado civil, origem, idade, religião, identidade étnica e posição social (Braga, 2020, p. 76-84).

Baseando-se em teorias racistas, propagada pelos colonizadores como justificativa para uma missão civilizatória, tudo que era próprio do negro foi desvalorizado. Seu continente, suas instituições, a mente, o corpo, a língua, a música e arte foram consideradas sinais da inferioridade moral, social e política do negro (Munanga, 2020, p 24-31). Ser socializado em uma sociedade racista com histórico

violento de dominação e extermínio da ancestralidade obrigou os povos negros a vivenciarem um mundo de apagamentos e pressões para se adequar. Em uma sociedade colonizada como o Brasil isso se deu através do branqueamento, realizado de duas formas: pela incorporação dos valores culturais brancos e consequente desprezo pelos seus; e relações sexuais mistas para clarear/melhorar a raça (Munanga, 2020, p. 35-37).

Quando o negro recusa a assimilação, compreende que a solução dos problemas não é agir como branco, mas sim lutar para combater as barreiras sociais que sempre impediram seu acesso a espaços e a condições humanas dignas. A recusa da branquitude é a aceitação da negritude, a valorização de si e a do outro que lhe é igual. Quando há esse movimento de aceitação, o negro se afirma cultural, moral, física e psicologicamente, reivindicando sua cor com a mesma intensidade que abraçava a branquitude (Munanga, 2020, p. 41).

Para Césaire (1987), a negritude é o reconhecimento de ser negro, a aceitação de sua história, de sua cultura, sendo definida em três palavras: identidade, fidelidade e solidariedade. Identidade é assumir com orgulho ser negro; fidelidade consiste na ligação com a ancestralidade, com a terra-mãe; e solidariedade é o sentimento que une todos os negros, preservando uma identidade coletiva (apud Munanga, 2020, p. 50-51). Pessoas negras com a identidade negra construída, tenderão a ter uma perspectiva racializada do mundo, tendo como condutor de suas escolhas a negritude, o afastamento dos padrões brancos, algo percebido durante as entrevistas com os sujeitos da pesquisa.

Pessoas negras podem possuir trajetórias semelhantes tanto pelas experiências compartilhadas de como o racismo age em sociedade e as afeta, como pela reação que terão a essas violências através da mudança de consciência que as leva a se afastarem do desejo pela brancura e fortalecerem sua negritude. Mas não necessariamente todas as pessoas negras adquirirão consciência racial no decurso de suas vidas. É justamente os modos como a história de cada sujeito irá transcorrer que torna possível dialogar com o que Goffman (1988) chama de carreira moral:

As pessoas que têm um estigma particular tendem a ter experiências semelhantes de aprendizagem relativa à sua condição e a sofrer mudanças semelhantes na concepção do eu - uma "carreira moral" semelhante, que é não só causa como efeito do compromisso com uma sequência semelhante de ajustamentos pessoais. [...] Uma das fases desse processo de

socialização é aquela na qual a pessoa estigmatizada aprende e incorpora o ponto de vista dos normais, adquirindo, portanto, as crenças da sociedade mais ampla em relação à identidade e uma idéia geral do que significa possuir um estigma particular. Uma outra fase é aquela na qual ela aprende que possui um estigma particular e, dessa vez detalhadamente, as consequências de possuí-lo (Goffman, 1988, p. 41).

A carreira moral, interpretada aqui como a trajetória de vida dos sujeitos negros, tende a ser semelhante em relação ao racismo e aos ajustamentos pessoais que ele impõe, assim gerando, na maioria das vezes, experiências comuns de violência às pessoas que pertencem a esse grupo racial. A carreira moral ainda é marcada por duas fases de socialização. A primeira (Goffman, 1988, p. 41) sendo a incorporação do ponto de vista da sociedade maior, é o desejo pela branquidade. A branquitude impõe uma hegemonia cultural branca que menospreza outros povos, desvalorizando tudo pertencente ao negro. Acreditando nisso, a pessoa negra introjeta e reproduz a linguagem do colonizador branco. Se ser negro é ser inferior, as pessoas negras são coagidas a tornarem-se brancas pela assimilação de um sistema valores supostamente universais, mas que é produzido pelas e para pessoas brancas (e reproduzido também pelos negros e negras), o grupo dominante que possui o monopólio da violência simbólica, emprestando o conceito de Bourdieu (2004).

A segunda fase explicada por Goffman (1988, p. 45), associa-se ao movimento de negritude, à aceitação da identidade racial. Se dá quando o sujeito passa a entender que seu pertencimento racial não se limita a saber a cor da pele, mas está ligada ao despertar da consciência em relação ao processo de racialização sofrido pelo negro e um comprometimento político e social de transformação da realidade de marginalização, violências, discriminações e estigmatizações perpetradas pelo racismo. Esse é o momento em que a recusa de si mesmo e de seus iguais, até então não vistos dessa forma, se desconstrói para que uma nova relação consigo mesmo, com outras pessoas negras e com a negritude de forma geral possa ser construída, assim como Goffman (1988) afirma que,

[...] é interessante considerar-se a fase de experiência durante a qual ele [o indivíduo estigmatizado] aprende que é portador de um estigma, porque é provável que nesse momento ele estabeleça uma nova relação com os outros estigmatizados (Goffman, 1988, p. 45).

Os dois momentos da carreira moral ainda se articulam com o conceito de identidade do eu em sua ambivalência, continuando em Goffman (1988). Para o

autor, a identidade do eu está relacionada às subjetividades e experimentações do indivíduo em relação a sua própria identidade. O indivíduo sabendo da posição em que está como estigmatizado ou diferente, terá uma experiência muitas vezes ambivalente em relação ao seu próprio eu. O sujeito estigmatizado pode acabar adotando comportamentos e atitudes dos normais em relação aos seus iguais a depender da visibilidade e grau do estigma de seus companheiros. Há uma oscilação da identidade em relação à associação com ou separação de seus pares onde o indivíduo irá se tratar em termos não estigmatizados. O indivíduo pertence contra sua vontade a esse grupo o qual repele, pois apesar de seu estigma, compartilha das normas sociais dos normais (p. 116-118).

A natureza de um indivíduo é gerada pelos grupos a que pertence, nesse sentido Goffman (1988) apresenta duas perspectivas de comportamento. A primeira, chamada de alinhamento intragrupal, diz respeito aos grupos formados por seus pares, que defendem que esse, dentre todos os outros, seja naturalmente o grupo do indivíduo estigmatizado uma vez que compartilham do estigma e de suas implicações sociais. Os sujeitos que tomam essa perspectiva frente aos normais valorizaram suas características e contribuições e podem utilizar atributos estereotípicos de forma proposital. Esse estigmatizado questiona a desaprovação e a maneira como é tratado pelos normais, tem uma postura que se pode pontuar como militante, consciente e orgulhosa, o que nesse sentido associa-se o primeiro tipo de comportamento à negritude. Goffman ressalta um problema da militância. Nos esforços de desconstruir o estigma como atributo depreciativo, toda a vida desse indivíduo se torna politizada, diferenciando-se ainda mais da vida de um normal (p. 123- 125).

A segunda perspectiva refere-se aos alinhamentos exogrupal, onde o estigmatizado se vê a partir do grupo dos normais. Esse indivíduo é considerado maduro e ajustado à sociedade mais ampla uma vez que tem a si próprio como um ser humano como qualquer outro que no máximo seria excluído apenas de um âmbito de sua vida social. Ele não é um estigma, uma categoria, mas um ser humano que através de um autotreinamento deveria se adequar aos padrões comuns o máximo possível. Aqui há uma linha tênue entre esse comportamento e o de apagamento e negação de sua diferença. Nessa perspectiva os normais deveriam ser educados suavemente e delicadamente pelos estigmatizados que entenderiam suas atitudes sempre como falta de conhecimento e nunca mal-intencionadas. O papel dos

estigmatizados seria o de ajudar os normais ao perceber que estes não conseguem ignorar seu defeito, reduzindo a tensão das situações sociais e agindo como se os esforços dos normais fossem efetivos e apreciados (Goffman, 1988, p. 126-129).

O bom ajustamento do estigmatizado se mostra na realidade na atitude de não incomodar os normais, uma vez que sua aceitação depende de que os normais não sejam pressionados demais. O indivíduo estigmatizado não pode testar os limites de sua aceitação nem fazer reivindicações maiores do que ela. Ele deve se aceitar como um normal, ao mesmo tempo em que é obrigado à tolerância frente os comportamentos dos normais para com eles. O bom ajustamento se apresenta, em minha interpretação, como uma relação unilateral, onde o esforço parte apenas do elo mais fraco, sem exigir que os normais reconheçam suas próprias limitações no contato com os estigmatizados, além de ser mais uma das formas como o racismo age em sociedade, controlando as pessoas negras e sua oposição frente ao tratamento recebido pelos brancos. Goffman (1988) ainda pontua que essa situação pode levar os estigmatizados a unir-se com os normais com o pensamento de que o desprezo que seus iguais recebem é imaginário (p. 132-133).

Articulando Goffman (1988) e Munanga (2020), a primeira perspectiva da identidade do eu é construída através de uma nova relação com a negritude que pode ocorrer por três elementos constitutivos da identidade: o fator histórico, linguístico e psicológico. O fator histórico está relacionado à ancestralidade, à consciência e conhecimento histórico, à transmissão da verdadeira história de um povo para as futuras gerações. A preservação da memória é importante pois gera coesão em um grupo, por isso o afastamento, apagamento e destruição da história africana foi estratégia de dominação usada pelos colonizadores durante a escravidão. Em espaços religiosos de matriz africana como os terreiros de candomblé se encontra uma consciência histórica mais fortalecida devido a seus mitos de origem e ritos fundados na oralidade. Nas bases populares negras não vinculadas às práticas religiosas de matriz africana, a identidade e a consciência histórica foram diluídas por questões de sobrevivência e nos coletivos militantes negros existe a consciência da perda da história, levando à busca de uma África idealizada (p. 12).

O fator linguístico não se resume apenas a língua oral, mas se expressa em diversas formas de linguagem como a estética e os estilos musicais. Devido a

colonização, os povos escravizados foram obrigados a adotarem a língua do colonizador, resultando na perda das suas, fazendo surgir a necessidade de pessoas negras encontrarem outras formas de linguagem que expressassem suas identidades. O fator psicológico argumenta que se houvessem diferenças no temperamento entre negros e brancos que marcassem sua identidade seria devido a suas condições históricas e não características biológicas. Além disso, este fator está atrelado ao sentimento de pertencimento e como a identidade de um grupo promove laços de solidariedade entre seus membros (Munanga, 2020, p. 13).

A negritude está sendo entendida como consciência racial e para compor a análise trago a definição de consciência negra de Gordon (2023), que diferencia dois tipos de consciência negra utilizando o recurso gramatical de letras maiúsculas e minúsculas. Para o autor existe a consciência negra e a consciência Negra. A primeira é definida como passiva e a segunda por sua vez é efetiva e ativa, sendo ambas temidas por sociedades antinegras, que também são sociedades antipolíticas e antidemocráticas, uma vez que impedem o acesso de pessoas negras à cidadania. Sendo assim, a luta contra o racismo é uma luta pela democracia.

A consciência negra é caracterizada como um rude despertar, enquanto a consciência Negra surge da percepção da necessidade de se lutar contra a opressão, é uma consciência política da realidade violenta em sociedades racistas (p. 29-30). A branquitude produziu um certo tipo de consciência, a consciência imposta a outros grupos de serem uma raça e a partir disso uma experiência negra, um entendimento negro dessa consciência. Há também a vida das pessoas negras quando os brancos não estão por perto ou em seus pensamentos. A transformação política ativa dessas três perspectivas da vida das pessoas negras se constitui no movimento que leva da consciência negra à consciência Negra (Gordon, 2023, p. 39-40).

Como uma crítica, Gordon (2023) relaciona o medo da consciência negra em sociedades racistas com o termo “corpos negros”, muitas vezes usado em trabalhos acadêmicos, relacionando-o à noção que a branquitude possui de pessoas negras como seres físicos e superficiais, sem pontos de vista, sem consciência, como corpos de fato e não como pessoas ou seres humanos. Segundo o autor, possuir perspectiva, pontos de vista de si e do mundo é ter consciência e que pessoas são consciências corporificadas. O “corpo negro” retiraria essa vida interior, a consciência vivida, o que está em conformidade com as ideias que fundamentam sociedades

antinegras, pois a consciência negra corporificada, uma pessoa negra, é perigosa, revela suas injustiças. Apesar do corpo negro ser temido, é também desejado se habitado e controlado por mentes brancas conscientes, sendo assim, para Gordon, o verdadeiro medo é de corpos negros habitados por mentes negras conscientes (p. 43-46).

Segundo o autor (2023), o desejo de ter tudo para si, o narcisismo, a expectativa e quando não a presunção de invulnerabilidade e de direito absoluto são amostras de uma consciência branca que interpreta limitações como um mal. Em um mundo dominado por essa consciência, as demais se encontram em uma situação diferente. Ao contrário de riquezas e liberdades ilimitadas, lutam pela conquista de alguma justiça. Para a consciência branca qualquer ganho social das pessoas negras é uma perda para si. Nesse sentido, se ser branco conota um direito a tudo, ser negro é a falta e isso implica uma forma de inexistência (p. 53-58).

A produção de invisibilidade de negros e demais povos racializados é uma forma de extinguir sua humanidade e apesar de existirem muitos tipos de invisibilidade, Gordon (2023) seleciona cinco, a invisibilidade racial, indígena, de gênero, exotizada e a epistêmica. As que interessam ao trabalho são três, a racial, a exotizada e a epistêmica. A invisibilidade racial, de acordo com o autor, diz respeito a não ser visto como humano devido a hipervisibilidade, um estado em que é percebido como não pertencente ao lugar. O negro, apesar de ser uma criação da euromodernidade, não pertence a ela, uma vez que esse mundo se vê como legítimo sem sua presença ou com sua eliminação. O lugar do negro é o não pertencimento. Além disso, esse tipo de invisibilidade/desumanização relaciona-se com a preocupação branca sobre a quantidade de pessoas racializadas embutida na ideia de que há sempre negros demais em qualquer situação. Eles têm filhos demais, seus órgãos são grandes demais, muitas recebem assistência governamental em excesso, etc. Há sempre um problema nas pessoas negras (que não existe nos brancos) justamente por serem negras (p. 161-165).

A invisibilidade exotizada se apresenta como uma forma exagerada de amor e valorização, um tipo de fetichização em que as pessoas negras são vistas como melhores do que os brancos por supostamente possuírem algum diferencial, no caso de mulheres negras, uma “magia” especial, as *black girls magic*, garotas negras mágicas. Ainda que mulheres negras reproduzam esse pensamento em relação a

suas conquistas e sucessos, a ideia de uma essência única, mágica, boa, também se configura como uma forma de desumanização dado que o racismo é a negação da humanidade de grupos racializados e essas são características não atribuídas a humanos reais. O exotista racial é a exceção entre as pessoas brancas e diferentemente dessas, ele enxerga a raça, porém uma superior. Essa fetichização torna invisível a humanidade de negros e negras. Já a invisibilidade epistêmica envolve a produção de conhecimento e a ideia de que pessoas racializadas não poderiam produzi-lo, já que os brancos seriam os únicos agentes da história e por isso apenas suas produções seriam históricas e legítimas, promovendo o branqueamento dos aspectos da história, seja a cultura, a intelectualidade, a política, a teologia e o mítico (Gordon, 2023, p. 170-172).

O colonialismo impõe essas formas de invisibilidade a pessoas negras e é enfrentando suas implicações e consequências que a consciência negra se encontra na percepção do ódio contra pessoas negras e caminha à consciência Negra, a busca pelas possibilidades de se tornar agente da história. A noção de possibilidade, de futuro, são fundamentais para a transformação do negro em Negro, um agente de mudança social, e este se torna um desvio e um perigo em uma sociedade colonial. Pessoas negras que possuem apenas a consciência negra, apesar de saberem de sua existência, tentam evitar o confronto com as injustiças e reparar a si próprio através da adaptação. A tentativa de tornarem-se “civilizados”, por ser uma ideia também colonizada, revela-se no esforço de ser na realidade branco (Gordon, 2023, p. 178-181).

De acordo com Gordon (2023), a consciência Negra é política e é vista pelos estados racistas como uma ameaça ao seu poder e isso é frequentemente impedido através de violência. Nesses estados há a busca por bloquear os recursos por meio dos quais as pessoas negras podem se apresentar como seres humanos e um desses recursos é a política. Para o autor, países como Austrália, Brasil, África do Sul e Estados Unidos, possuem uma história de exclusão legitimada pelas justificativas de proteção ao sistema, sendo assim, houve uma deificação de cidades e Estados de forma que qualquer crítica ou injustiça passam a ser responsabilidades das próprias vítimas. A cidadania foi racializada como sinônimo de branco e a criminalidade em oposição como sinônimo de negros e indígenas. Em Estados racistas o poder de pessoas negras é restringido junto à sua capacidade de

expressão, principalmente de fala, fechando-os dentro de si mesmos e não os ouvindo. Avançam contra a fala, o poder, a imaginação e a política, de pessoas negras, por isso sociedades racistas se tornam antipolíticas, anti-intelectuais e sem imaginação. Sendo assim, percebe-se que a luta contra o racismo não se reduz à moral, mas é sobretudo política, buscando expandir a liberdade e capacidades dos grupos oprimidos (p. 183-194).

A consciência Negra vincula-se com a necessidade de transformação da sociedade racista, que também produz outros sistemas de opressão e desumanização, em algo melhor, em um futuro de libertação, de revolução. A consciência Negra precisa do conceito de poder Negro, que aterroriza sociedades antinegras. O empoderamento como a expansão das competências já discutidas, a fala, a política, a imaginação, a liberdade de ser para fora e não aprisionados, é fundamental para Gordon para a erradicação do racismo e de outras formas de opressão e degradação humana (2023, p. 204-205).

Gordon (2023) ainda discute que nos Estados Unidos a consciência negra fez seu caminho à consciência Negra através do blues, através da transformação da reflexão e da dor das pessoas negras nesse gênero musical. O que se relaciona com Munanga (2020) e sua argumentação de que a cultura é um dos fatores que pode ser responsável pela construção da identidade negra. Criada por africanos escravizados na colonização europeia, o blues segundo Gordon, é uma elaboração da condição vivenciada por esse povo que se pergunta quem é e o que é ser humano frente ao processo de coisificação que os transformou em propriedades. É um lamento que mostra que “a negritude que contextualiza o blues é uma infelicidade peculiar nascida de uma enlouquecida luta pela existência” (p. 245). O blues é também o grito de que a vida e as aspirações das pessoas negras importam, é a afirmação e a expressão de elas possuem um ponto de vista. Este elemento cultural e político se encontra em outros países e manifestações artísticas como no Brasil com o samba (p. 243-252).

Com os autores e conceitos mobilizados sobretudo neste capítulo, como também nos anteriores, se constrói uma base teórica que possibilita analisar as histórias de vida coletadas através da pesquisa empírica. Ocupando através da história o lugar da diferença, as pessoas negras selecionadas se tornaram, por razões que serão debatidas no capítulo seguinte, conscientes dos processos

históricos e sociais que construíram o desejo pela brancura. Uma vez despertados, desenvolveram sua consciência Negra e uma nova identidade.

CAPÍTULO 4 – “[...] O LIXO VAI FALAR, E NUMA BOA”: A PESQUISA EMPÍRICA

4.1 Metodologia

O título do capítulo foi retirado do texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984) de Lélia Gonzales no qual levanta a discussão sobre o entrelaçamento da formação da sociedade brasileira com as noções atribuídas particularmente às mulheres negras como mulata, doméstica e mãe preta. Argumentando que a lógica da dominação posiciona as pessoas negras na lata de lixo da sociedade e as tenta domesticar, muitas vezes conseguindo, Gonzales diz que isso se deve ao fato de que nós negros temos sido falados pelos outros, infantilizados, aquele que não possui fala própria. Por isso, a autora diz que nesse momento, em seu artigo, os negros assumem sua própria fala, “ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzales, 1984, p. 225). Sendo assim, considera-se pertinente a utilização desse trecho para abrir o capítulo que contém a fala dos entrevistados, suas próprias e únicas narrativas.

Em relação a metodologia, a pesquisa de campo se apoiou em métodos qualitativos, uma vez que o processo de construção da identidade negra está atrelado a trajetória das pessoas, possuindo “significados, motivações, valores e crenças e estes não podem ser simplesmente reduzidos às questões quantitativas” (Boni; Quaresma, 2005, p. 70). A História de Vida, metodologia escolhida, se caracteriza em dois tipos, a completa e a tópica. A primeira, como o nome já anuncia, descreve toda a experiência de vida do sujeito e a segunda se atenta a uma parte dessa experiência (Boni; Quaresma, 2005, p. 73). Ao considerar que a construção da identidade racial não é uma ruptura abrupta e fácil de identificar, mas um processo contínuo e ligado a todos os setores da vida dos sujeitos pesquisados, é preciso que todo o processo que levou as pessoas negras a se reconhecerem seja contado. Sendo assim, mesmo que o foco seja o momento da mudança de pensamento e afastamento da branquitude, a retrospectiva completa se faz necessária para se entender a maneira como a identidade negra foi formada e os fatores responsáveis por isso.

A primeira utilização do método História de vida se encontra na obra dos autores Thomas e Znaniecki intitulada “*The Polish Peasant in Europe and América*” (1918)”, sobre a integração e (re) organização dos povos poloneses à cultura norte-

americana. A pesquisa analisou documentos e cartas, além dos relatos biográficos, buscando as interpretações que os imigrantes possuíam em relação às significações atribuídas pelos demais sujeitos. A história de vida como um método se consolida principalmente pelas contribuições da Escola de Chicago, a qual os autores pertenciam (Silva, 2007, p. 30), termo que designa um conjunto de trabalhos e pesquisas sociológicas realizadas entre 1915 e 1920 pelos professores e alunos da Universidade de Chicago, fundada em 1892. A Escola de Chicago realizou uma série de estudos voltados aos problemas que a própria cidade enfrentava como a assimilação dos imigrantes, criminalidade, delinquência juvenil, zonas de vício, pontos de prostituição etc. (Coulon, 1995, p. 07-09).

Uma das principais características da Escola é a pesquisa empírica, sendo reconhecida pelo desenvolvimento de métodos agrupados na chamada sociologia qualitativa com a utilização de diferentes fontes documentais, desde autobiografias a diários pessoais, como em Thomas e Znaniecki. Os autores ao utilizarem o histórico de vida pretendiam penetrar e compreender desde o interior o mundo do agente. Apesar de sua originalidade, o uso dessa técnica não foi frequente entre os sociólogos de Chicago, tendo como uma outra referência o trabalho de Sutherland (1973) sobre ladrões profissionais com relatos redigidos de suas vidas cotidianas, compreendendo as práticas sociais dos indivíduos através de seu mundo particular (Coulon, 1995, p.91-94).

A História de Vida, apesar de lidar com as subjetividades e individualidades do ser, não se limita a elas, mas é capaz de criar pontes entre o individual e o coletivo. Se caracteriza pelo vínculo entre o pesquisador e o pesquisado; pela produção de sentidos para ambas as partes, pois os sujeitos pesquisados se refazem e se ressignificam através da memória contada e refletida, e o pesquisador também é atingido por essas vivências. Para se conduzir este método foi necessário a definição do grupo de pessoas a serem entrevistadas; planejamento das entrevistas; transcrição e análise das gravações; autorização para uso e divulgação da história e uma escuta sensível e comprometida (Silva, 2007, p. 28-34).

Durante as análises buscou-se nas histórias de vida os elementos apontados como fundamentais para a construção da identidade negra, sendo os levantados nas hipóteses ou outros. As entrevistas se realizaram aproximadamente entre uma a duas horas de duração, em um encontro presencial com os participantes, sendo

gravadas utilizando um aplicativo de celular onde os áudios foram armazenados e posteriormente transcritos. No empenho de controlar os riscos emocionais e psicológicos aos participantes, por ser o racismo um tema sensível e doloroso na vida de pessoas negras, os sujeitos foram assegurados de início, oralmente e pelo Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE, que possuíam autonomia para desistência da participação, interrupção do relato a qualquer momento e cancelamento do encontro.

Os participantes não são objetos inanimados, suas histórias não são produtos para uso indiscriminado do pesquisador, desta forma, não pretendi realizar uma pesquisa afastada, impositiva e supostamente neutra. Busquei uma relação de conexão com as pessoas que escolheram compartilhar comigo suas trajetórias únicas. Com a organização e interpretação destes dados será possível perceber com mais facilidade quais são os fatores que potencializam a construção da identidade racial das pessoas negras e quais apareceram com mais frequência, denotando uma similaridade nas trajetórias.

A História de Vida é um tipo de entrevista em profundidade que busca coletar respostas a partir da experiência subjetiva de uma fonte selecionada por obter as informações que se deseja conhecer na pesquisa. É uma metodologia focada em como ocorre determinado fenômeno, compreendendo-o. Por ser uma entrevista de tipo aberta, conta com uma espécie de roteiro, mas sem questões estruturadas e sim uma ou duas questões centrais que fornecerão respostas indeterminadas (Duarte, 2005, p. 62-64). Sendo assim, formulei duas questões norteadoras e a partir disso poderia me aprofundar em determinado tema, seja infância, adolescência, família e outros, detalhados no roteiro, a depender dos aspectos significativos identificados durante a entrevista.

A condução das entrevistas se deu sem grandes dificuldades, principalmente em razão da reciprocidade dos participantes. Antes de encontrá-los, ainda no primeiro contato virtual, fornecia resumidamente informações sobre o que se tratava a pesquisa, o curso, a universidade e minha identificação. Pensei em criar desde o início um ambiente e uma relação na qual os potenciais participantes se sentissem seguros. Nos encontros começava os cumprimentando e agradecendo sua disponibilidade, uma vez que a pesquisa empírica dependia deles, que escolheram por livre e espontânea vontade me fornecer a história de suas vidas. Externalizar e

reconhecer sua contribuição era fundamental para mim. A partir disso, mesmo com suas diferentes personalidades e jeitos, penso que todos se sentiram à vontade com a minha presença, seja pelo modo de tratamento, pela identificação comigo por também ser uma pessoa negra ou mesmo pela identificação com a temática da pesquisa.

Meu posicionamento foi em grande parte de escuta. Após as perguntas norteadoras “Pensando em sua trajetória de vida, como você se descobriu/se entendeu negro/a?” e “Por que decidiu assumir e construir sua negritude?”, busquei não intervir no andamento da narrativa, permitindo que os próprios sujeitos ordenassem e elaborassem suas experiências. Porém, havendo momentos em que percebia algo que seria interessante o aprofundamento solicitava que contasse mais a respeito do tópico apontado ou lhes fazia perguntas. Todas as pessoas se apresentaram muito solícitas na participação e no compartilhar de suas trajetórias, o que considerei fundamental para o meu próprio desempenho como pesquisadora.

A seleção dos participantes se realizou através da técnica bola de neve, uma amostragem não probabilística que utiliza cadeias de referência. O primeiro passo dessa prática se dá por meio de documentos ou pessoas-chave, informantes, chamados de sementes, que auxiliam no contato inicial com a população necessária para a pesquisa. A partir das sementes, é solicitado às pessoas que foram indicadas que indiquem novos potenciais participantes em sua própria rede de contatos, e assim sucessivamente. A pesquisa contou com duas sementes e após esse primeiro contato por indicações dos próprios entrevistados que se mostraram muito solícitos com o pedido, indicando algumas vezes mais de uma pessoa. Para Biernacki e Waldorf (1981), a amostragem em bola de neve é útil em pesquisas que se relacionam com questões sensíveis, problemáticas ou particulares para os entrevistados, o que se encontra com o possível receio e resistência que poderia surgir nas pessoas ao serem procuradas para entrevistas em história de vida que abordam questões muitas vezes lidas como secretas ou íntimas às pessoas. A rede de entrevistados não aumenta de forma indiscriminada, pois as indicações dependem de critérios bem estabelecidos pelo pesquisador e pelo aceite dos novos procurados ou não (Vinuto, 2014, p. 203- 205). Em sua maioria, as pessoas indicadas aceitaram, mas também houve contatos não bem-sucedidos, sendo aproximadamente quatro pessoas. Duas por razões pessoais que impossibilitaram o

encontro e outras duas sem justificações. Pelo caráter da pesquisa com uma população menor devido à investigação aprofundada das trajetórias de vida dos sujeitos e pela sensibilidade desta metodologia, se optou por essa técnica de seleção.

Todos os sujeitos da pesquisa são moradores de Londrina, no Paraná, alguns nascidos e outros que se tornaram parte da cidade há muitos ou alguns anos. A idade teve uma variação entre os 23 e 56 anos, mas em sua maioria os entrevistados possuíam entre vinte e trinta anos. Em relação às profissões, houve uma repetição não intencional, aparecendo muitas pessoas da área da psicologia e professores. Os locais onde ocorreram as entrevistas não foram predeterminados, pois isso estava na dependência da escolha e disponibilidade de cada entrevistado. As entrevistas foram realizadas majoritariamente na Universidade Estadual de Londrina - UEL, em uma de suas cafeterias, local em que os participantes já possuíam familiaridade. E também no Royal Plaza Shopping, pela facilidade de acesso por estar em uma área central próxima a diversos empregos e serviços utilizados pelos entrevistados. Apenas duas entrevistas ocorreram na própria residência dos participantes. Baseando-me em Schucman (2020, p. 42-43), apresento abaixo uma tabela para melhor organização das informações de identificação dos entrevistados.

TABELA 1 – Identificação dos entrevistados

	Nome Fictício	Idade	Profissão	Cor/Raça
1	Heber	28	Cuidador de idosos	Pardo/negro
2	Camila	30	Psicóloga clínica	Preta/negra
3	Valentim	32	Professor	Preto/negro
4	Nádia	28	Advogada, confeitadeira, cantora e modelo	Parda/negra
5	Mário	27	Professor	Preto/negro
6	Joaquim	56	Eletricista aposentado	Preto/negro
7	Luísa	23	Trancista e crocheteira	Preta/negra
8	Eliana	25	Assistente terapêutica	Parda/negra

9	Murilo	26	Estudante de psicologia	Pardo/negro
10	Lorena	24	Estudante de psicologia	Parda/negra

Fonte: Elaboração própria

4.2 Sem Máscaras

Em alusão à obra de Frantz Fanon *Pele negra, máscaras brancas* (2020) intitulo este subcapítulo como *Sem máscaras* uma vez que ele está reservado aos relatos sobre o processo de construção da consciência negra vivenciado pelos sujeitos da pesquisa. Por meio de suas histórias de vida, concedidas em entrevistas orais e transcritas aqui, é possível perceber as motivações que os fizeram não mais se esconderem atrás de máscaras brancas, mas assumirem sua pele, corpo, subjetividades, história, ancestralidade negra. *Sem máscaras* possui trechos em que busquei costurar um raciocínio contendo fases de antes da consciência negra, o processo de negritude e as percepções dos sujeitos após essa transformação com implicações pessoais e sociais.

As entrevistas foram agrupadas em três categorias: Educação, Cultura e Subjetividades, correspondentes aos fatores responsáveis pela construção da identidade negra de Munanga (2020). Seguindo essa categorização se tem a articulação de suas teorias a respeito dos fatores que constroem a identidade negra às histórias de vida. A categoria Educação está em correspondência com o fator histórico, que se relaciona entre outras coisas com o conhecimento histórico, com a transmissão da história de um povo. Sendo pela entrada na universidade ou em contato com livros e matérias de jornais, a construção da identidade racial dos sujeitos da categoria Educação são associados a esse fator de preservação da memória e história através do conhecimento. Por sua vez, a categoria Cultura corresponde ao fator linguístico sendo as motivações apontadas como a música ou questões estéticas uma outra forma de linguagem, além da oral, perdida na colonização, que expressa as identidades negras. A categoria Subjetividades se encontra ao fator psicológico com o sentimento de pertencimento sendo gerado por laços de solidariedade, não necessariamente de um grupo como aponta Munanga, mas como nos casos do entrevistados na relação com a mãe e a partir disto o luto e o processo terapêutico; a relação com a namorada branca fruto de um

relacionamento interracial que possuía conhecimento das questões do negro em sociedade; e a relação com a família, com a avó que desde a infância da participante assentou os tijolos no caminho à construção da identidade negra.

A possibilidade uma identidade racial fortalecida resgata a importância dos movimentos negros na história do Brasil, sobretudo do Movimento Negro Unificado - MNU. Segundo Domingues (2007), em sua terceira fase, após a ditadura militar e início do processo de redemocratização, a organização política negra voltou a se articular junto da ascensão de movimentos populares, sindicais e estudantis. Fundado em 1978, o MNU se inspirou no plano internacional na luta estadunidense pelos direitos civis e na luta pela libertação de países africanos, o que contribuiu para a radicalização do discurso do movimento contra a discriminação racial. Nacionalmente, seu início se deu na organização marxista de orientação trotskista chamada Convergência Socialista que formou política e ideologicamente muitas das lideranças do movimento. Nesse momento se articulava a luta antirracista com a luta anticapitalista, sistema que segundo os militantes alimentava-se e beneficiava-se do racismo.

Diferente de sua história anterior, a partir da década de 70 o MNU passa a adotar “oficialmente” o “negro” como principal termo de autoidentificação, o reivindicando e retirando seu caráter depreciativo, de forma que seu uso passou a ser uma manifestação de orgulho pelos ativistas. Nessa fase houve também a valorização de uma identidade étnica específica do negro com uma certa africanização que resgatava os padrões de beleza, culinária, nomes, religiões, vestuários, músicas dos ancestrais. Percebiam que a solução para o racismo seria através da política com o emblema “negro no poder!”, nos marcos de uma sociedade socialista. Com manifestações públicas, uma organização nacional e valorização dos símbolos associados à negritude o Movimento Negro Unificado construiu as bases do reconhecimento racial das pessoas negras brasileiras (Domingues, 2007).

Voltando propriamente às análises, iniciando pela categoria Educação, apresento as entrevistas em que, pelos relatos dos sujeitos, somado a minha interpretação, tiveram como motivos centrais para a construção da identidade racial, do reconhecimento como negro, questões educacionais, desde estudos por conta própria, mas principalmente a entrada na universidade. Os trechos destacados em itálico, que perpassam todas as categorias, dizem respeito a um dado surgido

espontaneamente durante a coleta, o fato de a escola ter sido o primeiro lugar de manifestação das diferenças, desde o tratamento desigual de professores a relações violentas com os demais alunos. Sobre esse ponto, entre os itens norteadores presentes no roteiro de entrevista havia apenas campos para abordar sobre a escola e a infância de forma geral, como um guia para as narrativas, e não perguntas fechadas ou específicas. As associações da instituição escolar com a descoberta preliminar de serem o outro naquelas relações foram feitas pelos próprios participantes.

Para a relação da infância, escola e violência racista é possível resgatar Fanon (2020) e sua discussão sobre as neuroses psicopatológicas que podem surgir em contato com o mundo branco. Segundo o autor, uma criança negra “normal” (em oposição ao patológico) ao sair do espaço familiar, a primeira socialização, em direção ao ambiente social, passará a ser considerada “anormal” ao menor contato com o mundo branco (p. 159). Isso se associa aos relatos concedidos que citam a experiência escolar como contado explicitamente na entrevista 05 quando Mário diz que percebeu que era negro nas relações fora de sua família negra, na escola: “Você cresce, pelo menos eu cresci numa família negra, com a maioria negra, e aí eu comecei a entender que eu era negro, que eu era “diferente” ‘pras’ pessoas externas quando eu fui ‘pro’ colégio, ‘pra’ escola”. Entre sua família negra Mário é um igual, basta a inserção no mundo escolar para que as diferenças sejam produzidas em sua vida em oposição aos seus colegas brancos.

A escola sendo parte da sociedade não está isenta de reproduzir e mesmo trabalhar para a manutenção das violências presentes na sociedade em geral. As violências que se observa nos relatos vão desde a agressão física à agressões verbais, realizadas tanto por colegas quanto por professores. Uma grande problemática nesse contexto é que o racismo só se torna uma questão, segundo Barros (2005), quando ocorre algum caso de destaque, sendo muitas vezes visto como um problema dos negros e das organizações de defesa dos direitos das pessoas negras. Além disso, muitos professores descartam a palavra raça com a ideia de uma garantia de uma educação igualitária, mas ignoram que apesar de raça não ser mais válida cientificamente, o termo possui validade social. Enquanto um conceito classificatório raça ainda existe. Desconsiderar raça e racismo só contribuiu para que crianças e jovens negros sejam violentados dentro da instituição escolar e

suas queixas não sejam escutadas (p. 04-07). Como lido nos relatos, não houve mobilização por parte das escolas frente às situações violentas que experienciaram.

Barros (2005) ainda ressalta a importância de lembrar que a violência escolar não se resume aos atores ali envolvidos, estudantes, professores ou a própria instituição, mas que muitas vezes essa situação é a manifestação de uma violência que tem origens no Estado, como a omissão e perpetuação do extermínio de jovens negros, sobretudo meninos, assim como a não prestação de serviços públicos básicos, que garantem a qualidade de vida em regiões periféricas, o que contribuiu para o aumento da violência em geral. Na luta contra a violência, a autora pontua que é preciso combater todas as representações e práticas que impossibilitem os sujeitos do processo educativo de serem reconhecidos enquanto seres humanos integrais. Para isso, ela traz como iniciativa de combate ao racismo nas escolas a formação de professores, espaços de discussão que abordem frequentemente temas relacionados ao racismo e a exclusão de materiais didáticos racistas (p. 08-10).

4.3 Entrevistas

As entrevistas estão numeradas de acordo com a tabela apresentada anteriormente, não necessariamente naquela ordem pois foram designadas às categorias propostas:

4.3.1 Primeira Categoria: Educação

Entrevista 04:

Eu não sei se faz muito sentido, mas eu não sabia o que é ser negro, mas eu sabia que eu era negra sem saber. Porque assim, não era uma coisa informada. As pessoas não te informam que você é negra e as pessoas tentam negar isso, tirar isso de você. Então a coisa que eu me lembro, que é forte, é que eu sempre fui uma criança que as pessoas consideram uma criança feia. Só que eu acho que o que bateu em mim foi quando no meu aniversário de cinco anos eu ganhei vários presentes legais e aí eu ganhei uma tiara da Sandy e aí eu lembro...Eu nunca vou esquecer, é uma coisa que parece que eu to vivendo agora. Eu ganhei, eu olhei e falei assim 'nossa que legal, que lindo, a tiara da Sandy' e logo eu olhei a embalagem e eu vi a Sandy com a tiara e aí eu pensei 'mas meu cabelo não é igual ao dela'. Era uma tiara que tinha uns ganchinhos de ferro e eu coloquei a tiara no outro dia e quando fui tirar não consegui tirar, meu cabelo ele embolou e aí minha mãe começou a falar que não era 'pra' cabelo cacheado, que não era 'pra' cabelo como o meu. E eu chorei muito porque eu queria muito usar essa tiara da Sandy. Só que o pior aconteceu quando ela [a mãe] foi lá e deu a tiara 'pra' filha da vizinha, que era branca, tinha o cabelo escorrido. 'Vou dar pra quem serve essa tiara' [a mãe diz]. Cara, e aquilo lá foi muito...E

depois disso eu me senti mal com a minha própria imagem. E aí eu falava 'pra' minha mãe que eu não gostava de mim. Até que um dia eu falei assim 'mãe, eu queria ser branca, eu queria ser igual a Sara [a filha da vizinha], ter o cabelo igual o da Sara. [...] Não é que eu não me considerava negra. Eu sabia que eu era negra. Só que eu acho que eu só fui tomar isso quando eu realmente entrei na UEL. Prestei o vestibular aí eu me inscrevi por cotas. E aqui na entrevista de cotas eles perguntam, né, porque você se inscreveu por cotas. E eu lembro que falei assim 'porque eu sou negra'. Foi a primeira vez. Aí eu comecei a participar de alguns grupos do direito depois que eu entrei, só que aí era uma enorme diferença porque na minha sala eu acho que eu e uma menina éramos as únicas que não alisavam o cabelo. Então tinha muita gente na minha sala que não queria ser identificado como negro. Tinha bastante até pessoas negras na minha sala, mas assumidamente éramos eu e essa menina. Cara, eu acho que a faculdade foi o pior período 'pra' mim, eu chorava todo dia. Eu chorei todos os dias da minha graduação, eu não lembro um dia que eu não tenha chorado. Passei por muitas coisas boas, mas por causa das minhas amigas, das pessoas que eu fiz. E a minha vida melhorou um pouco depois que a gente fundou o coletivo negro no direito. Aí eu só andava com gente negra mesmo, mas antes eu andava sozinha. Então eu só comecei a andar com gente negra, então a gente fazia tudo juntos. [...] Eu aceitei tão tranquilamente minha negritude, sou negra e pronto, e eu considero isso uma coisa tão fascinante que às vezes eu 'tô' num espaço e eu comecei a me erguer, a me colocar dentro do espaço. Tem momentos, não que eu esqueço que sou negra, mas eu chego nos lugares e eu me porto como se o lugar fosse meu. E daí eu vejo as pessoas agindo diferente, como elas agiam quando eu fazia faculdade, daí eu 'opa, é verdade, calma aí, você é negra'. É muito louco isso, porque as pessoas te tratam diferente. Quando você tem esse letramento racial, você percebe fortemente. [...] Tudo o que eu faço hoje é no sentido de tentar curar a Nádia pequenininha, sabe. 'Pra' que ela se sinta segura, 'pra' que ela se sinta bem. Não quero questionar nunca mais o meu nariz, o meu cabelo. Não quero questionar quem eu sou, sabe. As pessoas falam que quando a gente 'ta' num estado de ignorância a gente é feliz. Mas eu sou mais feliz hoje. Não ter consciência da sua raça, não ter consciência de onde você vem, porque as coisas acontecem com você, é 'ta' no escuro, isso é angustiante. A gente nunca acha que 'ta' no escuro até a gente conhecer. Eu sou muito feliz hoje. Eu sou muito feliz. Eu amo meu nariz, era uma coisa que eu odiava. Tudo o que eu odiava em mim antes, eu amo hoje. Eu não mudaria nada. Se eu pudesse escolher como voltar, eu voltaria Nádia (Nádia, 28, advogada, parda/negra).

Entrevista 06:

Quando eu entro na escola, aí você nota uma diferença no tratamento com você. Então aí eu to falando sete anos, to falando 74, pleno governo militar que vivíamos o mito da democracia racial. E aí você tinha a discriminação dentro da escola, acho que foi a primeira vez que eu enfrentei. E uma coisa até meio esquisita 'pra' mim [é] que os mesmos caras que eu brincava lá fora eram os que me discriminavam lá dentro. Então é um ambiente duplo. A gente ia jogar bola, isso e aquilo, mas aí lá dentro da escola eles fechavam em grupo e vinham contra você. Ali, sete anos de idade, que eu tive assim exacerbado. Pode ser que antes dos sete anos, fato de percepção, pode ser que teve né, mas exacerbado assim de fechar rodinha 'pra' te humilhar e 'cê' ver os professores não fazerem nada, passarem e darem risada ainda. Lembro até de uma professora, só lembro que ela é de origem asiática né, e eu escrevia errado [a palavra] caderno, eu escrevia 'carderno' o que é normal 'pra' uma criança que 'tá' aprendendo a escrever. Ela ao invés de me orientar, pegou meu caderno e me fez de chacota 'pra' sala toda. Então dentro da escola eu tive essa percepção do...se era tratado diferente. Aí

também tem uma questão muito grande que em casa não se discutia o racismo. Então eu ficava assim meio perdido aonde me amparar. *Passado o tempo fui pro SENAI, a mesma coisa, e a gente via um tratamento diferente dos professores mesmo, e até quando eles me ajeitaram 'pra' emprego os outros aprendiz de SENAI eram bem orientados e eu meio que ficava largado lá né.* Um ou outro, lembro até que tinha um cara que era negro, e ele me passava alguma informação. Mas os outros eletricitas que eram brancos até 'passava' informação errada. [...] Aí quando eu tenho uma percepção realmente do racismo, enquanto que isso que 'ta' acontecendo é racismo, foi quando vem o centenário da abolição. Aí devido ao centenário da abolição teve muita matéria né, e uma coisa que eu tinha é que eu sempre lia muito, então veio muita reportagem, Folha de Londrina e Folha de São Paulo que eu conseguia pegar em alguns lugares. Então 'veio' várias discussões, aí que eu fui ver que o que eu sofria era racismo. Até antes disso só via que só por ser negro tão te tratando diferente. Mas aí tem uma palavra, tem uma definição, tem um porque, [e antes] não tinha. Então eu só fui perceber mesmo o racismo, ele enquanto uma definição do que acontecia comigo, e também ver que tinha outras pessoas lutando contra isso. O centenário teve essa ajuda dentro da minha formação aí na questão do racismo. [...] Londrina tava numa efervescência grande culturalmente falando, então cê tinha bastante espaço aqui. Mas 'cê' ia pra balada e voltava sozinho porque todos os rapazes 'arruma' mulher e 'cê' não, né. Então 'cê' tem essa questão né, refugio da sua aparência, da sua pele enquanto é criança, enquanto pré-adolescente, ainda 'ta' se formando, e na adolescência. Aí depois, é claro, você começa a conhecer né, que você vai criando essa autoestima. Mas mesmo assim demora porque eu lembro que foi praticamente trinta anos pra andar na rua sem desviar das pessoas porque parecia que era eu que tinha a obrigação de sair da frente delas. Foi uma coisa introjetada de você não dar trabalho pros outros. E aí foi uns trinta anos. Pra que isso? E eu sou grandão também [risos]. Quem quiser que saia da minha frente. Então, mas é uma questão assim, a hora que você perceber isso, 'cê' andar de cabeça levantada, vai longe. [...] Minha conscientização acho que foi a questão da leitura porque você não tinha muito a discussão na sociedade. Hoje se tem, se quiser você abre um monte de canais aí e você vê falar. Mas naquela época você não tinha. Até essa questão de movimento negro mesmo, eu não sabia que existia até 88. Lembro até que quando eu comecei a participar, como a família é miscigenada, 'você ta querendo dividir a família' [escutou]. Sou a primeira pessoa a entrar nessa luta racial. Eu me envolvi tanto na questão racial né, na discussão, como na questão política também. Uma coisa 'ta' ligada com a outra. Pra mim não tem essa mudança se você não ver política. [...] Não tem nem como não dizer que é um ponto positivo. Um ponto muito positivo você ter essa conscientização. Por que, como falei pra você, sabia que tava acontecendo alguma coisa na escola, no SENAI, nos primeiros empregos, e sem saber o porquê. Mas depois quando você sabe que é um processo de exclusão realmente do negro, você começa a ter outro posicionamento. Você vai se estabelecendo, né. Não, não vou aceitar isso porque isso é em função disso, em função do racismo que ta fazendo comigo. Então acaba tendo, mesmo que você não consiga vencer, só que acaba tendo um outro posicionamento. Você começa a ter uma visão geral melhor da coisa e como se posicionar (Joaquim, 56, eletricitista aposentado, preto/negro).

Entrevista 08:

Eu acho que era uma coisa que eu já sabia, mas que eu não pensava muito sobre. Por ter uma pele um pouco mais clara eu não passei por muitas coisas, mas também passei por muitas coisas. A família da minha mãe não é branca, eles são descendentes de indígenas, então eles não são brancos. Eles tem a pele mais clara, cabelo liso, e eu via que eu não tinha muito haver

ali. Eu destoava um pouco deles. E o meu pai me abandonou quando eu era bebê, então eu não tinha contato com a família do meu pai. Não sabia como era a família, eu não sabia de onde que eles vinham, da história deles, não sabia nada. Eu percebia desde criança que a cor da minha pele era diferente das minhas amiguinhas, que as amiguinhas da fazenda eram todas brancas e a maioria da escola, da sala, eram todas pessoas brancas. E eu lembro de uma vez, foi a primeira vez que eu me lembro, não de me sentir diferente, mas de afirmar pra alguém que eu tinha uma cor diferente, que não era a mesma cor das minhas amigas. Porque eu cheguei na minha mãe, eu não sei o que aconteceu no dia, faz muitos anos isso, eu tinha uns oito/nove anos. Aí eu falei pra minha mãe assim 'ai eu queria ser branca igual a Ana'. Naquele dia eu já sabia que eu era uma pessoa negra, mas eu não pensava muito sobre. Eu só sabia. Sabia que as pessoas me olhavam de outra forma, quando comparado a pessoas brancas, mas eu era muito criança. *Aí depois de um tempo eu comecei a sofrer muito bullying na escola, na sexta série. Aí aconteceu de eu começar a sofrer muito bullying porque meu cabelo era bem enrolado e por causa do nariz, por causa da cor. E na minha sala acho que tinha duas pessoas negras, era bem pouco, e todo mundo que era negro lá sofria muito. Fui jogada dentro do lixo, eles falavam que meu nariz era muito grande, que era de porquinho, que meu cabelo parecia miojo.* Aí nisso eu comecei a enfrentar o racismo. Eu chorava muito, foi um processo muito difícil pra mim que eu só fui superar isso com 18 anos. Eu só fui parar de alisar o cabelo em 2018 quando eu entrei na UEL. Quando eu comecei a sofrer preconceito eu comecei a me olhar e me odiar. Eu não entendia que aquilo era racismo e que aquelas pessoas estavam erradas. Eu entendia que eu merecia aquilo. Infelizmente eu me entendi como negra sofrendo racismo. [...] Quando eu 'tava' no segundo para terceiro ano começaram a falar de vestibular na escola. Aí eu comecei a saber mais sobre o vestibular e tal, aí os professores falaram das cotas, aí eu fiquei pensativa sobre aquilo. Nossa eu acho que eu posso usar as cotas porque eu não sou branca. Só que daí tinha aquela imagem de que só pessoas retintas podiam usar as cotas. Naquela época não era muito discutida essa questão. [...] Esse processo de me entender como negra, lutar pelas pessoas que também já sofreram racismo, essa parte de muita consciência racial foi no segundo ano de cursinho. Que aí eu já tinha lido muito sobre. Quando as pessoas me perguntavam eu falava que eu era negra. Eu comecei a me sentir mais bonita. Não sei exatamente o porquê, mas eu comecei a ver vídeos de pessoas mais parecidas comigo, eu parei de seguir [nas redes sociais] muita gente que não tinha nada haver comigo, então tipo assim, por que eu me comparava com aquelas pessoas? Comecei a assistir coisas de pessoas mais parecidas comigo, de pessoas negras. Comecei a entender que as pessoas muitas vezes vão me ver de uma forma...como se eu fosse inferior. Mas que eu não preciso me sentir assim, não preciso agir como se eu fosse, porque eu não sou. Comecei a ter uma autoestima ouvindo outras pessoas negras falarem sobre. [...] [Negritude] significa muitas coisas, principalmente esse processo de me aceitar, de me sentir feliz com quem eu sou. De conseguir me identificar com outras pessoas e entender a história de outras pessoas e ver que sempre tem algo parecido, mesmo que essa pessoa tenha uma história de vida completamente diferente ou uma vida financeira completamente diferente. E pra mim foi um processo doloroso primeiro, quando eu era muito criança, e depois passou a ser um processo extremamente importante na minha vida. Porque se eu não passasse por isso, pela questão de me identificar como negra, talvez eu não estaria me sentindo bonita. Talvez eu teria juntando dinheiro para fazer uma rinoplastia, talvez meu cabelo ainda fosse liso. E tudo bem alisar o cabelo, mas o motivo era muito triste. Então tem muito peso pra mim e muito dessa questão de parar de sofrer pela aparência (Eliana, 25, assistente terapêutica, parda/negra).

Entrevista 10:

Eu acho que demorou bastante, talvez principalmente pela questão de depois de anos entender na verdade que o que dificultou foi não entender que, tipo, mesmo não sendo uma pessoa negra retinta eu ainda era considerada uma pessoa negra. Então acho que quando eu tive o estalo mesmo foi quando eu fui entrar na universidade, que eu fui ter as opções de cotas né. E aí eu fiquei olhando, vendo o edital, os resumos do que era as cotas 'pras' pessoas negras e eu utilizei a de negros e insituições públicas. Aí eu fiquei pensando, porque meu pai é um homem negro, mas ele também nunca me passou nada de historicidade ou coisas da família, apesar da família ser inteira uma família negra. E aí eu lembro que eu só fiquei em dúvida porque até então eu cresci sendo chamada de morena, coisas do tipo. Tinha uma certa falta de identificação também pela questão de que quando eu era mais nova eu considerava que 'pra' ser completo precisava ter o cabelo, mais traços, ser um pouco mais escura. Só que assim, mesmo não achando que eu era de fato, me denominando uma criança, uma mulher negra, eu ainda não me encaixava do outro lado. Então eu lembro que eu coloquei as cotas por incentivo do meu pai [...]. Eu lembro que eu vim, passei no vestibular, que foi o primeiro ainda. E aí teve a banca né, a banca racial, e aí eu lembro que eu vi diversas pessoas também mais ou menos do meu tom. Foi o primeiro impacto que eu tive porque eles fizeram uma pergunta super simples mas que realmente é uma pergunta muito difícil, que é por que eu me considerava uma pessoa negra. Aí assim, veio automático todas as lembranças da minha infância, da adolescência, coisas que eu me senti inferior, que eu me senti menor. Mas eu lembro também que ainda foi um processo muito difícil, de qualquer forma, de me denominar, de me chamar uma mulher negra por várias questões ainda. Essa questão do meu cabelo, a questão também da cor é uma coisa que sempre pegou muito. É um processo que agora faço em conjunto com meu pai também. Dele identificar os próprios traços, identificar a própria família e identificar situações muito tristes. Dele reconhecer que ele passou por situações racistas. Mas acho que é muito importante porque minha mãe e meu irmão são pessoas brancas e aí pelo menos com ele tipo, tem um apoio, tem um lado que me entende quando eu passo por situações ou quando sei que tem alguma coisa acontecendo por trás sabe. [...] Esse estalo mesmo foi nesse início dessa mudança brusca que eu tive de ensino médio 'pra' graduação. Eu tinha acho que 18 anos, se não me engano. Então assim, veio tudo, a maioridade, veio todos esses impactos. E é uma coisa que vem até hoje né e que cada vez é doloroso né com o passar do tempo. Mas acho que pelo menos aliviou um dos pesos. Eu acho que eu ganhei mais, mas acho que o peso de algumas dúvidas que eu tinha saiu. Mas ainda assim é muito difícil. Por eu ter caído na realidade com 18 anos, a adolescência foi sempre muito complicada pra mim. Pra eu entender coisas que aconteceram naquela época, só hoje em dia. Acho que isso era o mais angustiante também durante toda a fase da minha vida, que é justamente saber que tinha algumas coisas acontecendo, mas nunca saber o que era. [...] Apesar da identificação eu ainda me sinto muito à parte. Acho que foi muito importante pra mim, acho que foi de importância extrema. Mas hoje em dia apesar dos pesares eu me sinto muito a parte. Eu acho que por enquanto ainda é um cansaço. Ainda é uma identificação incompleta. Eu ainda sinto que sou muito presa aos pontos tristes e fica difícil encontrar o empoderamento que eles tanto falam sobre isso. Foi libertador de certa forma, mas ainda assim continuo presa a esses estigmas, a essa parte dolorosa. Eu 'to' tentando mudar, mas acho que por enquanto ainda é muita dor (Lorena, 24, estudante de psicologia, parda/negra).

Ainda que a categoria seja voltada à educação como motivação para a construção da negritude, seleciono a Entrevista 04 para discorrer sobre um episódio

explícito que demonstra o desequilíbrio entre o ego atual e o ideal do ego, entre o esquema corporal e a imagem do corpo discutidos por Souza (2021) e Nogueira (2021) respectivamente. Na história de Nádia expõe-se como o corpo negro carrega dentro de um sistema de significações os valores de inadequado e inferior.

Percebe-se uma corporeidade que não se encaixava com o modelo desejado, o da cantora Sandy, marca da tiara. A fala da mãe ao dizer que a tiara não era feita para alguém com o cabelo cacheado como o de sua filha e o ato de entregar para quem realmente iria servir, uma criança branca, sinaliza a presença desses valores negativos atribuídos ao negro no imaginário social e de como a construção desse sistema de significações violenta e deturpa para os negros o processo de se tornarem sujeitos. Submete a própria infância a um ideal de ego jamais alcançável e essa busca irrealizável pode conduzir e consumir uma trajetória de vida inteira.

Na Entrevista 08 e 10 é apontado a dificuldade de reconhecimento devido ao fato de serem negros de pele clara. Em relação a isso discutiu-se o lugar que o mestiço ocupou historicamente. Como uma salvação, através do branqueamento pelo cruzamento, para uma nação degenerada racialmente devido a sua composição racial e como uma peça a ser movida em um jogo de lealdade aos senhores brancos. É através do mestiço que a intelectualidade brasileira encontrou uma forma de alcançar a identidade nacional branca e de reduzir a existência de pessoas negras.

O branqueamento físico não se realizou, porém do branqueamento ideológico, a identificação com a branquitude ainda obteve sucesso. A dificuldade de se entender enquanto uma pessoa negra remonta a este período histórico onde toda a representação de um país se deu na construção de uma figura branca, criando nas pessoas negras uma aversão ou o não reconhecimento de seu grupo de origem. A interiorização da branquitude como uma política e uma plano nacional, entre outras questões, é fundamental para se pensar a dificuldade no processo de identificação racial.

Ademais, resgato Guerreiro Ramos (1957) que ao tratar sobre a patologia do “branco” brasileiro está apresentando a questão do pardo. Em sua avaliação estatística do IBGE no recenseamento de 1940 percebeu que grande parte dos pardos incluíam-se na categoria de brancos, o que demonstra não apenas a tentativa

de desvinculação de sua condição racial bem como a possibilidade de pardos negociarem sua raça devido a suas características físicas.

Em sua história, Eliana (entrevista 08) diz que de alguma forma sabia que era negra, mas não pensava muito sobre. O ato de não pensar sobre sua negritude pode ser interpretado como uma fuga, mesmo que inconsciente. Mesmo na infância não pensar a respeito de sua negrura pode ter sido uma forma de fazer com que ela deixasse de existir. Estarmos conscientes de nossa negritude, como Gordon (2023) discorreu, sermos consciências Negras corporificadas, é assumi-la e conseqüentemente toda a história atrelada a ela, o que pode ser um processo libertador, mas não necessariamente fácil.

4.3.2. Segunda Categoria: Cultura

Entrevista 03:

Essa questão da identificação, como a gente não conversava, meu pai também não era muito adepto de consumo de cultura negra. Meu pai nunca consumiu muita coisa que ajudasse a gente nessa identificação. Porque a cultura é uma aliada nessa identificação né, música, teatro. Ela ajuda muito o jovem a se entender como pertencente a alguma coisa. E como meu pai não gostava muito de rap, achava coisa de bandido, de ladrão, todos esses preconceitos, a gente acabou não escutando. Então, meu primeiro contato com rap, música negra, foi com 18, 17 anos, foi bem tardio. A identificação aconteceu bem tardia, aconteceu bem pela questão de eu começar a consumir...Na verdade eu passei por um caso de racismo, eu não lembro que idade eu tinha, mas faz um tempão, foi bem por essa época aí dos 17 e 18 anos. E até então eu não via como uma questão, então passou a ser uma questão porque eu passei pelo momento. Eu 'tava' tocando num lugar, num bar aqui em Londrina, fechou há muito tempo. Era um bar de alto padrão, frequentava uma galera mais da grana. E eu 'tava' tocando, 'tava' em cima do palco, eu desci 'pra' fazer alguma coisa, uma pausa no show e uma mesa mandou eu buscar uma cerveja 'pra' eles. Eles 'tavam' me assistindo e eles me confundiram com um garçom depois de ficar meia hora olhando 'pra' minha cara né. Aí depois disso eu quis, eu me obriguei a procurar mais coisas. Fui ler um pouquinho, que é importante, e fui escutar música negra, que era o ponto forte 'pra' mim, a música sempre foi muito importante. Meu pensamento crítico, minha vontade de estudar sempre veio da música. Meu primeiro contato com a música negra foi com Emicida. Até hoje eu lembro a música, que foi "boa esperança", foi um tapa na minha cara. Eu escutei boa esperança e fiquei tipo assim, cara que absurdo, foi isso que aconteceu comigo, é isso que acontece todo dia. Depois eu comecei a entender, é isso que acontece com a minha mãe que é empregada doméstica. E é por isso que meu pai sempre falou 'pra' eu andar com documento o tempo inteiro. [...] Eu não sou tão participante como eu gostaria de ser, mas é...Eu acho que é um assunto que me dói um pouco, ficar tratando ele o tempo inteiro, por que depois disso eu ainda passei por mais casos de racismo, passei violência policial então é uma questão que se eu ficar muito apegado a ela eu me machuco um pouco. [...] 'Pra' mim era tudo 'pra' todos, entendeu? Eu entrava no shopping com meus amigos e o segurança seguia a gente, 'pra' mim ele 'tava' seguindo a gente, não 'tava' me seguindo. 'Pra' mim era, ele vai seguir qualquer molecada que

entrar aqui porque molecada é molecada. Mas depois desses casos eu comecei a entender que é diferente e eu comecei a me ver diferente, isso que é o mais louco, isso que te deixa meio neurótico, porque agora eu sei que eu que sou perseguido. Agora eu sei que quando eu sou parado eu tenho risco de apanhar e morrer pela polícia. Que qualquer erro meu é 'pra' sempre, não tem desculpa. [...] Do processo de se entender negro, começar a entender as questões da negritude, no Brasil principalmente, a educação me veio como retribuição. Sempre foi, desde que eu entrei, desde que eu me matriculei no primeiro vestibular 'pra' licenciatura, foi sempre uma questão de retribuição. De fazer mais gente entender o que eu consegui entender. A educação 'pra' mim ela é super importante nisso, quando ela se faz válida esses preconceitos não acontecem porque o conhecimento trava essas coisas. Mas a gente não consegue fazer uma educação totalmente efetiva aqui, esse tá sendo nosso problema. [...] Eu sou o que eu sou pela educação e eu queria que mais pessoas conseguissem alcançar não o que eu sou, porque eu não sou ninguém, mas um status parecido ou próximo, ou conseguir se libertar 'pra' fazer as próprias escolhas. E eu acredito muito que a educação não é só o conhecimento científico. Como eu disse, o meu entendimento negro veio através da música e eu acho que todo esse conhecimento popular ele também faz parte, também é educativo. A gente conseguir divulgar e difundir a potencialidade que tem todas essas artes que colaboram 'pro' entendimento, 'pro' conhecimento, eu acho que faz parte da missão também. [...] Quando eu comecei a me entender negro...É um processo muito bonito, eu acho isso, eu acho o processo de se entender negro muito bonito porque ele ajuda na tua autoestima. Comecei a me entender como 'nossa to bem, não to mal não'. Aí eu já deixei crescer [o cabelo], trancei, platinei, tudo que faz parte da nossa estética negra eu tentei fazer. [...] Ela me trouxe essa liberdade, mas ela me trouxe a responsabilidade de saber que esse lugar é um lugar que ele tem um peso, e eu não to vivendo 'pra' mim, 'to' vivendo 'pra' comunidade, eu 'to' vivendo 'pra' toda uma população, então meus atos tem que ser pensados nessas questões tipo...como que eu não atrapalho a luta, sabe? Qual atitude que eu posso tomar que não vai atrapalhar? Tem esse peso agora de não ser só mais o Valentim, é o Valentim ser humano, preto, morador de Londrina, que faz parte da comunidade preta de Londrina (Valentim, 32, professor, preto/negro).

Entrevista 05:

Eu acho que nós que somos negros, a gente começa a entender que é negro depois que as pessoas identificam que você é negro. *Você cresce, pelo menos eu cresci numa família negra, com a maioria negra, e aí eu comecei a entender que eu era negro, que eu era "diferente" 'pras' pessoas externas quando eu fui 'pro' colégio, 'pra' escola. Aí eu vi que tinham crianças que eram diferentes de mim e que eu não era a grande maioria. Por mais que eu estudasse na escola municipal, eu entendia ali que eu era diferente.* Mas tinham muitos negros dentro da sala de aula, mas a maioria era branca. Até os professores mesmo, eu acho que eu tive uma professora na infância que era negra, eu acho que no comecinho, no jardim de infância, no pré. E foi uma luta 'pra' construir e entender que eu era negro e como a sociedade me via como negro. Eu acho que tem dois conflitos aí. Aí passando a infância, acho que não teve nenhum episódio que eu me lembre agora de trauma ou algo do tipo, mas eu via que as pessoas me olhavam diferente. *O próprio jeito que minha mãe me arrumava 'pra' ir na escola, de como eu deveria me portar na escola, deveria ser melhor que os outros, bem melhor que os outros 'pra' ser reconhecido de alguma forma.* Na infância, igual eu falei, não tenho muita lembrança de alguns momentos que tenha me nortado, mas acho que foi também um momento em que eu entendi que existiam pessoas fora da minha família que eram de outras cores. [...] Mas eu acho que se

descobrir negro, eu acho que a gente tem um momento que a gente para e pensa 'nossa! eu sou negro'. E aí quando eu era criança eu jogava bola né. A maioria dos jogadores de destaque são negros, né, e aí a escolinha em que eu jogava bola eu tinha apelido de algum jogador negro. E aí também foi o momento em que eu parei 'pra' perceber, olha eles me identificam como negro, me identificam com essa pessoa. *Mas aí, depois que eu fui 'pra' escola mesmo, 'pro' primeiro ano foi um pouco mais complicado, que aí até as professoras mesmo tinham diferença de tratamento comigo perante as outras crianças. E aí foi minha mãe que percebeu. Tinha uma professora que ela sempre implicava com as coisas que eu fazia, tinha reuniões de pais e ela sempre chamava atenção 'pra' alguma coisa que eu fazia, e aí ela começou a perceber, 'olha, ela te trata diferente dos outros'. Só que 'pra' mim foi um processo de aí minha mãe ta exagerando, ta querendo me proteger de alguma coisa. Mas realmente, posteriormente eu passei a ver que ela trata os outros alunos com diferença, tirando a mim. Foi quando eu descobri, acho que foi realmente nesse ponto que eu descobri que era negro, como as pessoas olhavam 'pra' mim com diferença. [...]* Aí eu acho que tive um momento de não me identificar como negro, também teve isso. Tipo, entender que eu era negro, mas as funções estéticas elas corriam envolta das questões brancas, digamos assim. Até porque eu acho que cresci numa época que ser negro não era legal. Não que seja legal hoje, mas naquela época a questão de estética o negro não 'tava' em...Tipo, nossa, eu cresci no período dos colírios da Capricho [revista adolescente], não sei se você sabe, mas a vibe Justin Bieber [cantor]. E aí as vezes eu 'se' olhava assim tipo, nossa, não tenho nada a ver com essa pessoa. Todo mundo acha que essa pessoa é o ideal de estética ou de pessoa que as pessoas querem 'pra' perto de si. Então foi um processo que eu estive bem confuso. Lógico, sempre preservei minha identidade negra, mas eu tava confuso sobre o que era realmente ser negro como cidadão, não só ser mais um. Por que eu acho que a gente que é negro, a gente tem tipo um dever cívico de ser uma pessoa que tem digamos uma iluminação maior, uma visão mais funda das coisas, conseguir até entender como que gira a sociedade. [...] Quando eu era adolescente, quando eu tinha os meus 15, 16 anos, aí eu mudei 'pra' Londrina, porque eu nasci em São Paulo. Aí quando eu mudei 'pra' cá também foi um processo de ver como as pessoas são. Aí já como não uma criança, mas como um adulto negro. E diversas vezes quando eu saía do colégio, tava andando na rua e eu via as pessoas atravessando a rua. Me via chegando e ia pro outro lado da calçada. Aí passei a entender como eu era visto na sociedade. [...] Quando eu era criança eu só raspava o cabelo, né, começou por aí. Aí eu fui crescendo e aí por um grande período eu não gostava do meu cabelo porque ele não era igual ao das outras pessoas. Não consegui passar um gel no cabelo e deixar ele de lado. Então pra mim, nesse período, principalmente quando eu tinha uns doze, treze anos eu não gostava da minha aparência realmente. De tanto as pessoas falarem, a gente ouve comentários no sentido tipo assim 'nossa, cabelo duro', 'não, jamais ficaria com ele'. Então foi um processo tortuoso. E aí eu costumo dizer que eu comecei a entender a questão da estética quando eu tinha uns vinte anos. Aí eu comecei a entender que eu precisava ter autoestima. Eu sou uma pessoa muito ligada à música e às questões de entender a música mesmo. E aí eu comecei a ouvir ainda mais música negra, né. Sempre ouvi dentro da minha família, depois crescendo também, mas aí eu comecei a entender que existiam pessoas negras que já falavam de si com orgulho. Aí eu comecei a me conscientizar que eu poderia ser o que eu queria ser, podia me vestir como eu queria me vestir, sabe. E aí eu utilizo muito da estética hoje pra passar digamos uma mensagem, pra passar uma visão das coisas que eu gosto e das coisas que são importantes para a minha população, para o negro. Eu uso camisa de pessoas negras, sigo muitas pessoas negras, tento me politizar. De fato, é utilizar de qualquer artefato que eu possa 'ta' representando que eu tenho orgulho de ser quem eu sou. [...] Eu acho que ser negro é ser político. Não

político no sentido das coisas de votar de quatro em quatro anos. O próprio sentido da gente tá aqui... Não era pra gente tá né porque no século passado o projeto do Brasil era até 2020 não ter mais negros dentro do país. Então você ser negro já é um ato político. Já é um movimento de mostrar que você... não gosto de usar muito a palavra resistência, mas que você ser meio que uma resistência dentro de um lugar que você não era pra 'ta'. É muito tomar espaço também (Mário, 27, professor, preto/negro).

A entrevista a seguir se encaixa nas três categorias propostas. Poderia pertencer à categoria Educação, pois como é visto no relato, a universidade lhe proporcionou o fortalecimento das questões raciais que estavam surgindo em sua vida. Mas também às Subjetividades, pois o reconhecimento de sua beleza, da beleza de seus traços naturais por outras pessoas lhe fortaleceu em autoestima e aceitação. Porém como a escolha de deixar o cabelo crescer partiu de si, por razões individuais, opto por categorizar esse relato em Cultura, na manifestação da estética como uma mensagem de pertença cultural e a partir da escolha, o reconhecimento do grupo em um contexto universitário.

Entrevista 09:

Eu comecei a me identificar enquanto pessoa preta a partir da pandemia, porque foi quando eu deixei meu cabelo começar a crescer. Eu devia ter uns 23, 24 anos mais ou menos. A minha mãe e meu pai são separados, meu pai é preto, minha mãe é branca. Por crescer com uma mãe branca, que foi a pessoa mais participante da minha vida, mais ativa da minha vida, eu nunca tive contato com a minha negritude. Eu fiquei muito tempo na creche, na escola, então minha mãe cortava meu cabelo assim no um (corte de cabelo feito com máquina utilizando o pente de tamanho 1 que deixa o couro cabeludo visível) e como eu só tava acostumando com isso eu fui deixando meu cabelo curto até o meu segundo ano da faculdade. Eu nunca tinha deixado ele crescer. Mas aí veio a pandemia e eu pensei 'tá, estamos dentro de casa, vou deixar meu cabelo crescer'. Até porque não dava pra ficar saindo pra cortar e tudo mais. Se ficar feio ninguém vai 'ta' vendo, então foi quando eu comecei a deixar ele crescer. E chegou num ponto que eu não conseguia mais cortar ele porque eu fiquei com dó. Depois de um tempo eu fui perceber que na verdade essa dó não era somente ai não quero cortar porque eu deixei ele crescer. Não. Foi porque começou um processo identitário bem ali. Nossa meu cabelo é assim, meu cabelo tem cachos, meu cabelo é crespo, preciso cuidar dele. Então também tive todo um trabalho novo que eu não tinha antes. Esse foi o ponto em que eu comecei a me identificar mais como negro. Só que antes disso, eu tinha até esquecido, em 2016 eu fiz cursinho pré-vestibular e eu não passei e eu não tinha colocado cota racial. Em 2017, que foi meu segundo ano de cursinho, coloquei cota racial. Eu não tinha colocado em 2016 porque eu ainda não tinha essa noção de quem eu sou. Será que não estou tomando a vaga de alguém? De alguém que já tenha se identificado, de alguém que precise mais? Sendo que eu 'tava' nesse estado de fragilidade de tipo, você não se conhece, sabe. Eu acho isso muito cruel no ser humano, quando você é impedido pela sociedade de se conhecer. E eu não passei [no primeiro vestibular], fiquei muito mal e isso me motivou a ir atrás de algumas coisas tipo, ler relatos... Foram poucas coisas, mas que me fizeram marcar a cota racial na segunda vez que eu passei. Aí quando eu passei eu tive mais contato dentro

da universidade. Agradeço a ciência por tudo porque na uel tem NEAB, tem muitos lugares, tem o CECA, tem o CCH, que você participa de muita coisa, são centros muitos culturais. E foi quando eu comecei a ter uma noção mais crítica de mim mesmo, porque eu pensava ‘nossa, eu to aqui nessa sala de aula, mas olha a quantidade de pessoas que têm a mesma cor da minha pele. A quantidade de pessoas brancas e não brancas. Foi quando eu comecei a me interessar mais por essa questão de identidade. Enfim, deixei o cabelo crescer e quando eu voltei pra faculdade, que a gente começou a voltar pro modo presencial, muitas pessoas começaram a me elogiar, tive trocas excelentes e isso foi agregando dentro de mim o meu próprio valor. Não é que você precise da aprovação dos outros, mas se tem pessoas reconhecendo essa beleza em você, reconhecendo essa questão em você, por que você não se permite reconhecer também de uma vez? E foi quando eu comecei realmente a afirmar minha negritude, afirmar minha existência. [...] Pra mim [negritude] é uma incessante batalha. Eu não acho que seja uma batalha que há derrotas. Eu acho que a gente vai continuar lutando. Pra mim ser negro é você continuar resistindo e continuar... Eu não gosto de falar isso, mas é continuar sendo forte. Eu não gosto de falar isso porque quando você fala que uma pessoa é forte você não entende muito o que tem por trás daquilo. E às vezes a força, ela não é uma questão arbitrária [de arbítrio], mas uma questão que foi imposta. Enquanto seres negros, pretos, você ser forte não é que você escolheu ser forte, é que você teve que ser forte. Tem uma hora que a gente não quer mais ser forte. Ser forte nem sempre é um elogio, ser forte é a única alternativa que você teve na sua vida. Porque a gente não pode fraquejar. Porque quando a gente fraqueja, o que acontece com a gente? É algo que eu não quero descobrir o que aconteceria se eu fosse fraco. Mas querendo ou não quando se fala de negritude a palavra força é muito aparente porque é a maneira que a gente encontrou de viver (Murilo, 26, estudante de psicologia, pardo/negro).

Os entrevistados ao definirem respectivamente a negritude à responsabilidade, à um ato político e à força, evocam hooks (2019) em sua discussão sobre o ato de amar a negritude como resistência política, o que “transforma nossas formas de ver e ser e, portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam as vidas negras” (p. 63). Valentim (entrevista 03) ao pensar na responsabilidade, questiona-se sobre seu papel na luta negra, ao mesmo tempo que o encara como libertador, enfatizando a mudança na forma como se vê, exemplificado nas mudanças nos estilos de cabelo. De forma semelhante, Mário (entrevista 05) utiliza de todos os símbolos que evidenciam sua negritude como uma mensagem de resistência.

A força citada por Murilo (entrevista 09), necessária a essa incessante batalha contra a supremacia branca demonstra em hooks (2019, p. 56) como as pessoas negras estão sempre preparadas para enfrentar os ataques racistas, uma vez que as pessoas brancas não desaprenderam o racismo. Segundo a autora, em uma sociedade supremacista branca todos os brancos aprenderam a supervalorizar a branquitude e a desvalorizar a negritude. A maneira de desaprender as atitudes e

valores supremacistas é questionando e desconstruindo a categoria da branquitude, processo vivenciado pelos participantes (p. 50).

Apesar da pesquisa voltar-se para o amor à negritude em relação às pessoas negras, hooks (2019), ao citar o intelectual negro James Cone, nos apresenta uma outra perspectiva. Com sua crítica à branquitude, Cone defendia que a lógica supremacista branca poderia acabar se todos aprendessem a amar a negritude e se identificar com ela. Isto é, uma identificação seria também estendida às pessoas brancas, pois a dominação racial teria criado uma realidade negra distinta, de forma que seria necessário que os brancos passassem a se identificar com essa diferença enxergando-a como bases para uma solidariedade (p. 50-51). Porém, as aspirações de Cone não se realizaram, pois o que se encontra são brancos que perpetuaram a lógica da supremacia branca ao exigirem a supervalorização da branquitude ao passo que marcam a negritude como símbolos de impotência e vitimização (p. 59).

Desta forma, diz hooks (2019), enquanto realidades que violentam as pessoas negras, que as ensina a rejeitar sua negritude, sua história e cultura continuarem existindo sempre haverá uma crise da identidade negra. Nesse contexto, é importante que as pessoas negras aprendam a amar elas mesmas a negritude e assim rompam com a autonegação e autorecusa através da consciência, despertar necessário e experienciado pelos sujeitos da pesquisa. Para a autora é através do autoamor que pessoas negras são empoderadas, ele é uma “intervenção revolucionária que mina as práticas de dominação” (p. 63).

4.3.3 Terceira Categoria: Subjetividades

As entrevistas apresentadas a partir deste momento possuem em seu conteúdo elementos distintos das demais. Em meu entendimento, a Entrevista 01 se destacou devido ao fator principal atribuído pelo participante para seu processo de construção da identidade negra. Neste relato não se tem uma instituição ou o suporte da música ou estética como motor, mas uma pessoa branca. Para além do âmbito racial/social, se liga também a questões da própria individualidade e intimidade do sujeito pesquisado uma vez que nesse período ele e a pessoa citada se encontravam em um relacionamento amoroso.

Entrevista 01:

Eu fui passando situações que em 2017 ‘pra’ cá, ou até um pouco antes, eu descobri que era racismo, mas não me identificava como homem preto. Eu tenho uma poesia minha que eu falo que eu esfregava a minha pele ‘pra’ tentar tirar a melanina porque falavam que era cor de merda, que era sujo, e isso doía muito. Mas hoje eu entendo quão bom é ser preto. Então esse processo demorou muito ‘pra’ chegar, essa consciência racial. Até que ao passar dos anos, em 2017, uma pessoa branca viu uma situação e falou assim ‘você não vai fazer nada?’ Eu falei assim ‘mas eu posso fazer?’ [ela respondeu] ‘mano, você é preto cara, você pode’. A partir daí, era um relacionamento interracial, no caso...E ela me confrontou de tal foma que me alavancou, fez eu entender que eu poderia me posicionar. O tempo foi passando, eu fui me posicionando, aí eu fui me descobrir como homem preto. A virada de chave foi em 2017. Antes eu aceitava tudo. Aceitei todo tipo de brincadeira, todo tipo de ofensa gratuita por causa da cor da minha pele. Não me identificava, nunca gostei. [Quando] comecei a me identificar como homem preto, aí foi outro processo, o de aceitação. Aí eu entendi porque as pessoas me olhavam diferente. Eu entendi porque tinha perseguição dentro de mercado. Eu entendi porque eu comecei a estudar. Uma coisa que eu quero deixar bem ‘escuro’ é que, estuda! Ser militante de internet é muito fácil. Sai da internet e vem pra rua. Depois que eu fui pra rua, depois que eu entendi o que era ser um homem preto aí começou a mudar. [...] Era uma ‘mina’ branca que abriu meu olho, e aí? Porque eu não tinha uma pessoa preta do meu lado, porque devia ‘ta’ passando a mesma situação que eu. Foi uma pessoa que abriu os caminhos para eu entender um pouco mais a pauta. Uma pessoa que já tinha o ensino superior e tinha mais vivência, [ela era] mais velha. E ela vem de uma família interracial, só que ela é a branca da família. A mãe dela é preta e o pai dela é branco. Então ela viveu com a mãe dela isso. Não passou na pele, mas viu, então ela teve uma consciência antes de mim. Então ela conseguiu me ajudar, realmente, sou muito grato a ela. [...] *A infância foi puxada porque eu não tive auxílio dos professores.* Na escola pública, nos livros de história, a Anastácia ‘ta’ com a mordança ainda. Os meus ancestrais eu via nas correntes, eu não via livre. O foco da aula de história da minha época era a princesa Isabel, não os escravizados, os ancestrais, a história, a religião. *A infância não foi fácil, foi um período complicado porque eu não entendia o que acontecia, mas eu sempre era deixado de lado. Eu nunca era o príncipe da turma. Eu era o patinho feio, o saci-pererê* (Heber, 28, cuidador de idosos, pardo/negro).

A próxima entrevista se ressalta de forma semelhante pelo motivo apontado como o fator para a construção da identidade racial. Neste caso a negritude está intimamente ligada ao luto pela mãe vivido por essa participante. Em sua narrativa as questões raciais surgiram durante o processo terapêutico iniciado para lidar com essa perda.

Entrevista 02:

Minha mãe faleceu em 2019. Eu tinha interrompido meu processo de psicoterapia e nesse momento eu retomei, depois do falecimento dela, achando que era ‘pra’ trabalhar o luto. E aí nesse momento, não foi o luto que foi o foco, ‘foi’ essas questões raciais. E aí que eu comecei a querer investigar, saber, estudar e passar por esse processo de me tornar negra e de aceitar tudo o que isso implica. Aí eu comecei a estudar um pouco sobre o racismo enquanto atravessamento no sofrimento psíquico, mais voltado para a minha área de trabalho, e nesse processo eu comecei a me identificar bastante. E

foi bem difícil as primeiras leituras porque as lembranças que ‘tavam’ ali recalçadas começam a surgir e aí gente começa a lembrar coisas que foram traumáticas, eventos que foram racistas. E também, logo depois, eu comecei a frequentar o candomblé, nesse processo, isso também foi me empoderando um pouco mais da questão relacionada à ancestralidade. Isso me propiciou, a entrada no candomblé, a me posicionar e me reconhecer enquanto mulher negra na sociedade. E é um processo que eu considero que ainda vem acontecendo, que é bem recente. [...] Eu lembro que quando eu era criança eu tinha uma fantasia assim...Eu ainda acho meio doloroso lembrar disso, mas eu perdia tempos fantasiando como seria minha vida se eu tivesse a pele um pouco mais clara. Porque por ser retinta eu nunca questioneei o fato de ser negra ou não. [...] *Na escola vez ou outra eu percebia a diferença de tratamento dos professores no ensino básico. Eu lembro que teve uma vez que eu fui agredida por outra criança lá da escola. Era um menino negro também, só que com a pele um pouco mais clara. E [apanhei] de graça, só por ser negra. E aí tinha as piadinhas, o bullying, que ‘pra’ mim é racismo. Eu lembro que eles me chamavam de neguinha do saravá. E naquela época eu era evangélica, não tinha nenhuma lembrança do período em que minha família esteve no candomblé, e aquilo lá ‘pra’ mim era uma grande ofensa. Então eu acho que no núcleo familiar nem tanto, apesar de não ser um tema que era debatido em casa, eu acho que eu tive o contato com o racismo e com a diferença de trato das pessoas...foi no ambiente escolar. [...]* Ter retomado a terapia foi muito importante. Porque aí eu me deparei com algumas angústias, algumas frustrações que...Antes eu acho que ‘tava’ muito alienada, eu considerava só o mérito próprio. Não considerava todos os outros atravessamentos, as questões sociais, questões de raça, de gênero, nada disso. E aí eu consegui me dar conta desses outros atravessamentos no meu processo de análise pessoal. Então se eu não tivesse retomado a terapia talvez teria sido um pouco mais tarde. [...] Eu acho que as coisas ficaram menos angustiantes. Considerar a raça também ficou um pouco mais fácil de entender o porquê de certas coisas, o porquê de algumas dificuldades. Porque aí a gente começa a olhar ‘pro’ que ‘ta’ acontecendo coletivamente também, não só individual. E eu saí daquele pensamento de acreditar que era porque eu não ‘tava’ me esforçando o suficiente. Então, esse processo ajuda também a entender alguns porquês da vida. E me ajudou a olhar ‘pras’ coisas e levar a vida com um pouco mais de leveza. [...] Entendendo eu acho que fica menos angustiante. Hoje parece que ‘ta’ presente a todo momento. E aí eu às vezes até fico pensando se eu ‘to’ racializando tudo e demais o tempo todo. Parece que faz parte, pelo menos 98% da minha perspectiva de mundo agora, da forma como eu olho ‘pras’ coisas (Camila, 30, psicóloga clínica, preta/negra).

Entrevista 07:

A minha vó fazia trança no meu cabelo. Eu sempre tive muito cabelo e sempre foi grande, então ‘pra’ ficar mais fácil de lidar ela fazia as trancinhas soltas no meu cabelo. Então tanto a história da minha profissão quanto de me reconhecer sendo uma pessoa negra vem desde sempre. Então eu não passei por esse processo de alisar o cabelo, de não gostar do meu cabelo porque eu já tive esse contato com as tranças direto. Eu morava lá na Brataque e na vila é assim, ‘cê’ ‘tá’ em casa, qualquer lugar você se sente em casa. E aí ela me colocava lá na calçada da rua, na sombra da arvorezinha que ela tinha lá e trançava o meu cabelo dando café ‘pra’ ‘mim’ tomar, ‘pra’ ‘mim’ não dormir. Então eu tenho muita essa memória de afetividade com as tranças por conta disso. [...] Eu tenho uma tia avó, irmã da minha vó, a minha Tia Valéria, falava assim ‘não fia porque você é morena’. E ela também é negra retinta. ‘Não fia porque nós somos morenas’. E eu ‘morena não, negra!’ Desde sempre eu já afirmava isso. Eu acho que essa questão, tanto racial, tanto com relação a autoestima, sim, [veio de] dentro de casa. Desde criança

já sabia que eu era negra e eu já entendia com relação aos meus traços. Tem também a minha tia, a minha tia é branca. Ela me pegava toda hora. Ela que cuidava da gente a maioria do tempo porque a minha mãe 'tava' trabalhando. Aí ela me pegava de canto, separado, me chamava pra conversar e falava assim 'Ai porque a sua pele é muito linda, seu cabelo é muito lindo, você é minha pérola negra'. Então, tipo, todo o momento trabalhando essa autoestima, reafirmando isso, e ela fazia isso várias e várias vezes. Eu não lembro qual idade que eu tinha mas era antes de entrar na escola, antes do pré. E ela sempre, sempre fazia isso e eu não entendia o porquê. E quando você vai olhar lá atrás aí você fica tipo, meu que importante que era isso né. Porque já vai te preparando 'pra' coisas que você vai passar, mesmo sem você entender ali na hora. Mas aos pouquinhos ela ia criando meio que essa camada de proteção. [...] *Eu acho que meu primeiro contato com o racismo, que eu lembro assim, foi no pré. Eu sempre fui 'de boa', fui na minha. Aí eu lembro de uma vez que as meninas da sala não falavam comigo, ninguém podia ser minha amiga. E aí uma menina que queria ser minha amiga, que queria conversar comigo, eu tive que engatinhar na sala pra ir falar com ela porque ninguém podia saber que a gente tava conversando. Depois na escola eu não percebia muito ou não fui sofrendo tanto porque eu era sempre a que ajudava todo mundo. Eu lembro que eu já era empreendedora desde sempre. Os meninos da escola não sabiam escrever direito, aí o que eles faziam, eles me pagavam 'pra' 'mim' escrever as cartinhas das meninas em nome deles. E também porque eu era lá da vila, não era a valentona [...].* Depois, com relação a realmente militância, movimento negro, acho que primeiramente foi no grupo da igreja. Muito diferente, né. Meu primeiro contato foi com o feminismo, porque a filha da coordenadora do grupo ela era muito feminista e aí eu acompanhava ela pelo Facebook e me identificava com as coisas que ela postava lá e tal. A minha entrada na militância foi através do feminismo. Aí eu acompanhava mais as questões de feminismo pela internet e conversava com essas minhas amigas, acho que principalmente com a Ingride que também é negra. E aí depois a gente não concordava com algumas pautas do feminismo e a gente conheceu o feminismo negro. Desde aquela época, acho que nessa época eu já tinha uns quinze, dezesseis anos, eu queria fazer parte de um coletivo. Só que os coletivos que tinham eram só dentro da uel. E aí eu queria fazer parte, mas não tava lá também ou quando tinha alguma reunião era muito tarde e lá na uel é longe aí eu não conseguia participar. Então o primeiro contato foi só através da internet mesmo. Aí depois, acho que o [nome do coletivo] chegou primeiro pra mim porque a Bárbara, uma amiga minha, ela psicóloga e também preta, veio com a ideia da gente formar o coletivo [nome]. É um coletivo formado da comunidade pela comunidade, que tem o objetivo de garantir o acesso a cultura, a arte, ao lazer, lá na nossa favela (Luísa, 23, trancista e crocheteira, preta/negra).

Outro caso distinto é a Entrevista 07, que diferente dos demais não apontou um momento específico. Em minha interpretação sua negritude se mistura à sua própria história fluidamente, de forma que é possível realizar alguns apontamentos, mas não encontrar uma ruptura ou um momento anterior como a auto-recusa tão presente nas outras narrativas. Houve momentos em que a participação em movimentos sociais e coletivos foram relevantes para o fortalecimento da identidade racial, mas a negritude dessa participante se inicia em seu berço familiar desde a infância, especialmente a relação com sua avó, que foi atravessada pelo cuidado com os cabelos.

Segundo Gomes (2019), a relação das pessoas negras com o cabelo pode ser ambígua e conflituosa, carregada de sentimentos de aceitação ou recusa, repleta de significados. Para a autora, a primeira experiência do negro na manipulação dos cabelos ocorre ainda na infância. Meninas negras, principalmente, passam por esse processo não através do alisamento, mas sim das tranças, feitas geralmente pela mãe, tia, irmã mais velha ou outro adulto próximo (p. 195-201). O caso de Luísa (entrevista 07) exemplifica esta experiência com sua avó sendo a figura que a introduz ao universo de transformação dos cabelos, tão próprio da vivência negra.

O uso das tranças, fato que não só pertenceu à infância de Luísa como posteriormente se tornou seu trabalho, é uma técnica que, de acordo com Gomes (2019), acompanha a história do negro desde a África, tendo seus sentidos ressignificados ao longo do tempo. Em sociedades ocidentais, o ato de arrumar o cabelo das crianças, em especial das meninas, pode estar atrelada a tentativas de desvinculação do estereótipo racista do negro sujo e descabelado ou como uma prática cultural de autocuidado (p. 202).

É possível interpretar que as duas motivações estejam presentes na trajetória de Luísa. Ao citar que sua avó fazia as tranças para “ficar mais fácil de lidar” com seu cabelo, ela traz a possibilidade de que sua avó, uma pessoa mais velha, sabendo das violências raciais que a neta poderia sofrer toma a frente na estratégia de se afastar dos estereótipos racistas. Assim como a relação de afeto que se cria nesta prática constrói em Luísa a ideia do cuidado, da beleza e da autoestima, que irá se perpetuar até sua vida adulta, influenciando até mesmo em sua escolha profissional enquanto trançista.

A ideia da “lida” citada na entrevista de Luísa é correntemente presente na relação das pessoas negras com o cabelo. Segundo Gomes (2019, p. 239-240), está associada à fadiga, à batalha e ao fato de que para muitos negros terem o cabelo crespo é vivido como um sofrimento. Experiência esta que se encontra principalmente nos casos de Nádia (entrevista 04), Eliana (entrevista 08), Mário (entrevista 05) e Murilo (entrevista 09). Essa lida exterioriza a busca do negro por algo que lhe falta, que lhe foi negado, tendo sua trajetória marcada pela dor e, portanto, pela fadiga.

Conforme Gomes (2019), a história do negro brasileiro com seu cabelo se dá na lida, esta que é a constante batalha de ressignificações e reconstruções de uma

representatividade estética em um contexto de dominação e desigualdades sociais e raciais. Nesta batalha, “o negro constrói a sua identidade com força e coragem, mas sempre diante da possibilidade tensa e contraditória de tomar o branco como o único modelo de beleza e de humanidade” (p. 245).

Em todas as entrevistas, tanto pela fala dos participantes quanto pela forma de apresentação e organização no trabalho, é possível perceber a constituição de três momentos em suas vidas. O primeiro momento é quando descobrem que são negros, o processo de construção da consciência e posteriormente as percepções dos sujeitos acerca de sua negritude. Esses três momentos no processo de construção da identidade racial podem ser interpretados à luz de Du Bois (1999) e sua discussão a respeito do véu. Du Bois relata que ainda em sua infância uma sombra caiu sobre si, a percepção de que era diferente. Assim como alguns dos sujeitos pesquisados, foi em uma escola de madeira, em uma troca de cartões de visita e pela recusa de uma colega em receber seu cartão que lhe ocorreu que era diferente dos outros. Nesse instante o véu que o separava dos demais é percebido (p.52-53).

De início Du Bois (1999) não manifesta o desejo de transpassar o véu e sim despreza todos os que estão do outro lado, vivendo acima do véu em um céu azul que, segundo ele, ficava ainda mais forte quando agredia seus colegas ou quando se saía melhor do que eles em algo. Porém, com o tempo o desprezo se empalidece e surgem os anseios pelas oportunidades que Du Bois sabe ser deles e não suas. A reação de outros meninos negros à divisão do véu era amargamente silenciosa ou desconfiada de tudo que fosse branco. Du Bois via o negro no mundo americano tendo nascido com um véu e com uma visão de segundo grau. A América era um mundo que não permitia aos negros uma consciência de si, estes se viam apenas pelos olhos dos outros, medindo-se pelos padrões e normas da branquitude (p. 53-54). Ainda que em outro país e em outro tempo, esses relatos de Du Bois tocam em lugares comuns na experiência de pessoas negras como visto nas histórias de vida aqui apresentadas.

Sendo assim, as histórias de vida podem ser lidas sob os três aspectos mencionados acima, o momento de descoberta de que é negro ou quando a sombra, como em Du Bois (1999), cai sob os sujeitos da pesquisa. Depois, a construção da consciência racial pelo reconhecimento de si através do reconhecimento do outro e também de seu semelhante, pela cultura e letramento racial, como o momento de atravessamento do véu. Du Bois diz que depois do véu que o separa há o outro

mundo, o mundo dos brancos. Porém em minha análise resgato o objeto do véu e interpreto sua passagem não apenas para o mundo dos brancos, mas para um mundo em que a consciência Negra, para trazer Gordon (2023), se faz presente. Ainda que socialmente entre brancos, o atravessar do véu após perceber sua existência, é atravessar em direção a uma mudança no mundo interior desses indivíduos que irá se refletir socialmente. Para demonstrar como esses momentos são perceptíveis na leitura e na forma como as histórias de vida foram contadas, selecionei trechos de uma das entrevistas de cada categoria e as ordenei nos três momentos inspirados em Du Bois começando pela “Sombra”, depois com os sujeitos “Atravessando o véu” e finalmente a chegada “Do outro lado”.

A “Sombra”:

E aí você tinha a discriminação dentro da escola, acho que foi a primeira vez que eu enfrentei. E uma coisa até meio esquisita ‘pra’ mim [é] que os mesmos caras que eu brincava lá fora eram os que me discriminavam lá dentro. Então é um ambiente duplo. A gente ia jogar bola, isso e aquilo, mas aí lá dentro da escola eles fechavam em grupo e vinham contra você. Ali, sete anos de idade, que eu tive assim exacerbado (Joaquim, 56, eletricista aposentado, preto/negro).

Eu ‘tava’ tocando num lugar, num bar aqui em Londrina, fechou há muito tempo. Era um bar de alto padrão, frequentava uma galera mais da grana. E eu ‘tava’ tocando, ‘tava’ em cima do palco, eu descii ‘pra’ fazer alguma coisa, uma pausa no show e uma mesa mandou eu buscar uma cerveja ‘pra’ eles. Eles ‘tavam’ me assistindo e eles me confundiram com um garçom depois de ficar meia hora olhando ‘pra’ minha cara né. Aí depois disso eu quis, eu me obriguei a procurar mais coisas. Fui ler um pouquinho, que é importante, e fui escutar música negra, que era o ponto forte ‘pra’ mim [...] (Valentim, 32, professor, preto/negro).

Aí eu comecei a estudar um pouco sobre o racismo enquanto atravessamento no sofrimento psíquico, mais voltado para a minha área de trabalho, e nesse processo eu comecei a me identificar bastante. E foi bem difícil as primeiras leituras porque as lembranças que ‘tavam’ ali recalçadas começam a surgir e aí gente começa a lembrar coisas que foram traumáticas, eventos que foram racistas. [...] Eu lembro que quando eu era criança eu tinha uma fantasia assim...Eu ainda acho meio doloroso lembrar disso, mas eu perdia tempos fantasiando como seria minha vida se eu tivesse a pele um pouco mais clara. Porque por ser retinta eu nunca questioneei o fato de ser negra ou não (Camila, 30, psicóloga clínica, preta/negra).

O “Atravessando o Véu”:

Aí quando eu tenho uma percepção realmente do racismo, enquanto que isso que 'ta' acontecendo é racismo, foi quando vem o centenário da abolição. Aí devido ao centenário da abolição teve muita matéria né, e uma coisa que eu tinha é que eu sempre lia muito, então veio muita reportagem, Folha de Londrina e Folha de São Paulo que eu conseguia pegar em alguns lugares. Então 'veio' várias discussões, aí que eu fui ver que o que eu sofria era racismo. Até antes disso só via que só por ser negro tão te tratando diferente. Mas aí tem uma palavra, tem uma definição, tem um porque, [e antes] não tinha" (Joaquim, 56, eletricista aposentado, preto/negro).

Meu pensamento crítico, minha vontade de estudar sempre veio da música. Meu primeiro contato com a música negra foi com Emicida. Até hoje eu lembro a música, que foi "boa esperança", foi um tapa na minha cara. Eu escutei boa esperança e fiquei tipo assim, cara que absurdo, foi isso que aconteceu comigo, é isso que acontece todo dia. Depois eu comecei a entender, é isso que acontece com a minha mãe que é empregada doméstica. E é por isso que meu pai sempre falou 'pra' eu andar com documento o tempo inteiro (Valentim, 32, professor, preto/negro).

Ter retomado a terapia foi muito importante. Porque aí eu me deparei com algumas angústias, algumas frustrações que...Antes eu acho que 'tava' muito alienada, eu considerava só o mérito próprio. Não considerava todos os outros atravessamentos, as questões sociais, questões de raça, de gênero, nada disso. E aí eu consegui me dar conta desses outros atravessamentos no meu processo de análise pessoal. Então se eu não tivesse retomado a terapia talvez teria sido um pouco mais tarde. [...] Eu acho que as coisas ficaram menos angustiantes. Considerar a raça também ficou um pouco mais fácil de entender o porquê de certas coisas, o porquê de algumas dificuldades. Porque aí a gente começa a olhar 'pro' que 'ta' acontecendo coletivamente também, não só individual (Camila, 30, psicóloga clínica, preta/negra).

E do "Outro Lado":

Não tem nem como não dizer que é um ponto positivo. Um ponto muito positivo você ter essa conscientização. Por que, como falei pra você, sabia que tava acontecendo alguma coisa na escola, no SENAI, nos primeiros empregos, e sem saber o porquê. Mas depois quando você sabe que é um processo de exclusão realmente do negro, você começa a ter outro posicionamento. Você vai se estabelecendo, né. Não, não vou aceitar isso porque isso é em função disso, em função do racismo que ta fazendo comigo. Então acaba tendo, mesmo que você não consiga vencer, só que acaba tendo um outro posicionamento. Você começa a ter uma visão geral melhor da coisa e como se posicionar (Joaquim, 56, eletricista aposentado, preto/negro).

Ela [a negritude/consciência] me trouxe essa liberdade, mas ela me trouxe a responsabilidade de saber que esse lugar é um lugar que ele tem um peso, e eu não to vivendo 'pra' mim, 'to' vivendo 'pra' comunidade, eu 'to' vivendo 'pra' toda uma população, então meus atos tem que ser pensados nessas questões tipo...como que eu não atrapalho a luta, sabe? Qual atitude que eu posso tomar que não vai atrapalhar? Tem esse peso agora de não ser só

mais o Valentim, é o Valentim ser humano, preto, morador de Londrina, que faz parte da comunidade preta de Londrina (Valentim, 32, professor, preto/negro).

Entendendo eu acho que fica menos angustiante. Hoje parece que 'ta' presente a todo momento. E aí eu às vezes até fico pensando se eu 'to' racializando tudo e demais o tempo todo. Parece que faz parte, pelo menos 98% da minha perspectiva de mundo agora, da forma como eu olho 'pras' coisas (Camila, 30, psicóloga clínica, preta/negra).

Penso essa forma de leitura e análise à luz de Du Bois (1999), como exemplificado, sendo passível de aplicação em todas as histórias de vida, exceto na Entrevista 07 da categoria Subjetividades. Como já discutido, diferente das demais, não apresenta momentos passíveis de ordenamento, mas sim um entendimento fluido de sua negritude desde a infância. Como observado nas histórias de vida, a percepção de que eram negros, em sua maioria, se deu pelo contato com o outro, pela produção da diferença nas relações com os brancos. Assim como diz Fanon (2020), “começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação [...]. Então tentarei basicamente me tornar branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade” (112-113). Uma vez que a humanidade é tida como uma característica ou sinônimo de brancos, a tentativa de alcançar a brancura se torna uma estratégia comum na vida negros e negras que desejam ser vistos como pessoas.

Segundo Fanon (2020), o desejo de ser branco, que pode surgir assim que a sombra do véu das diferenças cai sobre os negros, só é possível em uma sociedade que se alimenta deste complexo de inferioridade, que se mantém pela perpetuação da superioridade de uma raça. Ao constatar o desejo de ser branco, o que orienta é elucidar os motivos de tal desejo a fim de que esse negro ou negra esteja consciente para agir ou não diante das estruturas sociais (p. 114). Essa elucidação do lugar que ocupamos em sociedade enquanto negros resulta do desenvolvimento de uma consciência racial, como discutido no capítulo anterior. Percebo os dois tipos de consciência definidas por Gordon (2023) presentes nas histórias de vida dos sujeitos pesquisados.

A princípio, com a sombra do véu, se tem a consciência negra caracterizada pelo rude despertar, ainda passiva, mas que escala à consciência Negra de luta ativa

contra o racismo quando atravessam para o outro lado do véu. Ainda que existam narrativas fragilizadas, como se encontra na entrevista 10 em que Lorena nos diz ainda ter uma “identificação incompleta”, considero que todos os participantes possuem um tipo de consciência racial, e em sua maioria a consciência Negra, que os constitui enquanto pessoas, uma vez que uma consciência negra corporificada demonstra nossa vida interior e representa um perigo para sociedades racistas que buscam apenas corpos negros embutidos de uma mente branca consciente.

Em um capítulo em que Fanon (2020) discute a experiência vivida do negro, sua relação com a consciência e com a negritude, diz que “sem um passado negro e sem um futuro negro, foi-me impossibilitado existir a minha negraria” (p. 151). Essa citação me retorna a Gordon (2023) e à noção de possibilidade, fundamental para a construção de um negro agente da história, para a transformação de um negro em Negro. Essa noção de possibilidade está profundamente ligada à consciência racial, é na existência da negraria que podemos pensar a transformação da realidade. A partir das entrevistas penso na existência de um futuro negro, uma vez que pela construção de suas identidades raciais esses sujeitos se tornam agentes de mudança social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção da identidade se dá pela diferença, assim como a produção da diferença se dá pela construção da identidade. A identidade é relacional, dependendo de um outro para existir. Dessa forma, o branco existe em dependência do negro, assim como o contrário. A racialização dos povos negros corresponde à universalização das pessoas brancas. Para a branquitude quem possui uma raça são os negros (e outras minorias raciais e étnicas), enquanto pessoas brancas assimilam sua identidade como o padrão, de forma que tudo o que é diferente se constitua de tudo que não é branco.

Analisando as relações raciais no Brasil, sabe-se que referente ao branco, o outro é sempre o negro. A produção da identidade e o processo de diferenciação estão intimamente ligados ao poder, pois ao determinar um grupo como a norma se revela quem o possui e quem é subjugado por ele. Nesse contexto, por razões históricas, sociais e políticas já discutidas, a identidade branca foi definida como a norma, colocando o negro à margem simbólica, social, política e materialmente.

Porém, em contraposição, a identidade negra começa a ser ressignificada pelas mudanças históricas, pela produção científica, pela luta do movimento negro, de forma que se tornou uma possibilidade para as pessoas negras o reconhecimento, a aceitação e valorização do seu grupo racial. A ideia de negritude que começa a se construir se opõe às significações pejorativas de inferiorização do negro, voltando-se para uma identidade negra desvinculada de padrões eurocêtricos, contrária à incorporação simbólica e física da brancura, sendo consciente da história do povo negro. A consciência racial é resultado da produção de uma nova identidade, ela é uma fonte de poder para povos subalternizados, e por isso constantemente perseguida e atacada. Possuir uma identidade negra fortalecida é uma ameaça em uma sociedade racista onde o poder historicamente tem a cor branca.

Sendo assim, o objetivo da pesquisa se orientou em descobrir os motivos que pudessem ter feito as pessoas negras construírem essa nova identidade. Com uma metodologia de investigação aprofundada de História de Vida, foram selecionados pela técnica bola de neve dez participantes. A História de Vida cria pontes entre as experiências pessoais, as subjetividades e o social, sendo contada através da

memória, da retrospectiva elaborada pelos sujeitos. Já a técnica bola de neve, de amostragem não probabilística, é apropriada para pesquisas que se relacionam com questões sensíveis ou particulares. Entre os participantes houve uma variação de idade, onde a pessoa mais velha possuía 56 anos e a mais nova 23, mas em sua maioria os entrevistados tinham a idade entre vinte e trinta anos, todos moradores de Londrina/PR. O critério de seleção eram pessoas negras que possuíam uma identidade negra fortalecida, consciência racial, para que a partir de suas histórias de vida se pudesse compreender como ela foi construída.

Nas análises realizadas surgiram motivações semelhantes que foram agrupadas em três categorias: Educação, Cultura e Subjetividades. A primeira categoria contou com quatro narrativas, a segunda com três e a última também com três relatos. As categorias foram criadas em alusão aos três fatores que compõem a identidade negra discutido por Munanga (2020), de maneira que a categoria Educação corresponde ao fator histórico, a Cultura ao fator linguístico e a categoria Subjetividades ao fato psicológico.

Em Educação, os sujeitos entrevistados apontaram como razão maior da construção de sua identidade racial, a entrada na universidade e os estudos autônomos através de leitura de livros e jornais. Em Cultura foi o contato com a música de artistas negros que trabalhavam questões sociais e raciais em suas produções e também a experiência em relação a estética, no ato de assumir o cabelo natural com o reconhecimento de seus semelhantes. Em Subjetividades as razões estiveram ligadas às relações pessoais mantidas pelos sujeitos que lhe forneceram o sentimento de acolhimento e pertença, ainda que a relação tenha sido com uma única pessoa ou várias.

O segundo momento de análise foi realizado à luz de Du Bois (1999) em analogia à sua discussão sobre o véu que deturpava a visão dos negros e os separava dos brancos na América, um mundo que não permitia aos negros a consciência de si, apenas a visão segundo os olhos dos outros. Metaforicamente, Du Bois relata a percepção de que era diferente como o momento em que cai sobre si um véu. Isto posto, as histórias de vida foram interpretadas em três aspectos: A percepção da diferença na descoberta de sua negrura como o momento em que a sombra do véu paira sobre os sujeitos; o início da construção da identidade negra e da consciência racial através das justificativas mencionadas acima como o momento

em que os sujeitos atravessam o véu; e a chegada do outro lado lida como o momento de consciência fortalecida e suas concepções a respeito da negritude após esse processo. Em síntese, as histórias de vida foram interpretadas em a “sombra”, “atravessando o véu” e “do outro lado”, exemplificadas na divisão de algumas entrevistas correspondendo aos períodos.

Ainda mais, foi constatado outro ponto em comum nas histórias, a experiência de violência devido ao racismo nas instituições de ensino, sobretudo no período escolar infantil. Dentre os dez sujeitos pesquisados, seis relataram alguma vivência de exclusão, tratamento desigual, perseguição, violência física ou verbal recebidas de colegas, mas também de professores. A escola foi apontada por eles como o primeiro ambiente em que se perceberam diferentes, ainda que não tivessem conhecimentos a respeito do porquê dessa situação.

A desumanização e a violência que compõem as experiências dos sujeitos e grupos estigmatizados não se retraem pela ingenuidade da infância, mas corrompe o brincar, fazendo com que pessoas negras encarem o processo de diferenciação e inferiorização nos primeiros anos de sua vida, o que pode moldar intensamente sua relação com o mundo e consigo mesma, comprometendo inclusive a possibilidade de construção de uma identidade negra.

Conforme Gomes (2019), para muitas pessoas negras a primeira situação de contato interétnico, da experiência em relação à identidade e alteridade se dá nessa relação entre família e escola. Segundo a autora a escola se torna o lugar em que, através das diferenças, é possível pensar em um “nós”, a criança e a família negra, contrapondo-se a “eles”, colegas e professores brancos (p. 204). Essa experiência é encontrada de forma bastante ilustrativa no relato de Mário (entrevista 05) ao dizer que por crescer numa família negra foi na escola, através das outras crianças que percebeu que haviam pessoas diferentes dele. Antes o seu mundo e sua referência era apenas sua família, ele se torna o outro na escola, “eu entendia ali que eu era diferente”.

Gordon (2023) ao discutir que pessoas são consciências corporificadas traz a importância da consciência Negra em corpos negros em relação ao desejo racista pelos corpos negros se habitados por mentes brancas. A ideia do corpo despossuído de sua própria consciência, retirando assim sua humanidade e vida interior, pode ser

entendido também nos termos tratados por hooks (2019) onde uma das marcas da opressão durante a escravidão era justamente o apagamento dos traços de subjetividades das pessoas negras para se tornarem menos ameaçadoras como o controle do olhar dos escravizados. Estes eram punidos se ousassem olhar ou parecer observar os brancos enquanto lhes serviam, pois o olhar, o ver, é algo que apenas um sujeito pode fazer. Vistos como peças, como mercadorias, essa capacidade que demonstrava sua humanidade foi violentamente reprimida (p. 299-300).

Reduzidas a máquinas, diz hooks (2019), pessoas negras escravizadas se habituaram a sempre olhar para baixo, se apresentando como zumbis (p. 300). Essa ideia é o que Gordon manifesta ao ressaltar como ter uma perspectiva de si, possuir consciência é algo perigoso em sociedades racistas. A consciência e o olhar nesse sentido representam o mesmo, uma pessoa negra consciente, alguém que é mais do que um corpo ou uma máquina. Alguém que possui consciência de sua condição de sujeito e por isso uma ameaça a sociedades racistas que legaram historicamente aos negros o lugar da desumanização.

Ademias, a consciência Negra de Gordon (2023) me transmite também a ideia de futuro, de possibilidade, de horizonte e de todos os sinônimos que podem ser utilizados para a defesa de uma existência que seja negra e além de tudo o que já foi alcançado. É fundamental estar consciente para forjar um futuro, ainda que às forças, em sociedades que funcionam na lógica do extermínio e do apagamento. O futuro só pode existir se soubermos quem nós somos. E ele só se consolida na medida em que o novo se faz sem o esquecimento do que já se foi. Apesar das individualidades apresentadas, é possível perceber cenários que podem ser potencializadores da construção de novas identidades raciais. Fortalecer espaços de reconhecimento faz parte de uma luta não só do agora, mas que ainda se faz necessário.

Se as universidades foram apontadas, que nossos objetivos sejam em prol de sua manutenção, da inserção cada vez maior de negros e negras, na defesa das Ações Afirmativas. As universidades para além de possibilitar o reconhecimento racial, têm o potencial transformador na trajetória de muitos estudantes, sobretudo pobres e negros. Se a construção da identidade negra pode se realizar pela cultura, que possa haver incentivos e investimentos nas artes, música, cinema, teatro, escrita

e em todas as manifestações artísticas negras. A valorização dos conhecimentos negros, a transmissão da memória, da história em qualquer formato tem o poder de nos retirar do lugar de subalternidade nos impostos.

Se são as relações que construímos em nossas trajetórias, que pessoas negras tenham a possibilidade de espaços de comunhão e socialização. Que o acesso ao lazer e aos cuidados de saúde mental sejam garantidos. Todas essas reivindicações possuem implicações políticas que estão para além da alçada desta pesquisa, porém, que o fortalecimento das identidades raciais de pessoas negras seja visto como um fator fundamental para a transformação da realidade social. Sendo assim, foram apresentados em um contexto local, de forma aprofundada, como os sujeitos da pesquisa se constituíram enquanto pessoas negras conscientes.

REFERÊNCIAS

BARROS, Zelinda. Escola, racismo e violência. **Projeto Gênero, Raça e Cidadania** no combate à Violência nas Escolas - Caderno para Professores, Bahia, 2005.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese**, Santa Catarina, v. 2, n. 1, p. 68-80, 2005.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 149-168.

BOURDIEU, Pierre. Estruturas, habitus e práticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p. 60-81.

BRAGA, Amanda Batista. **História da beleza negra no Brasil**: discursos, corpos e práticas. São Carlos: EdUFSCar, 2020.

COLOGNESE, S. A.; DE MELO, J. L. B. A técnica de entrevista na pesquisa social. In: COLOGNESE, S. A.; DE MELO, J. L. B. **Cadernos de sociologia** Vol. 9. Porto Alegre: UFRGS, 1998. p. 143-159.

COULON, Alain. **A escola de Chicago**. Campinas: Papyrus, 1995.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura**: política social e racial no Brasil, 1917-1945. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DIWAN, Pietra. **Raça pura**: uma história de eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2015.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro Brasileiro**: alguns apontamentos históricos. Tempo: Rio de Janeiro, p. 100-122, 2007.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro, Lacerda, 1999.

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In: DUARTE, Jorge. **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 62-64.

ENNES, Marcelo Alario. **Interacionismo simbólico**: contribuições para se pensar os processos identitários. Perspectivas: São Paulo, p. 63-81, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, [1891] 2004.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GORDON, Lewis Ricardo. **Medo da consciência negra**. 1 ed. São Paulo: Todavia, 2023.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectivas dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. Abolição no Brasil: a construção da liberdade. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 36, p. 83-104, 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NUNES, Gilcerlândia Pinheiro de Almeida. "A Integração do Negro na Sociedade de Classes": uma difícil via crucis ainda a caminho da redenção. **Cronos**, Natal, v. 9, n. 1, p. 247-254, 2008.

PLÁCIDO, Manoel Henrique Estércio Farias. **Análise dos termos bio e tônico presentes no produto Biotônico Fontoura**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Química) – Departamento Acadêmico de Química, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Campo Mourão, 2018.

RAMOS, Guerreiro. Patologia social do branco brasileiro. In: RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957. p. 171-199.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Aline Pacheco et al. "Conte-me sua história": reflexões sobre o método de História de Vida. **Mosaico**: estudos em psicologia, Minas Gerais, v. 1, n. 1, p. 25- 35, 2007.

SILVA, Mateus. Casa Grande & Senzala e o mito da democracia racial. In: **ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, 39., 2015, Caxambu. GT28: Pensamento Social no Brasil [...]. Caxambu, 2015. p. 1-24.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectivas dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, p. 203-220, 2014.

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo: Ática, 2006.

WOODWARD, Kathryn. Indentidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectivas dos estudos culturais**. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

APÊNDICES

ROTEIRO DE ENTREVISTA

PERGUNTAS NORTEADORAS:

- Pensando em sua trajetória de vida, como você se descobriu/se entendeu negro/a?
- Por que decidiu assumir e construir sua negritude?

PERGUNTAS DE IDENTIFICAÇÃO:

- Idade
- Profissão
- Formação acadêmica

TRAJETÓRIA DE VIDA/SOCIALIZAÇÃO (a pesquisadora poderá se atentar mais em algumas etapas/fases do que em outras, a depender da história do/a entrevistado/a):

- Infância
- Período de formação escolar
- Amizades
- Adolescência/juventude
- Relacionamentos românticos/sexuais
- Período de formação universitária
- Trabalho
- Família
- Religiosidade