

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro
Centro de Ciências do Homem
Laboratório de Estudos da Sociedade Civil e do Estado
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

ROMULO BARRETO DA MATA

O amor tem cor? Um estudo sobre relações afetivo-sexuais inter-raciais em Campos dos Goytacazes.

Campos dos Goytacazes, fevereiro de 2016.

ROMULO BARRETO DA MATA

O amor tem cor? Um estudo sobre relações afetivo-sexuais inter-raciais na cidade de Campos dos Goytacazes.

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Sociologia Política

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Márcia Leitão Pinheiro

Campos dos Goytacazes, fevereiro de 2016.

ROMULO BARRETO DA MATA

O amor tem cor? Um estudo sobre relações afetivo-sexuais inter-raciais na cidade de Campos dos Goytacazes.

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Sociologia Política

Aprovada em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Marcia Leitão Pinheiro (Orientadora)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^a. Dr^a. Patrícia Silveira de Farias
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Maria Clareth Gonçalves Reis
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^o. Dr. John Samuel Burdick
Syracuse University

*Dedico esta dissertação aos meus pais: pelo amor que não se mede e nem se objetiva.
E ao meu querido e impávido irmão Douglas, pela astúcia, sabedoria, e por ter me ensinado a sempre duvidar da minha própria dúvida.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo imenso carinho e compreensão com as minhas ausências para o tradicional almoço de domingo.

Ao meu irmão Douglas, pelas ricas conversas e trocas de e-mail sobre a minha pesquisa.

À minha orientadora, professora Marcia Leitão Pinheiro, pela competência, sabedoria, profissionalismo, e principalmente, pela profunda sensibilidade na condução deste trabalho. Se hoje sou um pesquisador mais sensível e atento para os detalhes da vida que fazem toda a diferença, eu agradeço a você.

A todas as professoras e professores do PPGSP que direta ou indiretamente contribuíram para o meu aprendizado e crescimento como pesquisador, em especial as professoras Maria Clareth Reis, Luciene Soares da Silva e o professor Roberto Dutra Torres Júnior.

À professora Heloiza Manhães Alves, por um daqueles encontros mágicos que a vida proporciona, e por ter me presenteado com um livro de sua autoria.

Aos colegas de mestrado e doutorado Heitor, Rafael, Marcus e Glauber, pelas ricas conversas, companheirismo e amizade.

Aos entrevistados desta pesquisa, pela confiança de doar parte do tempo de suas vidas para contarem histórias tão íntimas e cheias de significado.

Aos professores da banca examinadora deste trabalho, professoras Maria Clareth Gonçalves Reis, Patrícia Silveira de Farias e John Samuel Burdick, muito obrigado por terem aceito o convite.

Finalmente, agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram na construção do presente trabalho.

“Todo delírio é racial, e isto não quer dizer racista, necessariamente. Não que as regiões do corpo sem órgãos “representem” raças e culturas. O corpo pleno não representa absolutamente nada. Ao contrário, são as raças e as culturas que designam regiões sobre esse corpo, isto é, zonas de intensidades, campos de potenciais.”

O Anti-Édipo

RESUMO

A questão racial no Brasil remete a uma longa trajetória de estudos na área das Ciências Sociais. No Brasil, o fenômeno de classificar indivíduos a partir de atributos físicos, morais e intelectuais estabeleceu fronteiras divisoras e ordenadoras do mundo social, tanto no tempo da escravidão entre senhores e escravos, quanto no período pós-abolição, entre brancos e negros. A noção de raça se confunde com a própria ideia de nação, a partir da construção de uma narrativa mítica que buscava exaltar o encontro das três raças fundadoras do caráter nacional. Nos dias atuais, o assunto ainda chama atenção da sociedade e é responsável por debates acalorados entre os detratores do mito da democracia racial e defensores de uma mestiçagem que daria invisibilidade as diferenças de cor e neutralizaria os conflitos e tensões raciais. A pesquisa realizada na cidade de Campos dos Goytacazes buscou refletir como as categorias de cor e raça atuam no contexto das relações afetivas sexuais inter-raciais, e de que forma os casais percebem e trabalham com as diferenças raciais em seus discursos e reagem às situações de enfrentamento do racismo, em sua rede de sociabilidade e nos espaços públicos. Constatei que as categorias raciais acionadas nas entrevistas, especificamente entre os negros, se baseiam tanto no padrão de classificação pela aparência física quanto na mobilização de categorias de afirmação política, o que pode indicar uma maior reflexividade sobre o fenômeno racial a partir de um gradual processo de conscientização racial. Evidenciei que as relações íntimas entre os casais se aproximaram muito mais de um jogo dinâmico de cores cujas regras conhecidas podem sofrer ressignificações do que um plano racional ou cálculo racial determinado por intenções utilitaristas por detrás das escolhas afetivas, e que apesar de não destituir o espaço íntimo das estruturas objetivas da vida social, a dinâmica de envolvimento afetivo entre os casais inter-raciais permitiu ampliar o espectro de compreensão ao revelar uma maior autonomia de ação para além dos determinismos de classe e raça.

Palavras-chave: Relações afetivas sexuais inter-raciais; Raça; Branquidade; Negritude; Racismo.

ABSTRACT

The race question in Brazil took me back to a long period of studies in the field of Social Science. The phenomenon of classifying individuals by their physical, moral and intellectual attributes has established social boundaries that divide and shape social groups in society, as well as the slavery era from the class struggle between masters and slaves, as in the post-abolitionist time between blacks and whites. Even the notion of race merges into the ideal of what it is a Brazilian nation, from the social construction of a mythical narrative which it seeks to praise the mixture of three founding races as representing the basic elements to shape the Brazilian national character. At the present time, the race question still has attracted a lot of interest in society, provoking intense debates between the detractors of the myth of racial democracy and the supporters of the mixing of races, which it would make invisible the color differences and might have the power to neutralize conflicts and racial tensions between blacks and whites. The current research was done in the city of Campos dos Goytacazes and it was intended to analyse what is the role of racial categories in the context of interracial intimate relationships, and how the couples perceive and deal with their own racial differences, and how they confront and react to racism in their social network or in the public place. I found evidence that racial categories used in the interviews, specifically the ones used by black individuals, were influenced by two racial classification systems, so the first was based on physical appearance and the second guided by political identity categories. This data can suggest a much more reflexive thinking about the racial phenomenon, thanks by a gradual process of black consciousness raising. I discovered that interracial intimate relationships were more likely to act a private play in which the interracial couples already know the rules that can be changed whatever the time of the game, and much less influenced by a great rational or a racial calculus driving their actions or racial preferences. Though the social structures cannot be detached from intimate relations and social life as a whole, the social dynamics of interracial couples allow me to amplify the perception by revealing a much more individual's autonomy beyond the social determinisms of class and race.

Key Words: Interracial sexual relationships. Race. Whiteness. Blackness. Racism.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Cor/Raça do Marido e da Esposa.....	31
---	----

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Praça São Salvador, Campos dos Goytacazes.....	25
Mapa 2: Terminal Rodoviário Roberto Silveira, Campos dos Goytacazes.....	26

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Rodoviária Roberto Silveira	26
Imagem 2: espaço interno da Rodoviária	26
Imagem 3: Terminais de embarque/desembarque de passageiros	27
Imagem 4: Praça São Salvador (frente).....	27
Imagem 5: Praça São Salvador (lateral).....	27

SUMÁRIO

Introdução.....	14
Capítulo 1.....	23
1.1 Expondo o trabalho de campo.....	23
1.2 Entrevistas, lugares e cores.....	25
1.3 A cidade de Campos dos Goytacazes: uma breve apresentação.....	33
Capítulo 2.....	40
2.1 Amor, raça e classe: algumas reflexões.....	40
2.2 Relações íntimas, amor e sexo.....	41
2.3 Raça, classe e valor: uma aproximação possível?.....	44
2.4 Valor racial.....	48
2.5 Escolhas, diferenças e hierarquias estéticas.....	54
Capítulo 3.....	64
3.1 Raça e mito da democracia racial.....	64
3.2 A questão racial.....	65
3.2.1 A construção do mito.....	72
3.2.2 A crítica ao mito.....	80
3.3 Igualdade, desigualdade e diferença racial.....	86
Capítulo 4.....	92
4.1 Branquitude, espaço, poder e disputa pela verdade racial.....	92
4.2 Família e gestão do patrimônio racial.....	94
4.3 Não é, não parece ou não pode ser negra?.....	98
4.4 Negritude e valorização racial.....	101
Considerações finais.....	112
Referências Bibliográficas.....	116
Anexo.....	123

INTRODUÇÃO

Este trabalho começou com uma reflexão sobre uma questão que perpassa a sociedade brasileira: o encontro entre negros e brancos, sobretudo nas relações afetivas. Parto da premissa expressa na epígrafe de que não são as realidades físicas dos corpos que produzem o fenômeno racial, mas ao contrário, são as ideias que cada cultura estabelece para si e que produzem a natureza social dos corpos e suas fronteiras divisoras entre homens e mulheres, negros e brancos. A partir de uma frase corriqueira que classifica as mulheres como “para casar” ou “para ficar” (expressão corrente utilizada para indicar os encontros afetivos fortuitos, efêmeros, de poucas horas de duração), a partir da cor da pele, surge esta pesquisa e afirmo que o objetivo é refletir sobre se e como as categorias de cor e raça fazem parte da dinâmica das relações afetivo-sexuais inter-raciais.

Este estudo se relaciona com o tema das relações raciais já clássico nas ciências sociais brasileiras (CHOR MAYO, 2015, 1999), sobretudo com a sociologia (FREYRE, 2006) e antropologia (CORREA, 2001). Mesmo sendo clássico e perpassar tais disciplinas, não quer dizer que o tema não seja atual. Realizo a pesquisa na cidade de Campos dos Goytacazes, localizada no norte do estado do Rio de Janeiro, chamando atenção para as interações sociais, especificamente àquelas de perfil mais intimista, isto é, formadas por sujeitos auto-identificados ou percebidos como racialmente distintos e que constituem laços afetivos e amorosos. Realizo entrevistas com casais que configuram relações inter-raciais, formados há pouco tempo ou não, e indago sobre o início de suas relações, se houve interferência de familiares, e qual o impacto em suas vidas, a rede de sociabilidade, as tensões vivenciadas no cotidiano, os relatos de racismo, etc.

Decerto que a sociologia política também está voltada à dimensão cultural, às formas culturais orientadas por uma visão de mundo, sobretudo porque isso pode estar perpassado por relações de poder e violência, bem como articulados com a noção de “desigualdade” - concepções de igualdade e não igualdade - delineada por um “padrão” que pauta as interações sociais (REIS, 2002). Por haver um padrão de hierarquia de cor que orientam as relações sociais entre negros e brancos, ele está disseminado na sociedade, vigora nas instituições, assim como anima por confronto a produção de políticas e arranjos de grupos sociais ou movimentos sociais contemporâneos voltados à promoção da igualdade. Assim, este trabalho foi desenvolvido no âmbito da Linha de Pesquisa “Segurança Pública, exclusão social, violência e administração institucional de conflitos”, que compreende a “análise das

relações inter-étnicas e de gênero, e suas formas de “interação cotidiana”, incluindo a violência interpessoal e os processos de dominação”, do Programa de Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF).

Entendo que os relacionamentos inter-raciais ainda seguem despertando interesse nas ciências sociais e humanas brasileiras (SCHUCMAN, 2014; PEREIRA, 2013; PEREIRA e RODRIGUES, 2010; PACHECO, 2006; MOUTINHO, 2004; TELLES, 2004; BERQUÓ, 1987). É ainda muito comum, tanto no espaço familiar quanto no espaço público, ouvir relatos ou manifestações que ora se aproximam do ideário de convivência pacífica e harmônica entre raças, ora fortalecem e reproduzem estereótipos vinculados a uma noção de que tais relações entre negros e brancos são motivadas não por amor, mas puramente pelo interesse financeiro ou pela simples satisfação do desejo sexual, que hierarquizam as mulheres de cores diferentes tomando como referência o casamento, representados pela famosa tríade “branca para casar, mulata para f..., preta para trabalhar” (PACHECO, 2006).

Durante o percurso das entrevistas, registrei casos que remetiam às tensões desencadeadas pelo confronto de visões de mundo socialmente construídas a partir de elementos que compõem a complexa teia de significados sobre a noção de cor e raça. O relato dos casais entrevistados, além de expor a importância do debate sobre a questão racial em contextos íntimos de interação, e da forma como as categorias são mobilizadas pelos sujeitos neste espaço, mostra o quanto a noção de raça está imbricada com as demais categorias classificatórias, como classe, religião e gênero.

Por meio de observação empírica, que teve a duração de quatro (04) meses, e realização de entrevistas semidirigidas, num total de vinte e uma (21), com os casais inter-raciais heterossexuais,¹ investiguei de que forma as classificações de cor ou raça permeiam os discursos e como eles percebem as tensões e os conflitos raciais neste contexto de interação. As categorias de cor/raça foram articuladas neste trabalho com as demais variáveis que compõem o perfil socioeconômico dos indivíduos, no sentido de analisar o peso relativo que a raça possui em relação às demais categorias sociais, como classe, por exemplo, e dos possíveis ganhos e perdas simbólicas nas trocas promovidas entre os pares afetivos após a

¹ A escolha de realizar um recorte sobre casais heterossexuais se deu para que pudéssemos verificar de que modo as categorias de cor e raça se apresentam em contextos de interação onde estão presentes não somente o interesse puramente erótico e afetivo, mas também aquele cuja gestão do patrimônio simbólico podem influenciar os discursos e atuar na transmissão biológica das características físicas dos casais para os filhos, dialogando, portanto, com a ideologia do branqueamento. Apesar dos arranjos homoafetivos inter-raciais também dialogarem com a questão racial e influenciarem nos processos de escolha dos filhos pela adoção, de doador de material genético, de inseminação ou fecundação artificial, ela se dá de outra forma e envolve outros aspectos que fogem do escopo desta pesquisa, como, por exemplo, a discussão de que as mulheres negras ou

consolidação de suas uniões afetivas. Nesse sentido, apesar de não ter sido feito um direcionamento prévio para a seleção dos casais baseados no perfil econômico, busquei trabalhar, após a coleta de dados, com aqueles casais que ficaram situados entre as camadas populares e médias. Desta forma, procurei analisar como se dá a dinâmica entre raça e classe num contexto de interação onde o interesse e a escolha não estão muitas vezes explicitados nos discursos.

A noção de raça é compreendida neste trabalho como uma categoria social de distinção construída historicamente (PAIXÃO, 2015; MAIO e SANTOS, 2010; MACHADO, 2004, p. 24; GUIMARÃES, 2003), mediante a relação dialética produzida entre grupos classificados por seus atributos físicos, morais e intelectuais, subsumidos em sistemas de predicções raciais ajustados às estruturas simbólicas de cada sociedade. Nos EUA, por exemplo, adota-se um sistema de classificação racial binário e orientado pela ascendência biológica (NOGUEIRA, 1998). Já no Brasil, utiliza-se o critério de classificação baseado nos traços físicos e aparentes dos indivíduos, comportando múltiplas variações classificatórias de cor entre os polos cromáticos negro e branco, constituindo-se num verdadeiro espectro de cores (GUIMARÃES, 2007).

O conceito de classe é acionado neste trabalho a partir da abordagem clássica de Marx e Weber sobre o fenômeno. Em sucintas palavras, Marx toma o conceito como unidade analítica fundamental para a construção de sua crítica sobre o modo de produção capitalista, caracterizados por uma sociedade basicamente dividida entre proprietários e não proprietários dos meios de produção (MARX, 2013). Embora Weber, assim como Marx, reconheça que as relações promovidas na base material da sociedade (infraestrutura) possuam primazia sobre as demais dimensões da realidade social (superestrutura), Weber considera que elas não são determinísticas e absolutas para o processo de constituição das classes sociais, numa sociedade funcionalmente diferenciada. Segundo o autor, tais dimensões da realidade assumiriam uma relação de interdependência entre elas, conferindo uma relativa autonomia às esferas de produção de valor (arte, ciência, cultura, religião, etc.), o que incidiria sobre a situação de classe de cada indivíduo. Nesse sentido, para Weber, as “classes se estratificam de acordo com suas relações com a produção e aquisição de bens” (WEBER, 2002, p. 226).

Inicialmente, pensei que realizar um recorte apenas sobre os arranjos afetivo-sexuais constituídos na forma de relacionamentos estáveis seria importante para a análise, pois, ao contrário das relações afetivas que ainda não estabeleceram vínculos sociais entre os grupos

pardas integram menos arranjos conjugais que homens negros e pardos, como indica Moema Poli quando critica o livro da Laura Moutinho (POLI, 2006).

familiares, ou que ainda se encontram na expectativa de união conjugal, poderiam se apresentar como um espaço importante de observação das estratégias adotadas pelos indivíduos no enfrentamento das possíveis tensões e práticas racistas manifestadas no cotidiano. Neste caso, teria por foco de análise os modos de uso e de apropriação dos termos classificatórios nos discursos mobilizados. Entretanto, durante a investigação, considerei que a observação de casais não casados, mas com algum tempo de interação, também se mostrou relevante para analisar aquelas relações que ainda não haviam consolidado suas expectativas e atravessado a fronteira simbólica e ritual que separa o namoro do casamento.

Censo: pistas e questões

Em 2008, o IBGE publicou um estudo pioneiro sobre as características étnico-raciais da população (PCERP, 2008). Uma das novidades da pesquisa foi verificar não somente a influência das categorias de cor/raça nas respostas dos entrevistados, mas também as classificações que eles mobilizavam para designar a cor/raça de seus ascendentes diretos (PCERP, p. 64-73). Além disso, buscou-se avaliar as formas de classificação racial a partir da comparação entre a autodeclaração dos pesquisados e a hetero-classificação dos pesquisadores. Em linhas gerais, do resultado amostral obtido para os cinco estados brasileiros analisados (Amazonas, Paraíba, São Paulo, Rio Grande do Sul, Mato Grosso e Distrito Federal), verificou-se uma preeminência maior, entre os pesquisados, pela adoção da categoria “morena” em detrimento da “parda”. No sentido inverso, os resultados revelaram uma preferência para o uso da categoria “parda” entre os pesquisadores ao invés da “morena”, além da sub-representação das categorias “preta” e “negra”, tanto por parte dos pesquisadores quanto dos pesquisados. Se partirmos desta premissa, ao verificarmos as respostas sobre a cor do pai e da mãe dos entrevistados, os dados apontariam para um aumento percentual no número de pais e mães classificados como “brancos” e “morenos”, o que poderia sugerir uma tendência de branqueamento dos ascendentes na declaração de cor dos filhos.

Como a pesquisa foi realizada em Campos dos Goytacazes,² conforme indica o Censo de 2010, pretos e pardos na cidade formavam a maioria de sua população. No total, os

² Uma breve síntese da história de fundação da cidade: habitada no início por índios Goitacazes, a região de planície, banhada pelo Rio Paraíba do Sul, fazia parte da Capitania de São Tomé, doada em 1536 à Pero de Góis da Silveira. Após uma tentativa fracassada de colonização pelo donatário, a região ficou abandonada por um longo período, retomando o processo de ocupação somente em 1627, quando foram doadas sesmarias para sete Capitães que lutaram contra franceses e índios, com o objetivo de cultivar gado na região para abastecer os engenhos cariocas. Anos mais tarde, em 1677, foi fundada a Vila de São Salvador dos Campos dos Goitacazes, com apenas 150 moradores, e pouco mais de cem anos mais tarde, no ano de 1799, atingiu o

brancos representam 48%, enquanto negros 51% (pretos 14% e pardos 37%). O Censo anterior, de 2000, não forneceu dados relativos a composição racial dos residentes por municípios, impossibilitando uma análise comparativa que pudesse confirmar se houve uma tendência de crescimento da população preta e parda ao longo do período, bem como se ocorreu uma alteração na composição dos arranjos afetivos sexuais dos grupos raciais. Entretanto, no que concerne aos dados socioeconômicos, o mesmo Censo de 2000 revela que dentre o total da população economicamente ativa, os brancos detinham um percentual de 49%, enquanto os pardos 35% e os pretos 15%, totalizando 50%. O resultado é proporcionalmente igual ao percentual total das características gerais da população no plano nacional - tomando como base apenas a variável de cor e raça -, embora pretos e pardos economicamente ativos ainda possuam renda e grau de escolaridade inferior em relação aos brancos.

Se tomarmos como referência os dados socioeconômicos, que ainda revelam uma disparidade econômica entre brancos e negros, pode-se indagar se a sociedade brasileira se manteve estática, neste período de 2000 até os dias atuais, ou seja, se o acesso aos bens e recursos disponíveis ainda se manteve no mesmo patamar de desigualdade material e simbólica entre brancos e negros (PAIXÃO, 2015; TELLES, 2012; HASENBALG, SILVA e LIMA, 1999). Pode-se argumentar que as desigualdades entre brancos e negros ainda permanecem em níveis percentuais altos, contudo, é importante destacar que, após o processo de redemocratização ocorrido no país, tendo como marco a Constituição de 1988, criou-se balizas legais que possibilitaram alterações jurídicas e éticas importantes na sociedade brasileira, bem como a influência de políticas públicas que permitiram algumas mudanças importantes no acesso dos negros a bens e recursos até então indisponíveis ou de difícil acesso (MACHADO, 2013).

Nesse sentido, os resultados das últimas pesquisas do Censo me levaram a pensar de que forma são mobilizadas pelos indivíduos, na cidade de Campos dos Goytacazes, as categorias de classificação racial no contexto das relações afetivas, e de suas possíveis ambivalências e variações classificatórias, pensando em contribuir para ampliar o espectro de compreensão sobre o significado dos termos e das formas de apropriação das categorias nativas, fornecendo com isso novos elementos empíricos para a reflexão teórica sobre o uso do sistema de classificação racial adotado pelos órgãos oficiais. Soma-se ao fato que a cidade

número de 33.515 habitantes, num período de grande desenvolvimento açucareiro (LARA, 1988, p. 139). No ano de 1833, foi criada a comarca de Campos, e dois anos mais tarde, a então Vila de São Salvador é elevada à categoria de cidade, passando a se chamar Campos dos Goytacazes.

de Campos dos Goytacazes ter sido marcada em sua história pela forte presença negra, em razão do seu passado escravocrata (RIBEIRO, 2012), que parece ter incidido sobre sua composição racial atual, bastante semelhante com relação à distribuição percentual total por cor ou raça encontrada no Brasil.

O estudo do IBGE sobre as características étnico-raciais da população (PCERP, 2008) identificou um alto número de casamentos entre pessoas de raças diferentes, tendo efeito no cotidiano porque, segundo Sansone “dificulta o uso da negritude como uma forma de o sujeito se diferenciar dentro da comunidade” (SANSONE, 2003, p. 70). Por outro lado, Sansone também revela em sua pesquisa um percentual crescente de jovens de classe média auto-identificados como negros, indicando uma pequena, mas significativa mudança no uso categorial das terminologias raciais intergeracionais (“pai preto, filho negro”), já que “negro”, segundo o autor, designaria uma categoria de afirmação política, e mais utilizada por pessoas jovens e instruídas (SANSONE, 2003, p. 73).

A popularização do termo “negro”, segundo Sansone, ocorreu a partir da década de 30, por intermédio de grupos e organizações de valorização social da população de cor, como a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, e mais tarde, o Movimento Negro Unificado e a Pastoral do Negro da Igreja Católica. Para o autor, o termo "negro" se transformou em “uma categoria sócio-política de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto” (SANSONE, 2003, p. 73). Por outro lado, o termo “preto” parece ser mais utilizado por uma parcela de indivíduos “cuja renda, instrução e status são baixos demais para que eles se arrisquem no jogo de status e dos códigos de cor” (SANSONE, 2003, p. 72).

A crescente participação de grupos ligados ao movimento negro nos espaços legítimos de disputa pelo monopólio do discurso da “verdade” racial³ parece apontar para a consolidação jurídica de reivindicações históricas dos negros, mediante políticas públicas de combate à desigualdade racial, como a implementação da política de cotas nas universidades públicas (MACHADO, 2013; LÁZARO, CALMON e LIMA, 2012; AMARAL, 2006; MACHADO, 2004). Mas como se dá essa dinâmica em contextos onde a dimensão política se

³ O ato de categorização, que significa acusar publicamente, é uma das formas de exercício de poder de um grupo sobre o outro. Nomear um grupo de acordo com critérios de cor e raça, considerados ora similares ora distintos em relação ao grupo dominante, pode sofrer influência em contextos de disputa pelo poder de nomeação e enunciação, essa espécie de ato oficial dotado de eficácia simbólica, que possui poder universalizante, na medida em que se torna universal quando é visto por todos e percebido por todos através do veredicto de quem diz o direito para todos. Sobre o efeito de teoria que o campo jurídico promove sobre a realidade, Bourdieu aponta que o direito “é a forma por excelência do discurso atuante, capaz, por sua própria força, de produzir. Não é demais dizer que ele faz o mundo social, mas com a condição de se não esquecer que ele é feito por este” (BOURDIEU, 2011, p. 237).

apresenta apenas como mais um elemento dentre muitos outros que estão em jogo nas relações íntimas entre casais inter-raciais? Sansone aponta que o espaço das relações afetivas é uma área considerada “dura” de convívio entre brancos e negros, cujas relações tendem a ser mais tensas e refratárias à ideia ou noção de “encontro de raças” como no futebol, por exemplo, considerado um espaço de maior inserção dos negros e, muitas vezes, tomado universalmente como exemplo de democracia racial, tão difundido ainda nos discursos e presente no imaginário coletivo (SANSONE, 2003).

Embora Silva e Ribeiro afirmem que o tema da escolha conjugal possui uma longa tradição dentro das ciências sociais de modo geral, no Brasil, por outro lado, os estudos que buscaram se aprofundar sobre a dinâmica das relações afetivo-sexuais inter-raciais são mais reduzidos, se levarmos em conta toda a produção bibliográfica em torno da questão racial produzida no Brasil até hoje (SILVA e RIBEIRO, 2009, p. 16). Pacheco aponta que embora os primeiros estudos no Brasil em torno da questão racial datem do século XIX, com o surgimento das teorias raciais no país, o mesmo não se pode dizer sobre “a questão da afetividade e, muito menos, sobre a afetividade baseada em critérios raciais e de gênero” (PACHECO, 2006, p. 154). O que podemos considerar uma “sub-seção” dos estudos de relações raciais no Brasil, a questão afetivo-sexual inter-racial passou a ganhar maior relevância na academia a partir da década de 80 do século XX, com a pesquisa sobre os padrões de nupcialidade realizados por Berquó (1987)⁴, além dos estudos quantitativos sobre cor, seletividade marital e distância social desenvolvidas no Brasil (SILVA e RIBEIRO, 2009; HASENBALG e LIMA, 1999; SILVA, 1987).

Diante do exposto, indago: como pensar as relações afetivas? A sociedade moderna se caracteriza não somente pelo modo de produção capitalista, cujas relações de produção promovidas na estrutura social determinam as condições sociais de existências dos sujeitos, e as formas de consciência e percepção do mundo no interior das classes sociais. Os valores, ideias e visões de mundo que os indivíduos carregam também atuam nos contextos de interação, nas escolhas individuais, e também podem interferir na maneira como as decisões ou escolhas são promovidas. Assim como a renda e o grau de escolaridade podem incidir sobre as chances de sucesso ou fracasso de cada indivíduo na obtenção de parceiros para o namoro ou casamento (SILVA e RIBEIRO, 2009), a partir de sua posição relativa no interior

⁴ Cabe mencionar aqui o trabalho de Thales de Azevedo, um dos pesquisadores patrocinados pela UNESCO na década de 50 e de certa forma precursor na análise sobre a questão afetiva inter-racial no Brasil. Dentre outras evidências encontradas, Thales demonstrou que, no tocante ao casamento entre brancos e negros, havia uma predominância maior do marido ser mais escuro do que a esposa, dado que foi confirmado anos mais

das classes sociais, ser branco ou ser negro numa sociedade estruturalmente racista pode fazer com que as categorias de classificação de cor/raça se convertam numa espécie de valor racial, que atribui pesos e valores distintos aos indivíduos, dependendo da sua posição relativa na escala de cor. Se na esfera econômica ou do trabalho há ainda uma falsa crença de que os indivíduos são motivados por uma racionalidade econômica ou movidos por um cálculo racional, como pensar as relações dentro do contexto íntimo cujo interesse econômico é negado e a noção de raça sequer é mencionada, como um dos elementos que impulsionariam o encontro entre os casais inter-raciais? Há um grande plano racional, um cálculo racial por trás das escolhas afetivas?

Ao considerar os pontos aqui levantados, observo que esta dissertação, portanto, está organizada em 4 capítulos. Estes, que versam sobre noções como classe social, valor, *habitus* e raça, foram compostos também com a utilização das entrevistas, com o objetivo de cooperarem com a reflexão sobre as relações afetivas inter-raciais. No capítulo 1, situo meu objeto de pesquisa no contexto da investigação empírica, procurando descrever os locais selecionados para a observação, o universo do campo, bem como as entrevistas realizadas e as questões levantadas na interação com os entrevistados. Ainda neste capítulo, farei uma breve contextualização da cidade de Campos dos Goytacazes, seus aspectos sociais mais amplos e especificidades históricas que permitiram articular e trabalhar com as questões que permeiam o objeto investigado. Já no capítulo 2, inicio uma análise sobre o processo de construção do amor na sociedade moderna, e das transformações ocorridas no interior do casamento. Reflito ainda sobre os conceitos de raça, classe e valor, e como elas podem se articular a noção de *habitus*, procurando entender a dinâmica relacional destes marcadores de diferenciação social - como a estética -, e como eles se articulam ao contexto de interação sob o qual os casais estão situados. No capítulo 3, percorro a complexa relação entre a questão racial e a construção do mito fundador da nação, para se pensar de que maneira as categorias de classificação racial permeiam o imaginário social e influenciam as relações afetivas dos casais. No capítulo 4, analiso a relação existente entre a classificação de cor/raça auto ou hetero-atribuída dos casais e de familiares, buscando avaliar nas entrevistas o grau de investitura ou pertencimento nos espaços simbólicos de branquitude como reprodução da ideologia racial dominante, o mito da democracia racial, e da possibilidade de enfrentamento a partir da criação de espaços contra-hegemônicos de valorização cultural e estética negra,

tarde pelos estudos de Berquó (1987), e de certa maneira refutando as representações dos casais na literatura brasileira que fortaleciam a miscigenação pelo encontro entre a mulata/negra e o homem branco.

como forma de afirmação da identidade e combate ao racismo estrutural. Por último, concluo a dissertação com as minhas considerações finais.

Capítulo 1

1.1 Expondo o trabalho de campo

Neste capítulo, falarei sobre o trabalho de campo e os detalhes que emergiram durante os depoimentos. Como dito na introdução, o objetivo que motivou o trabalho de campo foi refletir se e como as categorias de cor e raça atuam no contexto das relações afetivas entre casais inter-raciais, observando como os atores percebem a diferença de cor e se orientam por critérios raciais. Apresentarei o itinerário de pesquisa, os locais escolhidos para as entrevistas,⁵ a forma e os critérios de seleção dos casais, o perfil socioeconômico dos entrevistados, as perguntas que guiaram as entrevistas curtas e aprofundadas, bem como o tempo e o percurso que se levou até a definição do objeto. Farei ainda uma breve apresentação da cidade de Campos dos Goytacazes, seu passado de economia monocultora de base escravocrata, e sobre a importância de se pensar as relações raciais na cidade.

O pequeno relato que reproduzo a seguir, colhido durante a fase exploratória da pesquisa, serve de introdução para descrever o percurso de investigação e o meu interesse pelo debate sobre a questão racial no contexto das relações afetivas. Trata-se do depoimento de um jovem negro, residente na cidade, autodeclarado “moreno”, morador da cidade de Campos dos Goytacazes, que revelou que certa vez, quando namorou uma jovem “branca”, de classe média, precisou interromper a relação afetiva de forma traumática, quando foi alvo de ofensas racistas perpetradas pelo pai da namorada, que na ocasião, o expulsou de sua casa aos gritos e um tom agressivo e ameaçador: “Some daqui! Vai embora! Não quero minha filha namorando com um macaco!”

A decisão de me aprofundar no tema das relações afetivas entre casais inter-raciais surgiu a partir da minha trajetória, como sujeito pertencente a uma rede de relações onde os elementos de cor e raça permeavam os diálogos, tanto na família, na escola, no trabalho e com os amigos. Lembro-me de ouvir na adolescência um relato de um amigo negro que só se relacionava com garotas mais brancas, e na única vez em que manteve um contato íntimo com uma mulher negra, foi com a sua empregada doméstica. Na família, por exemplo, quando uma parente próxima, de cor branca, anunciou para a família que ia se casar com um homem

⁵ Adotei como convenção para a identificação dos interlocutores nas entrevistas o seguinte critério: As iniciais “M”, “H” e “P” significam Mulher, Homem e Pesquisador respectivamente. Os nomes verdadeiros dos entrevistados foram omitidos e substituídos por nomes fictícios. Com relação às categorias raciais, adotei o critério de auto-identificação racial, ou seja, procurei manter no texto aquelas categorias que foram acionadas pelos próprios entrevistados quando indagados sobre sua cor.

negro, testemunhei vários comentários racistas, todos em tom de piada, sobre a decisão da integrante da família de se unir a um homem negro. Alguns relatos remetiam a especulações negativas e depreciativas sobre a possibilidade da futura criança do casal vir a nascer “preta e com cabelo ruim”.

Recordo-me que, até então, tais práticas racistas ainda estavam envoltas sobre uma linguagem que remetia a uma brincadeira ou piada. Apesar de na época ter me causado desconforto e estranhamento, ainda não tinha a percepção de que tais atitudes poderiam exprimir ideologias e visões de mundo que se relacionavam com certos padrões de classificação e marcadores sociais. Observei que tais categorias são acionadas por aqueles que buscam situar outros indivíduos em contextos sociais demarcados, cujas fronteiras são muitas vezes lugares de tensão e conflito, como se cada indivíduo ou grupo social tivesse o seu espaço de interação e convivência determinado tanto pela sua cor da pele, quanto pela classe social que ocupa.

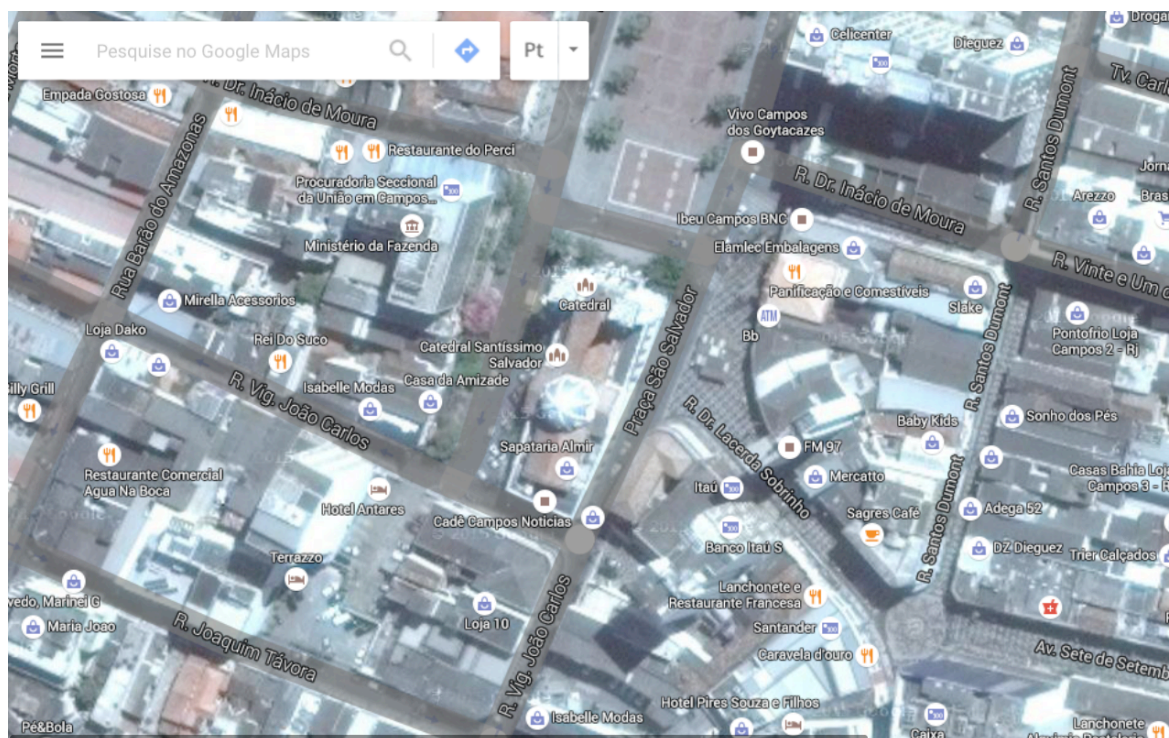
Somente anos mais tarde, quando ingressei no curso de ciências sociais pela Universidade Federal Fluminense, comecei a problematizar as questões levantadas com as experiências pessoais vivenciadas no cotidiano das relações e buscar com isso desenvolver um olhar mais aguçado sobre o fenômeno racial brasileiro. Na época, realizei um estudo sobre o processo histórico de (des)construção das categorias raciais no contexto de formação do pensamento social brasileiro. O estudo evidenciou a persistência do estigma na reprodução do racismo estrutural, contribuindo para uma maior compreensão sobre a lógica de dominação subjacente às práticas racistas, que atuam como um processo histórico e dinâmico ligados às estruturas institucionais de poder, e com grupos que disputam o monopólio de construção das categorias raciais, operando inclusive na consolidação de signos oficiais e não oficiais de nomeação distintiva entre os grupos de cor, como as categorias utilizadas pelo IBGE e àquelas enunciadas pelos entrevistados.

Já como aluno especial da UENF, antes mesmo de ingressar no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, tive a oportunidade de cursar as disciplinas de “Relações Raciais” e de “Métodos Qualitativos em Ciências Sociais”, e com isso direcionar meu olhar sobre as relações íntimas entre casais inter-raciais na cidade de Campos dos Goytacazes. Com base numa análise sobre o resultado das últimas pesquisas do Censo, comecei a indagar e levantar questões sobre de que forma os elementos de cor e raça estariam presentes na esfera das relações entre os casais residentes na cidade, e de seus possíveis usos e atribuições num contexto íntimo de interação. Este estudo, que serviu de base para a elaboração do meu pré-projeto de Mestrado, contribuiu para ampliar o meu espectro de compreensão sobre o

significado dos termos e das formas de apropriação das categorias de cor e raça, fornecendo suporte analítico para novas reflexões e indagações sobre o fenômeno racial no contexto das relações afetivas, o que culminaram no presente estudo.

1.2 Entrevistas, lugares e cores

A investigação teve início selecionando os locais onde foram realizadas as entrevistas com os casais. Escolhi adotar uma dupla estratégia de aproximação com os casais: a primeira, a partir do contato com informantes que pudessem mediar o encontro com os entrevistados; a segunda, escolhendo locais de grande circulação de pessoas, em que pude, de forma aleatória, selecionar os casais para realizar as entrevistas. A hetero-classificação, ou seja, a classificação que o pesquisador aciona para identificar e classificar os possíveis casais de raças diferentes foi baseada no paradigma classificatório nativo, ou seja, baseado no fenótipo, principalmente pela percepção da cor da pele dos entrevistados, (NOGUEIRA, 1998). As regiões escolhidas foram a Rodoviária Roberto Silveira e a Praça São Salvador, conforme nos mapas e nas fotos mostradas abaixo:



Mapa 1 - Praça São Salvador, Campos dos Goytacazes (Fonte: <http://www.google.com>).



Imagem 3: Terminais de embarque/desembarque de passageiros (Fonte: Arquivo pessoal).



Imagem 4: Praça São Salvador (frente)
(Fonte: Arquivo pessoal).



Imagem 5: Praça São Salvador (lateral)
(Fonte: Arquivo pessoal).

Ambos os locais estão situados na região central da cidade. Tanto a Praça São Salvador, quanto a Rodoviária Roberto Silveira são áreas que possuem em seu entorno uma grande variedade de lojas, além da presença de vendedores ambulantes, que se beneficiam da maior concentração de pessoas para venderem seus produtos. A grande circulação de

transeuntes em ambas as áreas escolhidas revelou uma grande diversidade racial, confirmando as primeiras impressões feitas ainda durante a fase exploratória. Por se tratarem de espaços públicos relativamente neutros⁶ e de grande circulação de pessoas, os locais escolhidos me permitiram a coleta de opiniões e relatos dos casais a partir das perguntas pensadas previamente.

Como dito anteriormente, apesar da seleção dos casais ter partido apenas por critério inicial de cor e raça, optei, após a coleta de dados, por realizar um recorte para casais inter-raciais situados entre as camadas baixas e médias, para analisar o grau de intersecção entre as categorias de raça e classe neste contexto de relação. O estudo de Silva sobre os padrões de seletividade marital sugere que, de 1960 para 2000, as pesquisas do Censo tem apontado para uma tendência geral de diminuição das endogamias por cor no país, ou seja, “a propensão para casamentos inter-raciais está aumentando significativamente no Brasil (SILVA, 2009, p. 33). Sob essa lógica, considereei a chance de incidência de casamentos inter-raciais entre grupos sociais situados entre as camadas baixa e média da população, já que pretos e pardos se concentram mais nesse segmento populacional.

Silva revela ainda que há uma tendência maior de homens mais escuros se casarem com mulheres mais claras. Como o autor afirma, "é mais fácil encontrar mulheres casadas com homens mais escuros do que o inverso. Essa tendência não se modificou durante os quarenta anos estudados" (SILVA, 2009, p. 29-30). Nesse sentido, pelo fato da população preta e parda se concentrar entre as camadas baixas e médias da população, inferi que poderia ter maiores chances de sucesso na coleta empírica de dados adotando me baseando por este critério.

Por ter se tratado de uma investigação que busca observar e analisar fenômenos manifestados em realidades micro-sociológicas, no contexto das relações íntimas, considereei, assim como em Martins (2004), que as técnicas qualitativas mostram-se mais flexíveis para a coleta de informações que permitam uma reflexão mais rica e aprofundada, de modo a desvelar, na opacidade desafiante da relação entre pesquisador e pesquisado, a extração de dados relevantes para responder as indagações feitas com os pesquisados. Ao contrário das técnicas de inquérito por questionário, onde se busca, mediante a elaboração de questões pré-formuladas atingir um grupo amostral representativo do ponto de vista estatístico (QUIVY, 2013), as entrevistas semidirigidas ou semiestruturadas, que foram utilizadas na pesquisa,

⁶ Por espaços neutros, entende-se aqui aqueles espaços públicos cujos encontros e situações de co-presença entre os indivíduos sofram influências mínimas ou quase nulas das esferas privadas e íntimas no instante do encontro ou da interação.

mostraram-se eficazes para a análise de conteúdo das entrevistas com pequenos grupos populacionais, visando captar de forma aprofundada as concepções, atitudes e práticas dos indivíduos pertencentes ao contexto de relações investigado.

As visões de mundo, os sentidos atribuídos às ações humanas podem ser melhor compreendidos, segundo Geertz (2008), quando o pesquisador participa e se insere na rede de relações cujas interações enredam teias de significados que podem ser traduzíveis e, portanto, apreensíveis ao conhecimento. Deste modo, também pude realizar entrevistas no espaço religioso onde alguns casais frequentam, como forma de interagir a partir de um contexto mais familiar, e compreender o sentido por trás das falas motivadas por valores que ordenam o mundo social. Segundo o autor, isso é importante para “ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles” (GEERTZ, p. 17).

As nuances classificatórias que podem ser captadas em situações de fala e nos silêncios de autocensura dos entrevistados, revelam dados que possibilitam análises mais ricas do que aquelas extraídas de uma entrevista considerada bem-sucedida, já que para Peirano, “o refinamento da disciplina, então, não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado” (PEIRANO, 2014, p. 5). A pesquisa de campo, portanto, se desenvolve e se refina pela possibilidade de maior exposição do pesquisador com dados novos, o que pode resultar em novas reflexões sobre o próprio conhecimento científico. Por essa razão, o uso de técnicas qualitativas permitiu uma forma eficaz de apreender como as entrevistas explicitam algo sobre o contexto íntimo de interação, considerando as categorias cor/raça. Para ilustrar esse refinamento que as entrevistas aprofundadas podem promover, numa passagem de uma das entrevistas, quando indaguei uma das esposas qual seria a cor do seu esposo, as categorias que foram enunciadas por ela, a partir da especulação sobre a cor que mais se aproximava da cor da pele do marido, representavam um verdadeiro *continuum* de cores na prática, oscilando de um “não sei qual a cor dele”, passando por um “nem branco bem preto”, “amarelo”, até chegar a categoria “parda”, para encerrar com a escala de gradações cromáticas convertidas em classificação racial.

Podemos dizer que a pesquisa de campo se dividiu em duas fases: a primeira delas, chamarei de fase exploratória; a segunda, de fase de entrevista em profundidade. A fase exploratória compreendeu desde o processo de escolha das perguntas, a estratégia de aproximação e seleção dos casais inter-raciais, bem como uma incursão prévia nos locais onde seriam realizadas as entrevistas.

As entrevistas de rua, no total de quinze (15), foram conduzidas por três questionamentos principais: primeiro, se o casal achava que existia alguma diferença de tratamento por causa da cor; segundo, se o casal já tinha percebido alguma diferença de tratamento por causa da cor deles; terceiro, se eles tinham filhos, e em caso afirmativo, se eles já tinham sido tratados de forma diferente por causa da cor. Outras indagações surgiram durante a dinâmica das entrevistas e serviram de suporte ao trabalho, como questões sobre o começo da relação, o tempo de namoro, de casado, a relação com os filhos, com a família, amigos, as tensões e os casos de racismo vivenciados, etc.

Como dito anteriormente, as entrevistas de rua foram feitas nas regiões centrais da Praça São Salvador e da Rodoviária Roberto Silveira, tiveram a duração média de 5 minutos, e foram realizadas no período da tarde, aproximadamente entre 13 e 18 horas. Por estar situado num período em que a maioria das lojas estão abertas, considerei que este intervalo de horário seria uma boa oportunidade de encontrar um maior número de pessoas circulando nas ruas. As entrevistas de curta duração foram tomadas como testagem, não tendo objetivo conclusivo sobre os depoimentos, mas de instigar novas indagações que pudessem emergir durante as entrevistas e que contribuíssem futuramente com as entrevistas de longa duração. Ainda assim, pude coletar, nas entrevistas curtas, informações como nome, idade, profissão e a cor/raça do entrevistado. Com base nesse dados, realizei seis (6) entrevistas aprofundadas - que complementaram os depoimentos mais curtos -, que podem ser identificadas na dissertação pelas transcrições dos relatos colhidos no campo, estabelecendo com isso um diálogo com os autores escolhidos para a discussão do tema.

Falo agora sobre a fase de entrevistas em profundidade. A experiência adquirida com a abordagem dos casais na rua e os relatos colhidos durante os encontros permitiram atestar que as perguntas-guias tinham o potencial de extrair dos entrevistados dados mais ricos e detalhados sobre suas experiências de vida, de forma tal que pudessem ser aplicadas num contexto mais íntimo do que os encontros de rua, onde as entrevistas poderiam se dar num período mais longo de interação. Com base nesses dados - conforme dito acima -, realizei seis (06) entrevistas aprofundadas, complementando as 15 entrevistas de rua.

Do total das seis (6) entrevistas, cinco (5) foram realizadas na Igreja Assembleia de Deus Central, localizada na região central da cidade, próxima à antiga estação ferroviária. Já a entrevista com o outro casal foi feita na praça de alimentação de um shopping da cidade, no período da tarde. Em ambos os casos, o contato com os casais foi obtido por intermédio de amigas em comum, sendo que uma delas estou comigo na UFF e frequentava a mesma Igreja da Assembleia de Deus Central de 5 dos 6 casais entrevistados. Durante uma conversa

informal com esta amiga, fiz uma breve apresentação da minha pesquisa, o que despertou o interesse dela em poder colaborar. A amiga em questão, que é negra, logo se identificou com o objeto de pesquisa, por já ter vivido um relacionamento afetivo inter-racial, e pelo fato de seus pais serem de cores diferentes. Infelizmente, não foi possível agendar uma entrevista com seus pais, mas o seu depoimento, rico e cheio de detalhes sobre sua trajetória afetiva e seu processo de construção identitária, me permitiram promover novas reflexões sobre o problema, e estabelecer um elo de confiança com ela, permitindo que eu me aproximasse dos casais.

As questões principais que nortearam a condução das entrevistas permaneceram as mesmas da abordagem de rua, com a diferença de que, por terem sido mais longas, permitiram relatos mais detalhados sobre a trajetória afetiva dos casais, o que permitiu o surgimento de novas indagações sobre elementos que circundam a vida íntima do casal, como por exemplo, o início da relação, a interação do casal com a família, com os amigos, no trabalho, com vizinhos, questões sobre a construção do futuro, da relação com os filhos, além das tensões raciais vivenciadas no percurso da relação, bem como de suas percepções, usos e apropriações das categorias de cor e raça no contexto íntimo de convivência. A tabela abaixo apresenta o perfil racial dos entrevistados.

Tabela 1 Cor/Raça do Marido e da Esposa							
		Cor/Raça da Esposa					
		Branca	Negra	Preta	Parda	Morena	Outra
Cor/Raça do Marido	Branca		3		2	2	
	Negra	4			1		
	Preta			1			
	Parda	1	1		2		
	Morena	1				2	
	Outra					1	
	Total	21					

Conforme indica a tabela, do total das entrevistas, o par racial “homem negro” e “mulher branca” obteve um número maior de casais com esta configuração em relação aos outros pares (4 ou 19% do total percentual de casais), seguido pelo par “homem branco e

mulher negra” (3 casais ou 14% do total), e na sequência por outros arranjos inter-raciais que não chegaram a quantificar um número percentual expressivo. Outro detalhe que chamou atenção em muitos casos foi a diferença entre a classificação racial dada pelo pesquisador e a classificação racial atribuída pelos próprios pesquisados. Em muitas passagens, houve discordância até mesmo nas categorias que cada sujeito designava para o outro, e esse outro para si mesmo. Sansone já havia chamado atenção para o alto grau de subjetividade presente no sistema de classificação racial nativo, que pode variar de acordo com a cidade, região do país, contexto de fala, situação de classe e status do indivíduo, e até mesmo sofrer mudanças dependendo da hora do dia em que se atribui a própria cor:

O uso dos termos referentes à cor varia em relação ao horário. Durante o dia, quando se enfrenta o mundo externo e a dureza da vida [...] a tendência é minimizar as diferenças de cor, apelando para um universalismo que deveria reger as normas do contrato social (“somos todos iguais e todos temos os mesmos direitos”). Isso assume a forma de uma evitação dos termos “negro” e “preto”, e, se necessário, a utilização de palavras como moreno, escuro e pardo (SANSONE, 2003, p. 69).

Apesar da pesquisa não ter trabalhado com uma amostra representativa da população de Campos dos Goytacazes, observei que nas entrevistas de rua realizadas no período da tarde, ou seja, no horário de trabalho, o discurso universalista que visa amenizar os conflitos ou até mesmo negar as tensões raciais surgiu com mais força nas falas dos entrevistados. Em um dos relatos que chamou bastante atenção, uma mulher negra, de traços completamente negróides, se identificou como “morena”, termo polissêmico que pode compreender uma gama de atributos raciais. Por outro lado, quando as entrevistas aprofundadas foram realizadas no período da noite - considerado um dia de descanso ou diversão -, o termo “negro” foi utilizado com maior frequência, o que, ao menos nesse aspecto, confirma a tendência captada por Sansone, para o uso de uma terminologia racial “que reflita uma relação racial polarizada” em contextos que não estejam vinculados ao mundo do trabalho, onde o reforço das ideias universalistas tende a ser maior (SANSONE, 2003, p. 69).

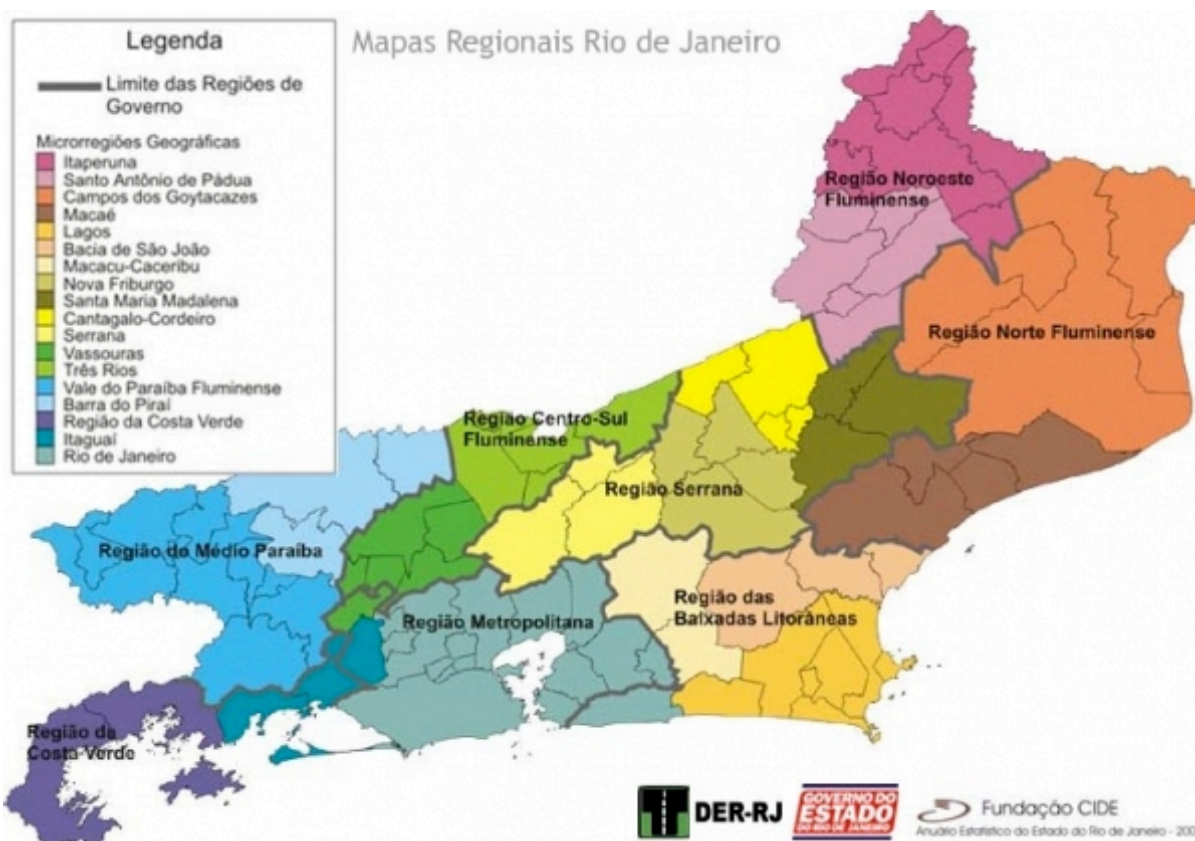
Como já dito, embora a pesquisa tenha se utilizado de técnicas qualitativas para a coleta de dados, cuja amostra não representa o total da população da cidade, os dados apontaram para uma tendência de que homens mais escuros se casem com mulheres mais claras, outra impressão observada por diversos autores que trabalharam com dados censitários e que buscaram analisar os padrões de seletividade marital (TELLES, 2012; VALLE, 2009; HASENBALG, SILVA e LIMA, 1999; AZEVEDO, 1996; BERQUÓ, 1987).

Por se tratar de um estudo que busca conhecer e refletir sobre os usos e apropriações das categorias de cor e raça entre os casais entrevistados, busquei estabelecer a distinção entre categorias nativas e categorias censitárias, usadas pelo IBGE. De acordo com Guimarães (2003), as categorias analíticas – como as censitárias, por exemplo -, buscam a compreensão de fenômenos subsumidos à um corpo teórico já concebido. Para o autor, “um conceito ou categoria analítica é o que permite a análise de um determinado conjunto de fenômenos, e faz sentido apenas no corpo de uma teoria” (GUIMARÃES, p. 95). Por outro lado, as categorias nativas permitem compreender um conjunto de fenômenos que se manifestam na realidade empírica, no mundo prático. Logo, como as classificações de cor e raça passam por um processo de ressignificação na dinâmica de entrevistas promovidas pelo IBGE, de forma a adequar as categorias nativas com aquelas de cor e raça já dadas (“branco”, “pardo”, “preto”, “amarelo”, “indígena”), adotei a técnica de coleta de dados livres de processos de tradução e ressignificação, para uma melhor compreensão do fenômeno por ser analisado.

Deste modo, as categorias de cor que foram utilizadas para indicar a classificação racial dos entrevistados na transcrição das entrevistas foram àquelas enunciadas pelos próprios pesquisados. Adotou-se como critério, quando possível, manter a auto-declaração de cor e a hetero-classificação nos trechos das entrevistas, ou seja, tanto a categoria que o sujeito atribui a si mesmo quanto a categoria que o outro confere ao parceiro, como forma de identificar tanto semelhanças quanto diferenças sobre a forma como é percebida a cor de cada sujeito.

1.3 A cidade de Campos dos Goytacazes: uma breve apresentação

A cidade de Campos dos Goytacazes - ou Campos na linguagem corrente -, está situada no norte do Estado do Rio de Janeiro e é banhada pelo Rio Paraíba do Sul, que nasce no estado de São Paulo, há uma distância de 280 km do estado do Rio de Janeiro.



Mapa 3 - Mapa Regional do Rio de Janeiro. (Fonte: <http://www.adesg.net.br/imagens/jornal/1333494683.jpg>).

Campos dos Goytacazes registra dois grandes ciclos de prosperidade econômica ao longo de sua existência: o primeiro, ligado à produção monocultora de cana de açúcar, baseado em mão de obra escrava, e o segundo, a partir da descoberta de petróleo na plataforma continental da Bacia que leva o nome da cidade (IBGE, 2014). No entanto, como afirma Piquet, ao contrário da indústria de açúcar que concentrava sua produção dentro dos limites territoriais da cidade, na atividade petrolífera em si, a cidade de Campos não realiza atividades de apoio à extração de petróleo e gás, sugerindo em sua pesquisa que não ocorreu uma mudança demográfica significativa por conta da descoberta de petróleo na região (PIQUET, 2010).⁷ Nesse sentido, o ciclo de produção mais interessante do ponto de vista das relações raciais foi o primeiro, pois, segundo Barros, representou “uma significativa mudança na infraestrutura da sociedade, bem como na própria estrutura social [...]” (BARROS, 2012, p.

⁷ Apesar de figurar entre os municípios que mais recebem *royalties* como forma de “recompensar as regiões produtoras pelo aumento de custos[...] e outras mazelas provocadas pelas atividades industriais em seu território”, para a autora, há uma distorção conceitual no que se refere as cidades que são consideradas produtoras de petróleo, pois somente Macaé teria direito ao recebimento dos *royalties*, pois é o único município onde se realizam as atividades de extração de petróleo, e que sofre com os impactos ambientais e sociais inerentes desta atividade de exploração (PIQUET, 2010, p. 15).

35). A cidade, a partir da segunda metade do século XIX, chegou a contar com 245 engenhos de açúcar, todos eles movidos por mãos e braços negros. Na época, segundo Ribeiro (2012), a cidade contava com uma população de 9.221 habitantes, sendo 1.221 de escravos, e abrigava a maior população de escravos da província do Rio de Janeiro, sendo também umas das últimas cidades a realizar o desmonte das estruturas do regime escravocrata (RIBEIRO, 2012; LAMEGO FILHO, 1996).

Nesse sentido, o passado escravocrata (RIBEIRO, 2012), marcado pela forte presença negra, parece ter incidido sobre a composição racial da cidade na atualidade, bastante semelhante com relação à distribuição percentual total por cor ou raça encontrada no Brasil. A historiadora Lara indica que Campos - na época chamada Vila de São Salvador -, chegou a abrigar cerca de 400 engenhos de açúcar em 1815 no auge de desenvolvimento da economia açucareira na região, e em 1828, atingiu o número impressionante de 700 engenhos de cana. Por conta desta produção em larga escala, a autora revela ainda que Campos possuía entre o final do século XVII e começo do XVIII a terceira maior população escrava do Rio de Janeiro, e a primeira no núcleo escravo de maior densidade, chegando a 54,4% da população da região composta por escravos (LARA, 1988, p. 137).

Os dados sugerem as grandes mudanças demográficas decorrentes da vinda de um grande contingente de escravos neste período, o que pode ter alterado profundamente e de forma permanente a paisagem racial da cidade. Lamego Filho chama atenção para dois elementos étnicos característicos que ocuparam a região norte fluminense antes da chegada dos escravos, tipos raciais que ele definiu como *muxuango* e *mocorongo*. O primeiro, de cor mais clara e apresentando características raciais que remetiam ao “tipo louro, dolicocefalo, de olhos verdes ou azulados, lábios finos, nariz reto talhe delgado” (LAMEGO FILHO, 1996, p. 93).⁸ O *muxuango* podia ser encontrado na foz do rio Paraíba do Sul, mais ao norte, no que hoje seria a cidade de São João da Barra. Já o segundo tipo, o *mocorongo*, apresentava características raciais próximas do negro, o que, segundo o autor, sugerem uma reminiscência da presença negra para trabalhar nas primeiras senzalas construídas na região (LAMEGO FILHO, 1996, p. 94). Apesar das classificações raciais mobilizadas pelo autor lançarem mão de termos biológicos usados pelas teorias raciais do século XIX, Lamego Filho se apropriou das leis de Mendel para sugerir que o tipo racial *mocorongo*, herdado do negro e do índio pela mestiçagem acabaria prevalecendo e se tornaria dominante na região. Segundo Guimarães, as

⁸ Lamego sugere que no período posterior a tentativa fracassada de colonização da terra campista, por Pero de Gois, em 1545, a região foi alvo por quase cem anos de invasões de piratas ingleses, o que leva o autor a inferir que as características raciais dos moradores de São João da Barra podem ser o resultado do encontro racial entre ingleses e índios tupi ou tapuias, que à época também ocupavam a região (LAMEGO FILHO, p. 94).

leis do mendelismo, na época, representaram um passo adiante na biologia para a superação do conceito biológico de “raça” (MAIO e VENTURA, 2010; GUIMARÃES, 1999, p. 148).

Em atividade exploratória pelo centro da cidade, a presença negra foi perceptível, chamando atenção para o grande número de casais inter-raciais circulando em locais públicos, o que de certa forma corresponde com o perfil racial da população evidenciado pelo Censo de 2010 (14% de pretos, 37% de pardos e 48% de brancos). Conforme dito na introdução, o Censo 2000 na época não divulgou dados referentes a configuração racial dos habitantes da cidade, impedindo uma análise comparativa que pudesse demonstrar uma tendência de crescimento da população preta e parda, assim como não permitiu que eu realizasse um cruzamento das variáveis de cor/raça para verificar percentual de casamentos inter-raciais.

Em outra incursão à região comercial, situado na área central da cidade, pude perceber a dinâmica de trocas de categorias raciais operando na prática das relações, em locais cuja naturalização das hierarquias de cor e classe, ou seja, da assimetria de posições sociais ocupadas por brancos e negros, se apresentava de forma mais evidente.

Durante as visitas aos cafés e padarias do centro, local de encontro de trabalhadores do comércio, de comerciantes, pedintes, moradores em situação de rua e fregueses eventuais, observei nos contextos de atuação, como as categorias de classificação racial são mobilizadas pelos indivíduos. Numa das oportunidades, um homem branco entrou numa padaria e resolveu chamar a atenção de todos dizendo, em tom alto de voz, o cumprimento corrente de “bom dia”. Após ter atraído para si os olhares dos presentes, lançou um gracejo para a balconista negra da padaria, classificando-a de “minha Fulô”. A funcionária, demonstrando conhecer tanto o homem branco quanto a classificação de cunho racista que ele emitiu, apenas ofereceu o seu silêncio diante do cumprimento, e como resposta, exibiu apenas o seu sorriso - não sei se por aceitação ou desdém.⁹

No bairro da Pelinca, situado na região central da cidade, reconhecido como um bairro de classe média na cidade, pude observar que a presença negra é marcante, mas apenas

⁹ A expressão “minha fulô” e muitos outros enunciados reproduzidos no encontro entre brancos e negros não são inocentes ou arbitrários, porém carregam consigo sentidos que podem reforçar estereótipos e contribuir para o processo de persistência do racismo. A frase em questão talvez remeta a um passado de escravidão da cidade cuja percepção da mulher negra estava associada a um ser hipersexualizado, altamente sensual e exótico, cujas virtudes sexuais estavam voltadas para a satisfação sexual compulsória do senhor. A mulher branca, por sua vez, representava os signos da pureza, castidade e sexualidade apenas a serviço da transmissão do patrimônio biológico (NASCIMENTO, 2009, p. 4). Para Nascimento, que estudou a influência das representações literárias no processo de construção de identidades, ao analisar dois poemas intitulados “Essa negra Fulô”, e seu oposto simbólico “A outra negra Fulô”, as representações do imaginário coletivo podem contribuir tanto para a manutenção do estigma associado a mulher negra, como também servir para desconstruí-los, ao “dar voz para a expressão da singularidade de todo um grupo subjugado duplamente por uma sociedade patriarcal e racista” (NASCIMENTO, 2009, p. 7).

em horários específicos do dia. No vai e vem de pessoas, homens e mulheres negros se fazem notar de forma mais marcante somente no horário comercial. Pela noite, onde o bairro se apresenta como uma opção de divertimento tanto para casais quanto para pessoas solteiras dada a grande concentração de bares, botequins e restaurantes em seu entorno, a presença negra não se fez perceber com grande intensidade. Quando ali se encontravam em maior número, estavam trabalhando nos estabelecimentos comerciais ou como trabalhadores informais que se aproveitavam do grande fluxo de pessoas para venderem seus produtos.

Vale ressaltar que, ao menos nos estabelecimentos visitados, a situação de assimetria social entre brancos e negros no mercado de trabalho se confirmou, em razão da predominância de funcionários negros em relação aos brancos que preenchem postos de trabalho nos bares e padarias do centro da cidade, ocupações estas consideradas de menor rendimento e prestígio social. Se o mundo do trabalho parece confirmar uma desigualdade de posições sociais entre brancos e negros na economia simbólica das cores, pela atribuição de pesos e valores distintos às múltiplas categorias raciais, como se daria as operações classificatórias e o esquema de atribuição de pesos e valores raciais nas relações que buscam estabelecer vínculos afetivos duradouros sob a forma de namoro ou casamento?

Durante a fase exploratória, chamou atenção para a ausência de pesquisas na cidade que buscam analisar as relações afetivo-sexuais entre os indivíduos, e que levam em consideração critérios de seletividade por cor ou raça. A escassez de material bibliográfico confirma a observação de Pacheco (2006), no que tange o cenário nacional de produção bibliográfica relacionada a este tema, que à exceção dos trabalhos de Berquó (1987), Silva (1987), Moutinho (2004) e Hasenbalg (1999), pouco se investigou no Brasil sobre este fenômeno no campo das ciências sociais. Entretanto, o debate em torno das relações afetivo-sexuais inter-raciais tem ganhado maior destaque na academia nos últimos anos, aumentando com isso o interesse de reflexão sobre este campo (MOUTINHO, 2014; PACHECO, 2012 e 2006, p. 154).

O trabalho de Petruccelli analisou os padrões de seletividade conjugal por cor, tendo como base o censo demográfico de 1991, e os dados do PNAD de 1995 e 1998. Além dos resultados confirmarem uma diferença histórica entre as taxas de nupcialidade entre as mulheres brancas e negras, sendo as últimas a levarem mais tempo para se casarem em relação as primeiras. O autor revela que a sociedade brasileira, à época que foi realizado o estudo, ainda mantinha altas taxas de casamento endogâmico, da ordem de 80% (PETRUCCELLI, 2000, p. 5). No entanto, o autor já apontava na época para um crescimento

no nível de exogamia, impressão que se aproxima da análise feita anos mais tarde por Silva e Ribeiro, onde revelou que:

a propensão para casamentos inter-raciais está aumentando significativamente no Brasil, sendo mais acentuada para os casamentos entre brancos e pardos, e depois para aqueles entre pardos e pretos, tendo os casamentos entre brancos e pretos como os menos prováveis, embora essa propensão também tenha aumentado entre 1960 e 2000 (SILVA e RIBEIRO, 2009, p. 33).

O estudo de Pereira e Rodrigues (2010) sobre os aspectos de seletividade e percepção afetiva da vida afetiva de homens e mulheres negros da Bahia e do Rio Grande do Sul, também evidenciou essa tendência de um percentual maior de exogamia entre os negros em relação aos brancos, além de confirmar um percentual de conjugalidade maior entre as mulheres brancas. Segundo as autoras, no mercado matrimonial, "a mulher negra torna-se sujeito em desvantagem. Há um excedente de mulheres negras sem pretendentes para contrair matrimônio, desmascarando mais uma vez nossa tão decantada "democracia racial" (PEREIRA e RODRIGUES, 2010, p. 168-169).

Nesse sentido, a escolha da cidade se mostrou importante para analisar se a produção de conhecimento ligada ao fenômeno das relações inter-raciais poderia alcançar a realidade vivenciada pelos moradores da cidade. Em outras palavras, sob qual recorte temporal e contexto histórico tais análises foram realizadas, e em que medida os resultados coletados se relacionam com os estudos raciais no plano nacional, mais especificamente àqueles que buscaram compreender a influência da cor e da raça na dinâmica das relações afetivo-sexuais inter-raciais (PEREIRA, 2013; SILVA e RIBEIRO, 2009; PACHECO, 2006; MOUTINHO, 2004; PETRUCCELLI, 2000; HASENBALG, SILVA e LIMA, 1999; BERQUÓ, 1987; SILVA, 1987).

O problema se apresenta, portanto, da seguinte forma: quais são os fatores determinantes para os laços afetivo-sexuais inter-raciais na cidade de Campos dos Goytacazes, e de que forma e sob quais condições as categorias classificatórias de cor ou raça produzem seus efeitos na dinâmica de trocas simbólicas promovidas entre os indivíduos. Como suporte teórico, apoiei-me na noção de *habitus*,¹⁰ visando com isso tentar captar as disposições dos agentes e possíveis estratégias de seletividade marital, orientados por princípios classificatórios de cor ou raça e subsumidos ao contexto das relações afetivas dos entrevistados. Conforme dito na introdução, além da noção de raça, adotei os conceitos de

classe social, branquitude e negritude para discorrer sobre o tema e refletir sobre as questões que emergiram do campo. Também relatei discussões das ciências sociais sobre o mito da democracia racial, pois considero que elas tem sido relevantes para aprofundar o debate sobre relações raciais no país, como será visto a seguir.

O próximo capítulo abordará o universo das relações íntimas sob uma perspectiva histórica, analisando o processo de transformações ocorridas no interior do casamento, a partir do advento da sociedade moderna. Retomarei um diálogo com Giddens sobre a construção social do amor na sociedade moderna, e de como os papéis atribuídos aos homens e mulheres no interior do casamento vêm sofrendo transformações desde o século XIX, a partir de um maior grau de autonomia dos casais em relação às estruturas coercitivas da instituição familiar, assim como uma maior participação feminina no mercado de trabalho. Já na segunda seção do capítulo, farei uma análise sobre os conceitos de classe social e raça no contexto das relações afetivas, e como eles podem ser articulados com a noção de *habitus* de Bourdieu (2011), para pensar um possível processo de formação do valor racial, que pode incidir sobre as preferências estéticas dos sujeitos na escolha de parceiros.

¹⁰ Para Bourdieu, o *habitus* se constitui em saberes e conhecimentos socialmente adquiridos e incorporados, de modo que se constituem em “princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, *sistema de classificação (principio divisionis)* de tais práticas” (BOURDIEU, 2011, p. 162).

Capítulo 2

2.1 Amor, raça e classe: algumas reflexões

No capítulo anterior, apresentei o itinerário de pesquisa e as perguntas que guiaram as entrevistas realizadas com os casais, o perfil racial dos entrevistados, o percurso que se levou até a definição do objeto de pesquisa, além de uma breve apresentação da cidade de Campos dos Goytacazes, seu passado de economia monocultora de base escravocrata, e sobre a importância de se pensar as relações raciais na cidade.

Este capítulo refletirá sobre o processo de construção da noção de amor na sociedade moderna, e de como as concepções de pertencimento afetivo e os papéis atribuídos aos homens e mulheres no contexto das relações íntimas sofreram mudanças importantes com o advento da sociedade capitalista. Discutirei sobre a transformação do espaço público, com a maior exposição das mulheres ao mundo do trabalho e da vida coletiva em geral, e de como esta mudança estrutural pode ter interferido na dinâmica das relações no espaço privado. O interesse está em problematizar as relações raciais e como o âmbito das relações afetivas e amorosas contribuem para a compreensão de seus desdobramentos, que guardam relação com escolha/miscigenação, casamento inter-racial, aparências física e interação familiar (PEREIRA, 2013; PACHECO, 2012; PEREIRA e RODRIGUES, 2010; SILVA e RIBEIRO, 2009).

Na próxima seção, analisarei como a noção de raça na sociedade moderna pode ser compreendida ao recorrer ao conceito de classe, considerando o estabelecimento de critérios, pesos e valores distintos atribuídos aos indivíduos, motivados pela crença numa hierarquia social baseada na cor ou tom da pele. A análise, sem pretender subordinar raça à classe social, será confrontada com a narrativa dos entrevistados, no sentido de observar como se encontram presentes em suas narrativas e experiências afetivas as ideias trabalhadas no texto.

2.2 Relações íntimas, amor e sexo

As relações íntimas, ligadas ao espaço dos afetos e desejos, talvez constituam uma das áreas na qual o elemento da subjetividade exerça sua maior influência nos discursos e representações que os indivíduos fazem de si para justificar suas escolhas afetivas, visando conferir sentidos e atribuir significados às suas ações. É bastante comum, ao indagar os casais sobre o que os motivaram a se conhecerem e manterem laços afetivos, que os discursos se apresentem - com algumas pequenas variações de conteúdo -, num sentido que privilegia justificativas de condutas ora caracterizadas pela autonomia de escolha frente às determinações objetivas da realidade, ora motivadas por total ausência de motivação racional, reduzidas por uma irracionalidade acompanhadas de um discurso religioso, esotérico ou teleológico (“foi Deus quem nos uniu”, “estava escrito”, “tinha que acontecer”, etc).

A noção de amor, socialmente difundida pela tradição cultural do Ocidente, talvez encontre na obra "Romeu e Julieta" de Shakespeare seu arquétipo mais significativo dentre as referências culturais que já abordaram o tema. Como bem assinala Castro e Benzaquén (1977), a peça de Shakespeare se constituiu num mito de “origem” do amor moderno, menos pelo seu aspecto de primazia histórica na abordagem do fenômeno, e mais por revelar uma nova modalidade de relações afetivas entre os indivíduos, agora libertos dos laços sociais que os unem aos grupos de pertença familiar (CASTRO, BENZAQUÉN, 1977). Os autores apontam que a trama guarda conexões profundas não somente com uma visão moderna do significado do amor, mas também com a própria mudança de concepção da relação entre indivíduo e sociedade, ou seja, da crença de que as relações afetivas não estão mais subordinadas por estruturas objetivas exteriores aos indivíduos, cujos princípios do dever/norma se sobreponham ao afeto/sentimento, mas, ao contrário, elas mantêm uma “relação direta com um cosmos composto de indivíduos, onde as relações sociais valorizadas são relações interindividuais” (CASTRO, BENZAQUÉN, 1977, p. 131).

Por outro lado, existem representações de casais no campo artístico que se afastam de uma narrativa romântica e buscam questionar as normas e os padrões sociais vigentes no seu tempo, inclusive abordando assuntos que muitas vezes ainda são considerados tabus na sociedade, como o racismo no espaço das relações afetivas entre brancos e negros. A peça *Além do Rio*, de Agostinho Olavo, escrita em 1957 para o Teatro Experimental do Negro

(TEN),¹¹ inspirada na tragédia grega Medéia, de Eurípedes, buscou conferir maior protagonismo a personagens negros, pois foi reelaborada sob uma perspectiva cultural afro-brasileira. Numa breve síntese, a peça basicamente narra os dramas vivenciados por uma rainha africana escravizada e trazida para o Brasil no século XVII, tornada amante de um senhor branco, que a trai e se casa com uma mulher branca. O desfecho trágico da trama termina com a personagem negra Medéia (Jinga) assassinando seus dois filhos brancos que teve com o senhor branco Jasão. Para Carvalho (2015), os dois filhos representavam as amarras que prendiam Jinga ao domínio branco que, segundo a autora, consegue fazer resgatar a sua negritude, e com isso “abandona o desejo de se tornar branca, compreende seu valor, e é por ele que ela faz o caminho de volta, matando o que havia nela de ideal de branqueamento, num reencontro com suas identidades e memórias “esquecidas” (CARVALHO, 2015, p. 10).

Ainda sobre a quebra de normas ou convenções sociais, Giddens (1998) propôs analisar o processo histórico de transformação da vida íntima na sociedade moderna, desde a redução da dimensão da família ocorrida no século XVIII, seguidas pelo processo de legitimação do amor romântico no século XVIII, até os dias atuais. O autor aponta para a conversão das formas contratuais rígidas do padrão burguês de casamento, o que ele define como “relacionamento puro”, cujas potencialidades afetivas de homens e mulheres estão cada vez mais direcionadas para o exercício pleno de suas liberdades sexuais, já desvinculadas da necessidade de reprodução que o casamento impunha anteriormente, cuja subordinação da vontade feminina ao controle moral e sexual dos homens representava seu aspecto principal (GIDDENS, 1998, p. 4). O autor indica que a invenção do amor romântico, de forma paradoxal, ao mesmo tempo que fortaleceu a prática machista no casamento, pelo reforço dos papéis de domesticidade da mulher e do homem como o agente racional transformador do espaço público, ele também forneceu as bases estruturais para o processo de emancipação dos envolvidos, principalmente entre as mulheres. Ao reivindicarem para si as mesmas liberdades que os homens já detinham na vida coletiva, a mulher passa, de forma gradativa, a integrar o mundo do trabalho e ocupar uma dimensão social que até há pouco tempo atrás estava associada ao mundo masculino. Logo, o casamento na sociedade moderna se divorciaria de suas prescrições normativas, permanecendo apenas a relação pela relação em si, ou seja, aquela que se mantém “somente enquanto ambas as partes considerarem que esta associação

¹¹ O TEN surgiu em 1944, no Rio de Janeiro. Nas palavras de Abdias do Nascimento, fundador do teatro e figura símbolo do movimento negro e do combate ao racismo no Brasil, afirma que a ideia do Teatro era “resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana [...]trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte (NASCIMENTO, 2004, p. 210).

produza satisfação suficiente para cada indivíduo” (GIDDENS, 1998, p. 37, tradução minha).¹²

Mas será que existe verdadeiramente uma autonomia e liberdade de escolha entre os indivíduos no campo dos afetos e desejos, que os permitam, nas relações que estabelecem entre si, promoverem escolhas orientadas por uma subjetividade completamente desvinculada das estruturas do mundo social? Ou será que há um imperativo de um padrão cultural que diferencia e hierarquiza os indivíduos? E mais: quando se relaciona as potencialidades do afeto e do desejo individual às instituições como o parentesco, família e o casamento, que em muitas sociedades se confunde com a própria organização do mundo social, é possível falar em uma espécie de *laissez faire* das relações afetivas na sociedade moderna?

Não somente nos setores ligados à ordem econômica, como o mercado de trabalho, mas também aqueles vinculados à esfera dos desejos, a noção que ainda permeia os discursos seria a de que os indivíduos, independentemente de suas posições e trajetórias sociais, estabelecem escolhas livres de quaisquer restrições e determinações objetivas que limitariam suas possibilidades de ação no campo afetivo. É bastante comum encontrarmos, principalmente nas representações de casais nas telenovelas brasileiras, a noção de que, independentemente da origem social de cada indivíduo, o amor e o afeto transcenderiam qualquer barreira social de classe, cor, moral, religião, e atuaria como uma espécie de salvo-conduto liberal, encobrindo os agentes por um “véu da ignorância social”, cujas práticas afetivas estariam apenas comandadas pelo arbítrio divino.

Nas sociedades tradicionais, os princípios e normas que orientam as ações e práticas rituais estão indissociavelmente ligados a uma cosmologia mágico-religiosa, que abrange a totalidade dos atos de significação do mundo, cujos valores morais, familiares, jurídicos estão imbricados num feixe simbólico de relações produtoras de sentidos, que não podem ser diferenciadas ou redutíveis às estruturas autônomas, assim como ocorre nas sociedades modernas. As revoluções ocorridas nos países europeus entre os séculos XVII e XXI promoveram um processo de subversão da ordem totalizante do mundo, dando lugar à criação de subespaços simbólicos dotados de autonomia e reprodutores de relações racionalmente motivadas voltadas a fins específicos (WEBER, 2005). Mas, se nas sociedades tradicionais as alianças matrimoniais entre grupos familiares exercem um papel fundamental na organização social, cujas potencialidades afetivas e possibilidades de escolha individual estão quase que reduzidas à função reprodutiva do próprio grupo, como é possível pensá-las nas sociedades

¹² “sólo en la medida en que se juzga por ambas partes que ésta asociación produce la suficiente satisfacción para cada individuo.”

complexas, cuja dinâmica das relações matrimoniais se constituem apenas em mais uma dentre as múltiplas dimensões simbólicas da realidade?

O desejo e a sexualidade, na sociedade moderna, por certo assumem um papel importante e impulsionador nas escolhas de parceiros, tanto para o estabelecimento de relações efêmeras quanto duráveis (GIDDENS, 1998). Mas será que nos dois níveis de relacionamentos, as práticas afetivas se manifestam da mesma forma e orientam as condutas dos indivíduos com o mesmo grau de intensidade? A indagação nos leva a pensar como se opera a dinâmica dos afetos quando as relações não estão somente envoltas por um jogo cujas regras sejam somente o interesse pela fruição do amor, mas também por expectativas de ascensão social, atribuição de honra, dignidade e *status*, ou seja, propriedades simbólicas que, numa sociedade competitiva e dividida por classes, a atribuição de pesos e valores sociais distintos aos indivíduos pode assumir um papel importante nos arranjos matrimoniais.

O aparato jurídico do Estado moderno, com leis e normas de eficácia universal, possui a função social de criar princípios e regras normativas a partir de expectativas de comportamento validáveis do ponto de vista jurídico e burocrático. A instituição social do matrimônio, logo, estabelece nos dispositivos normativos, direitos e obrigações mútuas de convivência entre os indivíduos. Se o casamento confere aos parceiros o exercício de determinados direitos e obrigações, como a gestão de bens patrimoniais e o direito de herança, como se daria então a dinâmica das relações quando a posse de determinados bens e recursos não se reduzem ao seu aspecto material, mas também por expectativas e interesses no acúmulo de valores simbólicos, que inscrevem nos indivíduos determinados atributos sociais e classificações distintivas, como honra, dignidade social e *status*? No que tange ao objetivo proposto, qual o peso e o valor relativo que as classificações raciais impõem aos processos de escolha de parceiros? E como se manifestam as tensões e os conflitos entre os casais interraciais e o mundo exterior à sua esfera de relações?

2.3 Raça, classe e valor: uma aproximação possível?

A partir das questões apresentadas acima, nesta seção, farei uma análise de como a noção de raça na sociedade moderna se articula com o conceito de classe, pensando se e como ela pode conferir pesos e valores distintos aos indivíduos, motivados pela crença numa hierarquia social baseada na cor ou tom da pele. Buscarei pensar os conceitos de raça e classe articulados à noção de *habitus* de Bourdieu (2011), para analisar as preferências estéticas e os critérios de formação do gosto racial. A análise será confrontada com os depoimentos dos

entrevistados, no sentido de compreender suas práticas e percepções, bem como observar como as ideias trabalhadas na dissertação se encontram presentes em suas narrativas e experiências afetivas.

Uma das formas mais eficazes que as ciências sociais possuem para atestar o caráter de validade científica das teorias clássicas, e das condições históricas que possibilitam a construção do pensamento sociológico, se dá pela análise das práticas sociais do passado, e articulando-as ao exame das práticas do tempo presente. Do contrário, não se justificaria o esforço teórico de desconstrução das categorias da realidade teórica, mediante o efeito de desnaturalização da realidade dada, ou seja, do processo de ajustamento da razão teórica pela razão prática (BOURDIEU, 1990). Nesse sentido, como pensar as teorias e os conceitos principais produzidos pelos autores clássicos, para analisar o fenômeno da produção da diferença social no contexto das relações afetivas inter-raciais?

A classificação social dos indivíduos, baseada no fenótipo ou nas suas características físicas aparentes não é recente, tampouco exclusiva ao período de criação da sociedade capitalista moderna. Talvez ela se remeta ao próprio surgimento da linguagem como uma dimensão simbólica de classificação das coisas e dos seres vivos, voltadas para a invenção de princípios elementares de oposição – no sentido da linguística estruturalista de Saussure (2006). Emissão de sons ou fonemas opostos que, ao se complementarem, acabam formando uma cadeia de signos, constituindo-se num todo simbólico coerente e complexo, que se funde aos múltiplos sistemas sociais de produção de sentido e significação do mundo. O ato de classificar seria, portanto, um ato de separar, de racionalizar, de estabelecer diferenças entre coisas, objetos, indivíduos e grupos sociais.

O processo de racionalização do mundo social atingiu todas as esferas de relações humanas, desde o mundo do trabalho até os espaços íntimos da vida privada. Weber revelou que a racionalização da vida social é a característica fundamental da sociedade moderna (WEBER, 2005). Segundo o autor, ela é uma forma de “regularização da ação humana”, na busca de certos fins específicos. Com o advento da sociedade moderna, ela se complexifica de tal forma que gera um processo de diferenciação social, criando espaços de relações objetivas dotados de racionalidades diferenciadas, não redutíveis aos outros domínios de realidade e, portanto, referidas a si mesmas nas estruturas de produção de bens e recursos específicos.

Tanto Weber (2002) quanto Habermas (2012) apontam para dimensões de realidade que produzem valores simbólicos específicos, não redutíveis a esfera econômica. Em seu estudo sobre o direito e o processo de diferenciação social, Habermas concorda com Weber ao afirmar que uma das características definidoras da sociedade capitalista em relação às

sociedades estratificadas se dá pelo processo de diferenciação social, cujos sistemas de relações inter-subjetivas voltados para a ação se apresentam funcionalmente diferenciados entre si (HABERMAS, 2012, p. 22). Para Habermas, a sociedade moderna se complexificou e diferenciou de tal ordem que promoveu a criação de sistemas dotados de relativa autonomia uns em relação aos outros, não redutíveis às suas esferas de atuação, e com características autorreferenciais, que permitam a reprodução de códigos imanentes de produção de sentidos e significados, por intermédio das relações recíprocas entre os indivíduos. Os sistemas permitem uma pré-compreensão cognitiva própria para estabelecerem planos racionais de ação em situações de emissão-recepção, em qualquer sistema de ação, possibilitando, por meio da linguagem socialmente compartilhada, promover acordos e consensos voltados à estabilização do sistema.

Por outro lado, de acordo com Bourdieu (2012), tais estruturas de relações não compartilhariam códigos e competências linguísticas com fins de produzirem consenso. A noção de *campo*¹³ de Bourdieu demonstra que, ao contrário de Habermas, há nestes espaços simbólicos disputas e tensões entre os indivíduos, que estão posicionados em determinado campo de produção de ideais e valores, que fornecem sentido explicativo para o mundo, sendo os indivíduos ao mesmo tempo clientes e competidores que atuam de forma estratégica e interessada na corrida pelo acúmulo de bens e recursos (BOURDIEU, 2012). Num efeito de homologia estrutural à esfera econômica, Bourdieu revela que, no interior dos campos, a maior ou menor posse de determinados bens simbólicos pode determinar tanto a origem social dos indivíduos, quanto sua posição social relativa no interior e entre as classes sociais. As categorias de cor/raça, pensadas aqui como uma forma de valor, associada as qualidades raciais inatas ou adquiridas de cada sujeito na escala hierárquica de cor, pode se constituir, assim como a classe, num poderoso mecanismo de diferenciação social. É importante deixar claro que as categorias de cor não possuem valor intrínseco, assim como o dinheiro antes de se tornar capital. Além das condições históricas, são as relações cotidianas, promovidas entre os grupos que são percebidos como brancos ou negros, que promovem a

¹³ A noção de campo, como recurso metodológico, está baseada nos estudos de Bourdieu acerca de um espaço social formado por regularidades objetivas de representações subjetivas, que formam uma *doxa*, apreendida ou inculcada socialmente, onde:

“tais relações de forças entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um quantum suficiente de força social - ou de capital - de modo a que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição da forma legítima do poder [...]” (BOURDIEU, 2012, p. 28-29)

disputa pela valoração ou depreciação simbólica dos atributos físicos - inatos ou adquiridos -, e definirão com isso aqueles que possuirão mais ou menos valor racial acumulado.

No depoimento a seguir, as categorias de cor, dotadas de valor, que permearam os discursos dos casais entrevistados, em alguns momentos revelaram uma forma depreciativa de caracterizar o outro, mesmo que este outro esteja bem próximo e seja seu próprio parceiro:

M: Quando a gente começou namorando, não teve. Não teve nada. Eu tinha, assim, durante, depois que a gente já tava um tempo namorando, que a gente percebia algumas coisas, né, por exemplo, é, teve, eu tinha uma prima, bem mais nova que eu e tal, e ela tava com um namoradinho na época que também era, era negro, e ela fazia muita piada, piada de mal gosto mesmo (P: Ela fazia?), pro namorado mesmo, o namorado não achava ruim não, só que, deixava a gente até constrangido, que a gente ouvia, e (P: Você lembra mais ou menos como é que era?), aí, eu não, nem lembro direito como é que era, só sei que criava tão mal estar, que a gente evitava até de, de, (P: de estar perto, assim...) de contato, de conviver. Até hoje, a gente nem tem muito contato, na verdade.

P: Peraí, deixa eu entender então. Ela namorava um rapaz negro (M: Mas mesmo assim ela fazia piada), e fazia, fazia piada sobre a questão da, da cor da pele. (M: Piadas que a gente nem, é, aí como eu vou falar...é que eu não lembro exatamente das piadas que ela fazia (Elaine, 29, branca/branca, técnica de TI).

A reação não consciente que provoca o riso durante a piada ou chiste, para além de significar um fenômeno meramente psíquico e subjetivo, ela também atua no inconsciente ao acessar estruturas objetivas de significados exteriores aos indivíduos, que são culturalmente compartilhadas por uma dada coletividade e que, por isso, durante a ocorrência de emissão de sua mensagem, provoca uma reação imediata no receptor, conferindo expressão e forma corporal ao riso. A piada, para além das sensações e reações que provoca, pode assumir uma forma caricata de reforço de atitudes racistas, ao mobilizar em frases e contos humorísticos, classificações depreciativas de indivíduos e grupos estigmatizados socialmente, buscando assim, através do riso, a naturalização e validação de práticas comumente reproduzidas pelo senso comum.

Os referenciais e parâmetros de diferenciação entre os grupos, orientados pelas noções de cor ou raça, atuam como um tipo de crença que reflete o espírito de uma época, semelhante a um efeito de teoria (BOURDIEU, 2012, p. 246). Assim, tais esquemas de classificação e diferenciação, que são produto de uma apropriação de ideias e valores culturais, são mobilizados para nomeação de coisas e indivíduos, cujos efeitos se manifestam em suas realidades concretas. Por outras palavras: pode-se pensar - assim como em Weber

(2000) - numa ação social motivada por valores raciais, mediante a apropriação de bens simbólicos relacionados à cor, visando com isso o estabelecimento de um plano de ação para alcançar um fim desejado, qual seja, o acúmulo de vantagens raciais em relação aos outros competidores, sob a forma de lucros simbólicos. Como exemplo, menciono as políticas de Estado motivadas por teorias de purificação racial, como as que ocorreram no Brasil durante a formação do Estado-nação (SCHWARCZ, 2011).

Mas como é possível analisar o conceito de classe no pensamento sociológico clássico, para ressaltar seus pontos de convergência e divergência em relação à noção de raça e de valor racial, com o objetivo de estabelecer uma conexão de sentido entre tais termos, e buscar com compreender a relação existente entre os espaços de circulação e disputa por bens materiais e simbólicos que animam as práticas sociais?

2.4 Valor racial?

Para Marx (2013), o conceito de classe atua como unidade analítica fundamental para a explicação da correlação entre forças produtivas e relações de produção. O conceito de classe tem relação com o modo de produção econômico da sociedade capitalista, e com a instituição social e histórica que fundamenta e legitima a ordem burguesa: a propriedade privada. Em tese, segundo Marx, todos os indivíduos são proprietários privados, possuidores de mercadorias. As mercadorias, segundo Marx, são coisas inertes, e "para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas [...]" (MARX, 2013, p. 159). A troca de mercadorias só pode efetivar-se mediante um ato de consentimento e reconhecimento mútuo, entre vendedores e compradores, da qualidade social intrínseca do possuidor da coisa trocada, ou seja, da condição de proprietário privado, que tem sua posse efetivada através das regras contratuais formalizadas por relações jurídicas (MARX, 2013, p. 159).

Até aí, a relação entre compradores e vendedores de mercadorias, por si só, não basta para caracterizar as relações sociais necessárias no capitalismo, e que dão origem as classes sociais fundamentais de funcionamento do sistema. De acordo com Ghelere (2013), "conforme se avança a exposição de Marx, na medida em que vemos de que maneira o valor se valoriza, os agentes do processo de produção são divididos em proprietários das condições de produção e produtores imediatos" (GHELERE, 2013, p. 67).

Desta relação dialética entre proprietários dos meios de produção e de vendedores da mercadoria força de trabalho formam-se as classes antagônicas fundamentais que irão, de acordo com Ghelere, formar “um nexos social, que esconde as diferenças entre os indivíduos” (GHELERE, 2013, p. 67). A importância que Marx confere ao conceito de trabalho assume uma relação de imanência com a própria concepção materialista da história, como o próprio autor sintetiza, numa passagem clássica de seu prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*,

na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 2008).

O trabalho, portanto, é percebido pelo autor como um dispêndio de força humana, física e mental, necessárias para a transformação das coisas da natureza em objetos úteis, dotados de valores de uso para a satisfação de suas necessidades vitais, e por valor de troca para a satisfação das necessidades do espírito e do mercado, tendo como seu modelo analítico o modo de produção capitalista. A substância do valor, deste modo, é o próprio trabalho do homem, ou seja, o “dispêndio da mesma força de trabalho humana” (MARX, 2013, p. 117). Com o subsequente desenvolvimento das forças produtivas, o homem se vê despossado dos próprios meios de produção de suas necessidades, mediante o processo de complexificação da sociedade, decorrentes do fenômeno da divisão social do trabalho, vendo-se compelido a vender sua única mercadoria disponível, ou seja, sua força de trabalho.

Mas é preciso ter cuidado ao analisar a teoria do valor de Marx e sua relação de imanência com o trabalho, para não incorrer numa leitura mecanicista e estática do capitalismo. O campo empírico de investigação de Marx era a sociedade inglesa do século XIX, no auge do seu processo de industrialização. Com o passar do tempo, entre períodos de expansão e retração do capitalismo, a relação entre capital e trabalho tornou-se cada vez mais complexa, assumindo formas diferenciadas de acúmulo de riqueza e exploração da mão de obra. A produção de riqueza assume formas cada vez mais abstratas e já não mais totalmente dependentes da extração de valor a partir da sua base produtiva real, ou seja, do chão das

fábricas. O mundo do trabalho se complexifica e novas profissões surgem ao longo desse processo. De acordo com Antunes, num diálogo com a obra de Marx,

o trabalho imaterial, ou o que Marx chama n'ó Capital e também no Capítulo inédito de "produção não-material" [...] Marx cita inclusive o exemplo do professor, do escritor, como importantes, comparando com o trabalho material, e como que esse trabalho, digamos assim, imaterial ou não material é parte constitutiva da teoria do valor hoje (ANTUNES, p. 2010, p. 212).

Ora, falar de capital imaterial é dizer que, numa determinada estrutura de relações objetivas, os bens e recursos que são produzidos não possuem relação direta com a base material da sociedade, ou seja, tornam-se espaços relativamente autônomos de produção de valor - esferas de valor, para lembrar Weber -, mas um valor não material, cuja posse ou acúmulo se converte no que Bourdieu chama de capital simbólico, um capital econômico anti-econômico (BOURDIEU, 2010). Tanto Marx quanto Weber consideravam que as coisas da natureza não possuíam um valor intrínseco, com o qual se possa conferir alguma qualidade útil ou propriedade quantificável. Somente com a sua posterior transformação, ou seja, com o uso da força de trabalho para a produção de coisas úteis, os homens conferiram valor de utilidade às coisas. Se Marx buscava analisar o processo histórico de transformação do mundo pelo trabalho, através do movimento dialético entre forças sociais antagônicas, Weber volta-se para a produção do sentido que os homens conferem a si mesmos em suas ações, racionalmente motivadas, de transformação do mundo material, influenciados por uma ética religiosa de melhoria de vida e dignificação social pelo trabalho (WEBER, 2005).

A noção de mundo exterior em Marx se apresenta como algo a ser explorado ou transformado com o objetivo de atender as necessidades humanas. Weber se aproxima de Marx nesse sentido, quando identifica na ética protestante uma característica de dominação do mundo, ao compreender o capitalismo como um sistema de produção que não conhecia competidor a sua altura. Marx percebia o desenvolvimento do modo de produção capitalista mais como uma *necessidade*, influenciada por múltiplas determinações causais e caracterizadas por uma racionalidade supra-individual, ou seja, uma racionalidade imanente do próprio devir histórico. Weber, por outro lado, concebia uma racionalidade específica manifestada não pela história, já que a história era irracional e não se podia prever a sua lógica de operação com o objetivo de transformá-la.

De forma paradoxal, os indivíduos agem de maneira racional para Weber, mas as suas intenções não correspondem aos objetivos alcançados e desejados. Logo, pela totalidade

das condutas racionalmente motivadas e irracionalmente resultadas, tem-se a expressão de um irracionalismo extracorpóreo, assim como um processo burocratizante das condutas práticas. Nesse sentido, o capitalismo se impulsionaria pela Europa porque motivado por valores ético-religiosos, onde a classe burguesa protestante e revolucionária percebia a transformação do mundo das coisas por meio do trabalho, como um *dever*, uma força mágica – e, portanto, irracional – de interesse racionalmente motivado para a ação social, orientados por valores culturais (WEBER, 2005).

Estabelece aqui uma relação de complementaridade entre os dois termos: *dever* e *necessidade*. O *dever da necessidade* em Marx se entrelaça com a *necessidade do dever* em Weber, na medida em que a produção das necessidades materiais da vida permitiria criar as condições simbólicas de possibilidade ou de impossibilidade para a produção das *necessidades do dever*. Mas qual seria a *necessidade do dever*, numa sociedade de mercado consolidada, e que deram origem ao capitalismo, já desvinculada dos elementos ético-religiosos ascéticos protestantes e motivadores das condutas racionais dos indivíduos? Talvez pela *necessidade do dever* da distinção, de se diferenciar funcionalmente pela disputa dos bens e serviços em circulação, cujas relações de competição estabelecem princípios de visão, divisão e classificação do mundo social, tais como na produção da distinção pela apropriação, distribuição e circulação de categorias de cor ou raça, no espaço de trocas de valores raciais.

Pode-se contrapor e confrontar essa ideia desenvolvida com os discursos dos entrevistados, que cooperam para o pesquisador dialogar com as teorias. No Brasil, para os homens negros, casar-se com uma mulher branca, significaria estabelecer para si uma qualidade social vantajosa, partilhada por uma parcela de indivíduos, como forma de acumular *status* (TELLES, 2012, p. 156; WEBER, 2002, p. 131; HASENBALG, SILVA e LIMA, 1999). A estratégia¹⁴ de aquisição de status pela apropriação de determinada qualidade social (Casar-se com mulher branca), possibilitaria aos negros, numa sociedade estruturalmente racista, uma maior mobilidade no interior das classes econômicas, e uma maior probabilidade de obtenção de vantagens em relação aos indivíduos que não detém os meios de acúmulo de bens raciais socialmente desejados, e que o posicionariam numa situação de status mais elevada (WEBER, 2002, p. 218).

Mesmo assim, tal escolha muitas vezes é cercada de desconfiança, questionamentos por parte da família, e em alguns casos até de proibição que o casamento ou o namoro

¹⁴ Aciono aqui o termo "estratégia" no sentido acionado por Bourdieu (2011), ou seja, não para designar condutas atribuídas tradicionalmente às formas conscientes do racionalismo econômico, mas antes num sentido homólogo às estratégias do campo econômico, da ação do interesse pelo desinteresse, pelo qual os agentes buscam a acumulação e preservação de uma espécie de capital simbólico.

continue. Isso aparece no relato de um dos informantes de cor negra que precisou interromper seu relacionamento com a namorada branca, após a proibição e manifestação racista por parte do pai dela. Em outros casos, o estranhamento pela união afetiva “fora do lugar” se exprime numa forma eufemizada de aconselhamento à noiva do rapaz negro:

P: Vocês chegaram alguma vez a ouvir, na rua, em, sei lá, no espaço público, numa loja, em algum local, vocês perceberam alguma coisa, um tratamento diferente, por vocês serem de cores diferentes? Algum, entrar em algum restaurante, em alguma loja, que vocês podem lembrar?

M: Teve. Assim. Teve, assim. Tô me lembrando agora de duas situações. Uma ainda na minha família, que eu acho que eu nem contei pra você né? Nem sei se eu contei. Quanto a gente decidiu casar, aí mamãe, mamãe ficou falando, saiu falando com toda a família, mamãe tudo que é novidade ela quer sair contando mesmo. Aí mamãe contou pras minhas tias, e aí teve uma tia minha que virou e falou assim: “Mas ela tem certeza que ela vai querer casar com ele?” Aí mamãe: “Por que, qual o problema?” “Não, porque, sabe como é que é né, tem gente que hoje em dia ainda olha feio. Aí mamãe “Não acredito que ela falou isso”

P: Ah, então foi sua tia...

M: A minha tia, tipo assim, achando que eu poderia sofrer preconceito por ele, tipo assim, tem certeza que você vai casar? Mas eu achei até a forma que ela falou foi preconceituosa” (Elaine, 29, branca/branca, técnica de TI).

Tanto a aparência física quanto a posição social atual do indivíduo, que se exprime por sua origem social ou ocupação profissional, atuam como princípio de um julgamento social prático entre os familiares da noiva para se avaliar se o pretendente é desejável ou não. Berquó (1987) indica que há uma tendência maior entre os homens negros que ascendem socialmente de se casarem com mulheres brancas, porém de posição de classe inferior à sua. Isso pode sugerir uma aceitação maior por parte da família da noiva em função da condição social do marido superior compensar a cor socialmente menos desejada em relação a da noiva. No relato acima, a tensão promovida sugere que tanto o marido quanto a esposa, antes de casarem, se encontravam numa posição social equivalente, o que pode ter ressaltado a diferença racial em detrimento da situação de classe. A discussão sobre esta questão envolvendo a relação entre as família e os casais inter-raciais será retomada de forma aprofundada no capítulo 4.

Já em outras situações, é o próprio julgamento público que se encarrega de exercer uma espécie de controle racial, pelo olhar hostil, ou pelas manifestações corporais de

reprimenda, para lembrar aos casais de cores diferentes que interagem nos espaços públicos que sua relação é ainda cercada de estranhamento e que está fora de um padrão social:

M: Eu acho que não tem nada a ver uma coisa com outra. A gente uma vez, chegou no shopping pra almoçar, eu, ele e o irmão. Ele também é negro. A gente sentou numa mesa, fez o pedido, numa mesa do lado, tinha um caszinho de idosos mesmo (P: Idosos. Branco, mais claro?) Brancos. A senhora ela olhava o tempo inteiro pra gente, olhava pra mim, (P: É mesmo?) e ela falando, ela tava assim, incomodadíssima, ela trocou de lugar! (P: Você percebeu que...) Aham! (P: ela trocou de lugar?) Tanto que na hora eu falei, eu não acredito que ela fez isso. A vontade que eu tinha era de ir lá, até o local que ela tava, que ela trocou de lugar, e ter uma conversa com ela. Só que assim, eles até na hora falaram, “Não, esquece, deixa pra lá”, entendeu?

P: Então, foi uma coisa que você não tinha como você não perceber que foi causado...

M: Não, porque a gente percebeu, até porque, tipo assim, ela olhava muito pro nosso lado (P: Ficou olhando ostensivamente pra vocês?) Olhando mesmo pros meninos, meio assim, de rabo de olho pros dois (P: Como se tivesse incomodada...) Isso, e trocou de lugar, entendeu? Totalmente, assim, você via que era, que era, que era cisma mesmo. A gente escuta muita coisa desse tipo, né, não assim, nunca tinha acontecido com a gente, aconteceu acho que dessa vez mesmo. Mas a gente escuta, de pessoas, só porque tá passando na rua, tá vendo que tá um negro passando junto, acha que vai assaltar, por exemplo. E tem gente que pensa assim, infelizmente né.

P: Esse shopping que vocês foram almoçar, foi, foi o shopping...

M: Foi o Boulevard.” (Elaine, 29, branca/branca, técnica de TI)

O sentimento social de repulsa ou desprezo por um indivíduo ou grupo social que pertençam a uma "comunidade" com características distintas ao seu grupo, que se pretende homogêneo ou imagine compartilharem subjetivamente uma característica em comum (WEBER, 2002, p. 267), sejam pela aparência, origem consanguínea ou “estilo de vida” (WEBER, 2002), pode estar na origem, segundo Weber, deste tipo de repulsão pelo contato público com casais inter-raciais. De acordo com o autor:

A repulsão é o primário e normal. Mas, 1) este tipo de “repulsão” não é próprio, de modo algum, somente dos representantes, de características antropológicas comuns relativamente a pessoas distintas, nem sua intensidade é determinada pelo grau de afinidade antropológica e, 2) ele está também e sobretudo vinculado a outras diferenças patentes do *habitus* externo não herdadas (WEBER, 2002, p. 267).

Como afirma Weber, a repulsa ou sentimento de pertencimento a determinado indivíduo, como uma manifestação subjetiva primária de regulação social para o ingresso a

determinada comunidade de indivíduos que possuam algum laço de afinidade, como a família da noiva, pode estar vinculado não somente a posse de determinados atributos físicos inatos como ordem de ingresso, mas também articulado ao comportamento socialmente adquirido durante sua trajetória social. O ato aparentemente inocente de promover escolhas, que podem resultar em relacionamentos no campo afetivo, não é puramente subjetivo. A seleção de parceiros, assim como toda atividade prática de escolha e julgamento, envolve um processo de aprendizado e incorporação de regras e normas sociais, estabelecendo princípios de divisão e classificação influenciados por um padrão estético, socialmente condicionado, promovendo a separação entre os desejáveis e os indesejáveis, atrativos e rejeitados, belos e feios. A formação do gosto, que incide sobre as escolhas afetivas, pode ter uma relação profunda com o processo de socialização do indivíduo, a história de vida, a construção de sua identidade, e a maneira dele refletir sobre o lugar que ele ocupa no mundo social. Para Bourdieu, o conceito de *habitus* exprime esta posição dos indivíduos em sociedade, que estão inseridos numa estrutura de relações, que reflete posições, disposições, formas de julgamento e apreciação do mundo social.

2.5 Escolhas, diferenças e hierarquias estéticas

A noção de *habitus* remonta uma longa trajetória na tradição do pensamento filosófico ocidental, e se constitui, segundo Meucci (2010), num tema de grande relevância para a teoria do conhecimento (MEUCCI, p. 10). O conceito foi objeto de reflexão de vários autores da filosofia, mas, segundo o autor, os pensadores que conferiram maior importância em seus trabalhos para se pensar o conceito foram Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, até ser reapropriado e se constituído num conceito chave para se compreender a teoria da prática de Bourdieu (2011). Embora seja bastante problemático reduzir em sucintas palavras um ponto de reflexão comum entre os autores citados, talvez uma das questões que os aproximem e tenham motivado suas análises, ainda que conflitivas, seja: de que maneira a atividade de aprendizado se relaciona com a aquisição e com a produção de conhecimento?

Ao partir deste ponto, considero que assim como as capacidades cognitivas humanas inatas ou adquiridas são potencialidades psíquicas ajustáveis que se moldam e se desenvolvem nos contextos de aprendizado, como a linguagem científica, as regiões morais, os rituais religiosos, as regras de parentesco, e os sistemas simbólicos que atribuem significados para cada cor da pele também não fogem deste princípio gerador, ou seja, são socialmente adquiridos durante a fase de socialização primária, e depois postos em circulação

nos espaços de interações onde as categorias raciais possuem valor classificatório. Nesse sentido, cabe analisar se a percepção de cada cor de pele obedece a leis e normas sociais cujos princípios classificatórios são convertidos em disposições duráveis (BOURDIEU, 2011, p. 163), socialmente incorporados e voltados para ação prática orientadora das escolhas individuais, a partir de suas preferências de gosto, e neste caso, do gosto racial. Nesse sentido, é possível falarmos em um *habitus* racial?

No Brasil, um homem negro que escolhe casar com uma mulher branca – ainda que pertencente às classes populares – *casa para cima*, ou seja, eleva o seu *status* social, passa a ter acesso a espaços sociais anteriormente interditados em função de seu baixo índice de brancura. Logo, seu embranquecimento racial parece se converter num acúmulo de valor racial em razão da estratégia adotada de seleção marital pela escolha da mulher mais branca, que detém a posse simbólica ou é reconhecida socialmente em razão do racismo como possuidora de categorias raciais socialmente mais valorizadas em relação à mulher negra, que se encontra ainda em desvantagem competitiva na corrida pela disputa matrimonial, em virtude do excedente de mulheres deste grupo de cor, que acabam se casando com os homens negros, os quais representam, segundo a autora, o principal agente reprodutor da lógica do embranquecimento racial (BERQUÓ, 1987, p. 44).

Moutinho (2004) revelou um aspecto sobre o peso relativo que se atribui aos indivíduos inseridos nesta dinâmica, ao apontar para uma superioridade do “negro” na economia dos afetos e desejos em relação aos “brancos”. Entretanto, o reforço e a positivação simbólica do estigma, associados aos indivíduos de pele mais escura nesse campo, não os fazem obter o mesmo prestígio em outros espaços da vida social, como aqueles associados ao exercício da razão e do pensamento abstrato, que são caros para a sociedade moderna (MOUTINHO, 2004, p. 358).

Nos EUA, os negros parecem ter criado uma economia de produção de valores raciais muito específica, cuja característica principal se dá pela conversão simbólica positiva do esquema de classificação racial inventado pelos brancos. Isso se dá de forma contrária ao que ocorre com os negros brasileiros, que parecem adotar estratégias de apropriação simbólica de categorias raciais distintas das suas, influenciados pela ideologia de embranquecimento racial, em virtude da forte violência e exclusão social, reforçadas por leis segregacionistas. Esta operação parece realizar uma espécie de “acúmulo primitivo” de valor racial, sugerindo a criação de um estoque simbólico de categorias identitárias de valorização e afirmação da cor negra. Penso aqui em movimentos sociais de acúmulo de capital estético como o *Black is beautiful*, ocorridos na década de 70, que sucedem à luta pela igualdade de

direitos civis entre brancos e negros. Por outras palavras, a luta dos negros norte-americanos pela ocupação de posições sociais anteriormente negadas e que lhe trouxessem vantagens sociais competitivas parece ter estimulado um reforço permanente de inversão simbólica de uma *doxa* estética branca dominante, fortalecida pela dinâmica interna de trocas raciais entre os próprios negros, nos mais diversos domínios sociais de produção de valor.

A estratégia de valorização do negro norte-americano, como forma de combate a depreciação tanto material quanto simbólica de seus ativos raciais, se deu mais pela formação involuntária de espaços sociais de convivência mútua entre os negros, cuja dinâmica conferia um grau de refratabilidade social em relação aos demais espaços de convivência dos brancos e dos demais grupos raciais. A ausência de um *continuum* de cor, como ocorre no sistema classificatório brasileiro, que possa operar na dinâmica de negociação de categorias raciais nos espaços de trocas simbólicas, representaria um impedimento econômico para a sua livre oferta e circulação, que permitisse serem trocadas por outras categorias raciais socialmente mais valorizadas.

Por exemplo, no Brasil, uma mulher negra pode arriscar-se na operação de um investimento de mudança estética com o objetivo de se autodenominar parda, mas não conseguir obter uma valoração simbólica esperada, ou o reconhecimento de sua auto-atribuição de cor desejada, sendo a categoria “precificada” para baixo no retorno das trocas com outros agentes, a partir da percepção que eles promovem de seus atributos. A partir da depreciação de seus ativos raciais, ela pode com isso promover uma continuada estratégia de investimento simbólico, pela transfiguração positiva das suas propriedades físicas, a partir da técnica de alisamento capilar, que poderá ou não lhe conferir vantagens sociais cumulativas e possibilitar ganhos simbólicos, a partir da maior aceitação social de sua nova categoria parda ou morena. Penso aqui no trabalho de Burdick (1998) e de como ele demonstrou em sua pesquisa o esforço que as mulheres pardas e pretas realizam na busca de maior aceitação social por conta do padrão de brancura, ao investirem grande parte de suas economias para promoverem mudanças estéticas que lhes permitam adquirir uma categoria de cor mais próxima da cor branca.

O trabalho do autor, realizado no Rio de Janeiro na década de 1990, lançou um novo olhar sobre o fenômeno racial no Brasil, ao analisar as histórias de vida de mulheres e homens negros moradores das regiões metropolitanas da cidade, e de como o convívio com o estigma da cor e com as práticas racistas manifestadas no cotidiano das relações, seja no espaço público ou nas relações íntimas, reforçam o sofrimento existencial que leva ao descrédito da própria cor e a marginalização sistemática dos não brancos (BURDICK, p. 9). As nuances e

variações classificatórias de cor mobilizadas pelos entrevistados durante as entrevistas, confirmaram a extrema fluidez das categorias raciais, que parecem se metamorfosear de acordo com o contexto das relações, com a trajetória de vida e com o próprio investimento material e simbólico mobilizado pelo entrevistado, ao empregar mudanças corporais para se apropriar ou tomar de empréstimo categorias que lhe tragam maiores benefícios sociais e amenizem os efeitos depreciativos do estigma:

Um elemento chave para a percepção subjetiva da identidade de cor é o que a mulher diz saber conhecer sobre o estado natural do cabelo de outra mulher. Muitas que se auto-identificam como pretas realizam o alisamento capilar como uma maneira simples de obterem maior aceitação estética e competirem de forma mais efetiva com as morenas. O alisamento do cabelo, para este grupo, não resulta na percepção ou na auto-identificação como “morena”, precisamente porque elas sabem que não possuem o cabelo liso, mesmo investindo tanto tempo e dinheiro na técnica de mudança na textura capilar (BURDICK, 1998, p. 19, tradução minha).

Burdick chama atenção para a profunda desigualdade entre brancos e negros na economia dos afetos, cuja escala de cores classificatórias adotadas no Brasil impõe aos participantes desse jogo simbólico valores raciais distintos, de acordo com os seus atributos físicos, o que levaria as mulheres negras, principalmente as mulheres de pele mais escura, a serem preteridas pelos homens brancos e negros durante o processo de escolha. O autor ainda revelou que os homens se orientam por uma espécie de cálculo racial, cujo resultado evidencia uma estratégia de branqueamento, que atuaria como uma forma de investimento simbólico visando o acúmulo de status (TELLES, 2004, p. 145; HASENBALG, SILVA, LIMA, 1999; BURDICK, 1998, p. 27).

Conforme dito, o cabelo, assim como a cor da pele, também se configura como um referencial de diferenciação importante, principalmente entre as mulheres. De acordo com Patterson (2008), os traços físicos aparentes, que designam classificações raciais para distinguir os indivíduos, podem expressar um passado de dominação de grupos que até bem pouco tempo atrás detinham o monopólio de nomeação dos homens e das coisas, como entre brancos e africanos, estes escravizados no Brasil colonial:

Diferenças entre brancos e negros eram mais acentuadas nesse aspecto do que as de cor, e persistiram por muito mais tempo com a miscigenação. O tipo de cabelo logo se tornou uma marca efetiva de escravidão, ainda que, como muitos símbolos poderosos, fosse dissimulada, neste caso pela estratégia linguística de se usar o termo "negro", que nominalmente deslocava a ênfase para a cor. Contudo,

qualquer um que tenha sido criado numa sociedade multirracial está ciente do fato de que a diferença de cabelo é que traz o verdadeiro potencial simbólico. Nas Américas, então, o cabelo dos negros não era raspado porque, numa situação bastante semelhante à dos achântis, em que os escravos já vinham com uma marca pronta (suas tatuagens tribais), deixar o cabelo intocado atuava como uma poderosa marca de *status*. Raspá-lo apenas amainaria a distinção. (PATTERSON, 2008, p. 100)

Como o autor afirma, a textura do cabelo, em sociedades multirraciais, podem representar um diferencial simbólico tão importante quanto a cor da pele. Os elementos corporais que hierarquizam e classificam os sujeitos podem transportar categorias dotadas de significados que remetem a um passado de escravidão, cuja estrutura de relações que brancos e negros interagem para exercerem o monopólio da “verdade racial” era extremamente desigual. No Brasil, as representações dos escravos em pinturas e obras de arte que buscam retratar a paisagem racial da época evidencia a preservação do cabelo como poderoso marcador social de distinção em relação aos brancos. Em alguns depoimentos, principalmente entre as mulheres negras, há relatos de como o cabelo exerce um poder sobre a maneira como a mulher é percebida racialmente, dependendo de como o cabelo se apresenta socialmente.

As entrevistas realizadas, tanto as de curta duração quanto em profundidade possibilitaram refletir sobre as hierarquias estéticas, explicitando a vigência do desejo de se integrar socialmente e adquirir um padrão racial diferente de seus atributos inatos. Isto, muitas vezes, pode trazer sofrimento às meninas a partir da negação ou depreciação de si mesma e de seus atributos raciais em relação ao modelo de brancura ainda em vigor. Em muitas ocasiões, a naturalização de uma hierarquia estética atinge os próprios casais inter-raciais, que nos discursos transmitem uma ideia de aparente indiferença com relação ao modelo de brancura vigente:

M: A gente até brinca em questão de filhos, como que vai nascer, se vai nascer com cabelo ruim, que o cabelo não sei o quê...A minha sogra, minha sogra é bem mais morena, e casou com um esposo branco. Aí ela brinca “Ah, se seu filho for que nem o meu cabelo...” aí fica brincando assim, a gente brinca até disso. Mas nada assim, não teve preconceito do lado dele nem do meu.

P: Conta um pouco dessa, dessa brincadeira, vocês chegam a fazer mesmo assim, a...(M: É...imaginando como é que vai ser o filho...) Imaginando como vai ser o filho...

M: Ai, seu puxar o seu cabelo, tô roubada...” (Roberta, 27, branca/branca, arquiteta).

É como se a crença no branqueamento, projetada no próprio filho que está para nascer, promovesse algo próximo daquilo que o homem branco, tanto do Brasil quanto dos EUA já detivesse desde a mais tenra infância – penso aqui no indivíduo branco, heterossexual e de classe média de Goffman –, ou seja, da possibilidade de experimentar socialmente a existência do absoluto, da capacidade, ainda que ajustada às suas posições sociais e condições materiais, de possuírem maiores chances e oportunidades com relação às mulheres e os homens negros, pelo trânsito livre nos espaços sociais cujos bens materiais e simbólicos estão disponíveis, o que resultaria em maiores chances de apropriação e acumulação. Até mesmo na projeção aparentemente desinteressada sobre os atributos físicos do filho que irá nascer, os pesos e valores raciais distintos surgem no discurso e revelam que, além da cor da pele, o cabelo também se configura como um “ativo simbólico” importante nesse jogo de especulação aparentemente desinteressado entre o casal:

H: Ela olha uma criança na rua e fala “Ali, aquele ali, tá vendo”, que ela olha como é que é o casal, o marido e a mulher, “Ah lá”, o marido é branquinho de cabelo tipo o seu, e a mãe é branca do cabelo lisinho. “Ah lá! a filha dele, a nossa vai nascer assim né?” (risos)

M: O marido é mais moreno.

H: Ela fica tentando ver na família dos outros como é que vai ser nosso filho.

M: Mas ela brinca com a questão do cabelo. Muito do cabelo. Porque o cabelo dela é tipo, bem crespo, então, ela faz até esses negócios de 'beleza natural' no cabelo, e tal, aí ela falou “Olha, se a menininha puxar a sogra, vai ter um cabelo lindo, vai ter um cabelo (H: Black power), Black power não, tem que puxar o meu lisinho, sai fora! (risos)” (Roberta, 27, branca/branca, arquiteta) (Carlos, 28, negro, inspetor de solda).

Com isso, o sistema racial consegue promover uma atribuição de vantagens e desvantagens simbólicas associadas às regiões do corpo, desde a infância, e faz com que cada sujeito perceba a si mesmo e o outro de forma diferente. O cabelo representa um marcador racial importante a ser considerado no jogo de ambiguidades que o sistema de classificação racial brasileiro promove, e dependendo da forma ou da textura como ele se apresenta socialmente, principalmente entre as mulheres negras, ele pode ser considerado tanto uma assimilação ao padrão estético dominante, quanto uma forma de assumir sua identidade negra. Entretanto, nem sempre a percepção se ajusta ao real sentido que o sujeito confere ao cabelo que usa. Dado o caráter ambíguo do fenômeno racial brasileiro, Reis revela que, entre as mulheres negras, “manter o cabelo natural (crespo), nem sempre pode significar que a pessoa

negra está se assumindo como tal e reconhecendo o seu papel como negra na sociedade. E, nem sempre alisar o cabelo significa não assumir sua identidade negra" (REIS, 2008, p. 177).

Nesse sentido, parece possível que os indivíduos disponham, seja da forma dada ou adquirida, de categorias predicativas de cor/raça que possuam a capacidade de realizarem transações de bens dotados de valor racial, mediante sua aquisição, de acordo com o grau de precificação simbólica e do peso relativo que se atribui às categorias *auto ou hetero-atribuíveis* de cor ou raça.

O aparente desinteresse pelo interesse na busca de satisfação das necessidades assume, na sociedade de mercado, formas de investimento cada vez mais diferenciadas e sofisticadas de produção de valor. No caso da produção de valor racial, que se opera pelo dispêndio de força de trabalho psíquico para a criação de categorias, mediante a transmutação da cor da pele humana em signos classificatórios dotados de valor. O ato de classificar as coisas do mundo pode ser considerado um ato de investimento simbólico, e como tal assume formas variadas de manifestação, sempre ajustadas às esferas sociais de circulação e negociação dos bens categóricos. Tais categorias de classificação racial atuam nestas esferas como moedas simbólicas, precificadas de acordo com seu grau de valorização ou depreciação. Por sua vez, os valores raciais convertidos em bens simbólicos, lançam-se, através das relações recíprocas entre os indivíduos, ao mercado de bens raciais, disponíveis para a acumulação de seu capital, que é irredutível ao capital econômico. Também não se confunde com outras formas de capitais simbólicos, como o capital cultural. Refiro-me aqui, talvez, para uma forma específica de capital, dotado de propriedades específicas, cujo espaço de produção, circulação e distribuição se dá no mundo da vida, não circunscrito sob as fronteiras de uma realidade social específica, mas difuso e fractalizado, que consegue penetrar em todos os “cantos” do social, sob o qual e pelo qual os mecanismos de percepção estão dispostos a mobilizar e a investir.

Embora a noção de cor ou raça não tenha sido concebida na sociedade capitalista, ela adquire uma narrativa sofisticada e legitimada através do discurso científico, acumulando valor racial ao conceito e influenciando nas escolhas e preferências dos homens, com fins de acumulação de valor baseado na noção de raça. Uma das maneiras mais intrigantes de se tentar compreender, explicar o processo dinâmico de produção da distinção se dá na esfera das relações afetivas, mediante a substancialização dos caracteres somáticos dos agentes (cor da pele, formato do nariz, textura do cabelo), com graus de aumento ou diminuição de valor racial de acordo com a sua aparência física.

A dinâmica de trocas de bens raciais assume uma forma altamente sofisticada de disputa por grupos sociais com o tempo, assumindo uma forma eufemizada de disputa – penso aqui no interesse desinteressado em Bourdieu – através da relação entre brancos e negros no período pós-abolição, cujo fator de influência no mercado de uniões matrimoniais opera como uma espécie de tributação simbólica, bastante desigual entre os grupos brancos e negros, dando aos primeiros uma isenção de categorias depreciativas em relação aos segundos, conferindo maiores oportunidades sociais para o acesso aos bens postos em circulação - ou uma forma eficiente de oferta de créditos prévios -, tornando as condições sociais de existência dos brancos a própria condição de existência do absoluto, ou seja, a desnecessidade de qualquer reflexão prévia de suas condições e possibilidades de atuação no mercado, relegando aos negros o prejuízo histórico que se transmuta em desvantagem econômica (tal qual o discurso dos movimentos negros em resgatar uma “dívida histórica”), cuja quantidade de capital racial seria potencialmente menor em relação ao capital daqueles que se dizem e se percebem brancos, seja por uma simples disputa de emprego, pelo acesso aos bens educacionais, ou na corrida dos homens e mulheres negros pela união matrimonial.

Falar de relações íntimas entre casais inter-raciais é dizer: numa determinada estrutura de relações objetivas, estão postos em disputa certos bens e capitais específicos que não se reduzem ao capital econômico, mas que podem ser homólogos a estes. Ainda que as condutas e práticas dos agentes não sejam exclusivamente motivadas pelo cálculo frio e racional de um utilitarismo econômico, os indivíduos podem se utilizar da adoção de estratégias visando a acumulação de bens e recursos específicos, que incidiria sobre suas preferências afetivas, promovendo muitas vezes tensões e conflitos em múltiplos contextos de interação.

O processo de transformação da marca ou algum traço fenotípico distintivo dos negros e brancos em valor racial contribui para o processo de discriminação e diferenciação social, marginalizando os negros e impedindo o seu acesso aos bens e serviços de uma sociedade capitalista de mercado. O processo de transfiguração da cor da pele em valor, simbolizado em algum signo, emblema, ou estereótipo, se reproduz nas estruturas de relações entre brancos e negros. A ideologia de embranquecimento racial pode ter contribuído para produzir uma sistematização inconsciente de condutas e práticas racistas de autonegação da cor entre os mais negros, produzindo uma grande desigualdade entre os ativos raciais negociados pelos grupos econômicos em disputa.

Por considerar que a sociedade capitalista se caracteriza basicamente pela relação entre indivíduos ou grupos que detêm a posse ou não posse de bens e recursos escassos, o

processo de disputa matrimonial pode mobilizar não somente expectativas de garantia de continuidade do grupo familiar, mas também a possibilidade da adoção de estratégias visando à acumulação de *status* e prestígio social. Admitindo-se a hipótese de existência deste mercado, cabe prosseguir com uma reflexão sobre a relevância da cor e da raça nos critérios de seletividade marital, e de sua possível influência nos usos e apropriações das categorias raciais com fins de obtenção de vantagens sociais.

Neste capítulo, portanto, pude perceber que, na sociedade moderna, assim como no campo econômico, os homens disputam bens e recursos materiais buscando com isso obterem os meios necessários para a acumulação de bens e serviços, que são escassos. Com a consolidação do sistema capitalista e a posterior complexificação das relações humanas, que criou formas sofisticadas de invenção de novas necessidades, os indivíduos adquiriram novos estímulos para o preenchimento de suas expectativas de ascensão social, não apenas buscando a satisfação de suas necessidades vitais, como a manutenção de sua própria existência, mas também na busca da satisfação de seus desejos mais íntimos, de acordo com o tempo histórico e o grau de desenvolvimento das forças produtivas e culturais. Vimos também que os conceitos de classe social, raça e valor podem ser articulados como forma de refletir, a partir da fala dos entrevistados, suas visões e percepções sobre seu lugar social, suas trajetórias, como mobilizam as categorias de cor/raça, como forma de refletir sobre a construção de valores simbólicos baseados na cor/raça. A estética associada ao padrão de brancura atua como um importante elemento de formação do valor racial, a partir de concepções de beleza definidas por valores que ressaltam a branquitude, mas que, ao mesmo tempo, são confrontados com uma outra dimensão estética, centrada na valorização dos atributos estéticos e culturais dos negros. Esta discussão será aprofundada no capítulo 4.

No próximo capítulo, continuarei a analisar meu objeto a partir da perspectiva teórica, prosseguindo com o diálogo com os dados empíricos coletados nas entrevistas, sobre o processo de construção do mito fundador da nação e da fábula das três raças (DAMATTA, 1981), no sentido de evidenciar as transformações nos usos e sentidos atribuídos ao significado da raça na sociedade brasileira, e de como os referenciais culturais e estéticos associados à branquitude e negritude contribuem para a formação do valor racial, e estão intimamente relacionados aos conceitos de igualdade, desigualdade e diferença, atuando assim como elementos-chave para refletir sobre a construção do mito da democracia racial.

Como forma de se pensar sobre os conceitos trabalhados no texto, farei uma breve análise histórica, percorrendo a trajetória de construção social da noção de raça, especificamente no contexto de formação do pensamento social brasileiro, para pensar sobre a

dinâmica das uniões afetivo-sexuais inter-raciais e de seus efeitos na realidade. Considero que não há como refletir sobre a influência das categorias raciais nas relações afetivas do presente, sem olhar para as relações afetivas do passado, através de uma análise diacrônica sobre o processo de construção da ideologia racial, e da positivação simbólica da mestiçagem formadoras do caráter nacional (SCHWARCZ, 2011).

Capítulo 3

3.1 Raça e mito da democracia racial

No capítulo anterior, abordei o processo de construção da noção de amor na sociedade moderna, e de como as concepções de pertencimento afetivo e os papéis atribuídos aos homens e mulheres no contexto das relações íntimas sofreram mudanças importantes com o advento da sociedade moderna. Discuti sobre a transformação do espaço público, com a maior exposição das mulheres ao mundo do trabalho e da vida coletiva em geral, e de como esta mudança estrutural pode ter interferido na dinâmica das relações no espaço privado. Os conceitos de classe social, valor e *habitus* também foram articulados para pensar como o lugar de origem e a posição social dos sujeitos podem exercer influência na maneira como eles percebem as diferenças raciais e mobilizam as categorias de cor para atuarem como um poderoso mecanismo de julgamento social prático no processo de seleção de parceiros e preferências estéticas.

Este capítulo fará uma análise sobre o processo de construção social do mito da democracia racial, pensando na relação entre a crença numa convivência harmônica entre as raças e as tensões raciais vivenciadas na prática pelos casais entrevistados, suas percepções sobre as categorias de cor e raça e o seu reflexo nos relatos e depoimentos colhidos. Em sequência, partindo da análise da primeira seção, segue a compreensão sobre os usos e os sentidos atribuídos à noção de raça, e como ele se relaciona com o processo histórico de construção dos conceitos de igualdade, desigualdade e diferença.

Talvez poucas ideias estejam tão relacionadas com o período de modernização do Brasil quanto o conceito de raça e a invenção do mito da democracia racial. Se a classificação dos indivíduos ou grupos sociais por certas atribuições físicas ou culturais resultasse apenas em uma simples atividade cognitiva de conhecimento sobre o outro, talvez a questão racial já estivesse superada e silenciada pela história. No entanto, ela pode estabelecer hierarquias e princípios de divisão que engendram mecanismos de dominação e exploração do homem sobre o homem, sejam de ordem econômica ou simbólica. E pensando que o Brasil foi o último país a extinguir legalmente a escravidão dentre as nações inseridas no contexto da lógica escravista, gerando consequências profundas ao processo de modernização do país, questões importantes ainda podem emergir para se refletir sobre a questão racial.

Nesse sentido, o objetivo desta seção será realizar uma análise do mito fundante da nação, articulado ao conceito de raça, e com isso compreender algumas transformações nos significados atribuídos à noção no período histórico. Farei um breve percurso por períodos fundamentais para o processo de significação e consolidação do mito da democracia racial, buscando com isso estabelecer um diálogo com o conteúdo das entrevistas que evidenciaram as transfigurações de sentido em torno da noção de cor e raça.

Por se tratar de um conceito complexo e que se articula a outras noções e categorias sociais ligadas a fenômenos de produção da desigualdade e diferença, o risco de conferir um grau de superficialidade na desconstrução do objeto está sempre presente. Como forma de problematizar melhor o conceito, dividi a análise em fases históricas analítico-conceituais, articuladas com a noção de raça, estabelecendo uma relação entre o contexto de invenção mítica com as transformações e mudanças no sentido que se atribui à noção de raça na sociedade.

Analiso também neste capítulo o período de redemocratização do país, com o fortalecimento/surgimento de movimentos sociais engajados historicamente na produção de discursos voltados para o debate nas instâncias públicas, visando a luta contra à desigualdade racial e o combate ao racismo, bem como a consolidação do discurso de pertencimento racial entre os negros. Aciono neste trabalho o sistema de classificação racial utilizado por organizações do movimento negro, que em seus discursos tendem a agruparem a parcela de *pretos* e *pardos* da população em um único grupo racial (FERREIRA, 2012). Voltarei a discutir este critério mais adiante.

A análise sobre o conceito de raça será articulada com a trajetória do mito da democracia racial, numa tentativa de captar as nuances e mudanças de sentido na atividade humana de reapropriação simbólica de dados empíricos da natureza – cor da pele, textura dos cabelos, formato do nariz –, e sua posterior transformação em marcador social de diferença baseado na noção de raça.

3.2 A questão racial

O que é raça, afinal? Qual a sua origem, de onde surgiu a ideia de estabelecer princípios de classificação e divisão dos seres humanos, a partir de características percebidas como distintas? E por que, no caso específico do Brasil, ao falar de raça – ou abster-se do debate – precisa-se relacioná-la com o processo de construção do mito da democracia racial? Qual a origem deste conjunto de ideias e valores reproduzidos no senso comum em que, na

sua essência, volta-se contra o próprio conceito que lhe fornece o sentido e o transforma em tabu, buscando negar o seu uso ao mesmo tempo em que o reafirma, pela prática silenciosa das escolhas que os indivíduos promovem?

Numa das entrevistas de curta duração, com um casal abordado na Praça São Salvador, região central da cidade de Campos dos Goytacazes, quando indagado à mulher negra se ela achava que a cor interferia na vida das pessoas, relatou o seguinte no depoimento transcrito abaixo:

M: Não. Com certeza, lógico que não! Não existe isso, esse negócio de cor, que o que faz o caráter da pessoa não é a cor, é a própria pessoa. (P: Sim...). O próprio preconceito são as próprias pessoas de cores, não são as outras pessoas. E você amor? (Bruna, 45, Parda, comerciária) (Joaquim, 56, Negro, comerciário).

Em seguida, feita a mesma indagação ao homem negro (o casal era formado por um homem autodeclarado negro e uma mulher autodeclarada parda), apesar da confusão inicial, ele reforça na sequência do discurso o que a esposa disse, ao sustentar a negativa de tratamento diferenciado pela cor da pele, justificando a sua experiência particular como parâmetro universal de convivência harmoniosa entre pessoas de cores diferentes:

H: Eu não tenho nada a ver com isso. (M: Não...o preconceito...). Eu sei, eu sei, não tenho nada contra não. (M: Não, ele, somos, num...). Só na nossa convivência já dá pra perceber que não tem...(M: É... risos). (Joaquim, 56, negro, comerciário).

Apesar do caráter ambivalente do discurso, ora negando ora confirmando a interferência da cor na vida das pessoas, atribuindo inclusive aos negros a origem do preconceito, uma característica que chamou atenção foi a utilização da categoria “negro” por parte do homem entrevistado. A categoria racial “negro” remete a uma conscientização racial e afirmação racial da identidade por parte do indivíduo que a enuncia, o que não foi evidenciado na fala do entrevistado. A contradição entre o discurso que busca negar e a categoria que confirma o fenômeno de diferenciação racial demonstra o quão complexo é a abordagem do tema na sociedade brasileira.

A atividade humana de perceber o outro como diferente e classificá-lo como tal em seus próprios termos culturais, parece guardar profundas relações com a própria constituição das primeiras sociedades, e da própria maneira como elas estabeleciam suas relações de trocas materiais e simbólicas. Antes mesmo da Europa moderna conferir sentido próprio ao conceito

de raça, e estabelecer com isso princípios classificatórios de distinção entre brancos e negros, diversos grupos sociais se apropriavam da noção para “designar a natureza dos indivíduos pertencentes a esses grupos” (BARROS, 2001, p. 11). A diferença parece se encontrar nos usos e apropriações do conceito, variando de acordo com o sistema de significados constituídos por cada sociedade, situadas em um contexto histórico específico.

Na Antiguidade, por exemplo, gregos e romanos buscavam explicar as diferenças da cor da pele pelo clima. Na visão dos gregos, “os negros seriam mais escuros porque o sol havia bronzeado as suas peles e frisado seus cabelos. Os brancos seriam claros, por falta de sol” (BARROS, 2001, p. 11; APPIAH, 1997, p. 30). Note-se aí que a tonalidade de pele não estava associada com uma ideia de superioridade ou inferioridade de um grupo em relação a outro. Nem mesmo a escravidão era estruturada dessa maneira. Tanto para os gregos quanto para os romanos, a cultura (linguagem, religião, moral), era o principal elemento de distinção entre eles e os outros, na conhecida visão etnocêntrica grega sob a forma de signos opostos “civilizados” e “bárbaros”.

Os residentes em Campos dos Goytacazes parecem adotar um sistema de classificação racial semelhante ao utilizado na antiguidade, onde a cor da pele e a aparência física atuam como referenciais classificatórios (NOGUEIRA, 1998), podendo inclusive variar dependendo do maior ou menor grau de exposição ao sol, para uma faixa da população que não esteja posicionada nos polos extremos da escala de cor (muito claro e muito escuro).

Elaine e Euclides são casados há seis (6) anos, e começaram a namorar em 2004. Entre o tempo de namoro e de casamento somam-se 11 anos. A esposa espera o/a primeiro/a filho/a do casal. Eles contaram que se conheceram na igreja evangélica onde frequentam atualmente, local escolhido para a realização da entrevista. O trecho a seguir revela como os sujeitos se orientam por um padrão classificatório que pode sofrer transformações a partir da experiência que cada um vivencia na construção de suas percepções sobre o fenômeno racial, e que não há consenso nem mesmo sobre o padrão classificatório que cada sujeito atribui para si e para o outro:

[...] P: Quando perguntam a sua cor assim, o que você diria?

M: Eu geralmente falo morena.

P: Morena?

M: É, mas as vezes ele fala que sou branca (risos).

P: Ah tá. Então peraí...(H: Pra mim ela é branca)

P: Pra você...Ah sim.

P: E quando você costuma dizer a sua cor pras pessoas, o que você diz?

H: Negro.

(uma criança negra, filha de uma conhecida do casal, se aproxima nesse instante para cumprimentá-los)

P: Então, perai. Você se declara como morena, e você acha que ela é branca?

M: Eu sempre achei que fosse morena, né. Até a minha avó, brincou assim, sempre brincou comigo “Minha moreninha”. Sempre assim, a brincadeira dentro de casa, entendeu?....” (Elaine, 29 anos, Branca/Branca, técnica em Tecnologia da Informação)

Ainda que as classificações que perpassem o diálogo possam variar, todas elas parecem remeter a signos que buscam conferir significados a partir da percepção física de si mesmo e do outro. Foi com o surgimento da expansão marítima dos países europeus em meados do século XV, que o significado de raça e a produção da diferença entre sociedades começaram a ganhar contornos de significado bastante similares com a noção difundida atualmente. De acordo com Barros, entre os séculos XV e XVI, predominou um modelo explicativo do mundo social fortemente influenciado pelo dogma religioso cristão, que basicamente justificava a escravidão por razões de ordem espiritual, ou seja, “algumas sociedades não seriam destinadas ao desenvolvimento e ao progresso pelo fato de seus habitantes serem classificados como "pagãos", “hereges” (BARROS, 2011, p. 11).

A produção da diferença entre homens “livres” e “escravos” exerceu grande influência na maneira como os europeus percebiam as características das diferentes tribos africanas, que sofreram o processo brutal de mercantilização da vida dirigidas ao trabalho escravo nas colônias do Novo Mundo. Categorizar e classificar homens guardava estreita relação, portanto, com o projeto de expansão econômico e colonial europeu, bem como a construção de uma história e de uma geografia (PINTO e MIGNOLO, 2015). Naquela época, falar de negro e branco era se referir a categorias sociais construídas pelo homem branco europeu, como tentativa de mitigação ou diminuição de diferenças tribais que poderiam dificultar o comércio de escravos. Uma espécie de razão prática – no sentido de Bourdieu (2011) –, como uma forma de redução dos múltiplos sinais corporais e signos distintivos, visando com isso ressaltar uma diferença mais marcante e essencial em sua atividade de exploração, ou seja, a diferença fundada na cor da pele.

Na verdade, o aspecto diferencial “Negro” foi grosso modo construído no Ocidente Europeu a partir da superação de diversas diferenciações que existiam (e existem até hoje) nas sociedades tribais africanas. Dito de outro modo, a diferença “negro” foi construída a partir da igualização (ou da indiferenciação, seria melhor dizer) de uma série de outras diferenças étnicas que demarcavam as identidades locais no continente africano, sendo importante ressaltar que isto não ocorreu repentinamente, mas sim no decurso de um processo de quatro séculos

que envolveu a implantação, realização e superação do escravismo (BARROS, 2011, p. 6-7).

A "equalização" da diferença foi, nesse sentido, substancializada na cor da pele, que resultou numa propriedade importante para a construção da noção de raça e, posteriormente, no estabelecimento de diferenças conceituais entre negros e brancos. Este argumento de Barros se aproxima muito da visão de Sansone, fenômeno que o autor chama de racialização das relações sociais (SANSONE, 2003, p. 7). O autor revela que a própria visão do senso comum ou a visão do Ocidente sobre o que significa o continente africano, deve-se muito à construção histórica da noção de raça. Para ele, “a transformação do africano numa pessoa negra/preta no Novo Mundo deu-se paralelamente a um processo constante de categorização, classificação e ordenação de coisas e povos africanos na Europa e na própria África” (SANSONE, 2003, p. 27).¹⁵

Durante as entrevistas, percebi que a cor da pele assume entre os sujeitos entrevistados um caráter preponderante frente aos outros atributos físicos, diferentemente do sistema de classificação norte-americano, por exemplo, onde mesmo que o indivíduo possua a pele muito clara, o que vale é sua origem ou ascendência biológica (NOGUEIRA, 1998).¹⁶ No relato transcrito abaixo, de uma das entrevistas de longa duração, podemos verificar o exemplo do dispêndio psíquico dos entrevistados de buscar um signo mais próximo ou correspondente com a cor da pele:

P: Entendi...É...se você tivesse que dizer a sua cor, é..., você diria qual cor?

H: Negro. (P: Negro.) Negro.

P: E você?

M: Eu sou branca né...(risos)

H: Avermelhada (risos)

M: É, avermelhadinha...(risos)

P: E o que você, se você tivesse que dizer a cor dela, você....

¹⁵ Penso ser interessante apontar que a construção de conhecimento nas ciências sociais atuais tem a ver com o repensar a subordinação teórica ao norte, que pensou o africano como objeto e, por sua vez, no Brasil as ciências sociais brasileiras passaram a tratar o negro igualmente, porém atualmente tem sido colocado o desafio de dialogar com as teorias não produzidas no norte, envolvendo proximidade com teóricos africanos (ROSA, 2015).

¹⁶ As classificações raciais, assim como todo sistema de signos que atribuem predicados corporais, morais e intelectuais aos indivíduos, não são estáticas e transcendentais, e como tal, podem sofrer mudanças de significados no decorrer da história, e variar de acordo com a cultura de cada sociedade. Sansone (2003) sugere que tem ocorrido mudanças inter-geracionais importantes sobre a forma como os sujeitos autodesignam sua própria cor/raça, se aproximando muito mais do sistema de classificação norte-americano, mais formal, polarizado e menos ambíguo. Nos EUA, por outro lado, as classificações raciais caminham num sentido inverso, menos rígidas e direcionando para uma pluralidade maior no uso das categorias de cor/raça, o que talvez possa refletir para uma maior diversidade na composição racial da sociedade americana nos últimos anos (DANIEL, 2007).

H: É branca.

P: E a cor dele?

M: Dele eu não sei definir. Indefinido esse menino. Ele não é negro, e nem branco. Ele é intermediário, acho amarelado, amarelo. Que existe a cor amarelo. É branco, amarelo, negro.

H: É porque eu não sei. No meu certificado de reservista, no exército, vem lá escrito pardo, agora eu não sei...

M: É, também tem o pardo. Que é entre o negro e o branco.

H: Eu sou negro. Não sei. Eu não estudei. Eu não tenho essa..." (Carlos, 28, negro/amarelo, inspetor de solda)

O contato entre civilizações culturalmente distintas sempre implicou invariavelmente no conhecimento do outro, ou seja, na invenção de categorias de classificação estranhas ao grupo oposto. Pode-se com isso deduzir, a partir de Ianni (2004), que a existência de hierarquias sociais subjacentes ao processo de interação entre grupos tenderia a produzir um desequilíbrio na correlação de força, podendo variar de acordo com os recursos que cada uma delas possuía no instante de realização de suas trocas materiais e simbólicas:

o debate relativo ao "choque de civilizações" implica xenofobia, etnicismo e racismo. Ao classificar as "civilizações", hierarquizando também povos, nações, nacionalidades e etnias, é evidente que se promove a classificação, entre positiva, negativa, neutra ou indefinida, de uns e de outros (IANNI, 2004, p. 21).

Nesse sentido, o processo de classificação e definição de categorias sociais da distinção social, ocorridos durante o período de escravidão no Brasil, foi de importância fundamental para a produção do estigma negativo com relação aos negros em tempos atuais, em função da associação simbólica dos termos "escravo" e "negro", em oposição ao homem "livre", ou seja, o branco português europeu. Isso pode ser entendido a partir do estabelecido por Goffman sobre o conceito de estigma. Para ele, a sociedade opera suas representações a partir de dados empíricos da natureza, e com isso "estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias" (GOFFMAN, 1975, p. 11).

Mas qual seria a relação do estigma com o processo de construção do conceito de raça? Pode-se dizer que o processo de coisificação do homem torna as relações sociais estruturalmente assimétricas, e esta condição influencia no processo de conhecimento e categorização do mundo social. Ora, se ao escravo negro era atribuído um papel de inferioridade e extremo descrédito social — pois sua humanidade fora suprimida e tornada coisa —, tal assimetria de condições causava também um desequilíbrio no processo de

construção de categorias raciais, cabendo ao portador do estigma a internalização de categorias raciais dadas pelo sujeito produtor do estigma, ou seja, do homem branco.¹⁷

Ao partir deste pressuposto, a escravidão potencializou a discrepância entre o ser percebido e o ser preconcebido, ou o que Goffman conceituou de identidade real e identidade virtual. As preconceções do homem branco em relação aos negros promoveram o aumento da distância entre a identidade virtual e a real, durante o processo de internalização do estigma depreciativo, gerando com isso expectativas normativas que entravam em conflito com a identidade real do indivíduo negro (GOFFMAN, 1975).

A partir desta lógica, transcrevo a seguir um relato de Ângela, uma mulher negra, de pele mais escura. Quando indagada sobre sua cor, revelou o esforço em atribuir para si uma categoria racial que talvez não lhe cause desconforto, estranheza ou que esteja associada com algo ruim ou depreciativo:

P: E qual a sua cor?

H: Eu, no meu registro tá branco, entendeu?

P: Então o senhor se classifica como branco?

H: Mas eu tenho pessoas negras dentro da minha família também. A mãe do meu pai, por exemplo, era negra.

P: E a senhora? (M, interrompendo. M: Morena). (grifo meu)

P: E a senhora também, a família é toda misturada?

M: Também. (Ângela, 51, morena, doméstica) (Ricardo, 44, branco, instalador de vidros).

O estigma associado à cor da pele mais escura pode promover profundas mudanças na maneira como os sujeitos percebem a si mesmos no interior de uma estrutura social racialmente hierarquizada. Para além da baixa autoestima que acarreta entre os negros, a busca da brancura como ideal ou valor estético a ser perseguido pode fazer como que muitos indivíduos adotem a estratégia de atribuir para si uma categoria racial mais próxima ao branco, ainda que sua aparência física esteja em desacordo com as características raciais percebidas como pertencentes à raça branca.

¹⁷ É importante ressaltar que o processo de coisificação do negro tornado escravo não era absoluta. Alguns escravos conseguiam alcançar certa mobilidade social mesmo numa estrutura social opressiva que relegavam aos negros a condição jurídica de mercadoria. Em alguns casos, o escravo, que era considerado propriedade do senhor, conseguia recorrer ao Estado, instituição que garantia a existência da escravidão, para reclamar seu direito a liberdade (GRINBERG, 2008). Contradição que indica as fissuras que vão sendo produzidas dentro do sistema que decorrem, segundo Grinberg, da correlação de forças entre a velha estrutura escravocrata e de uma sociedade em constante mudança e desenvolvimento, o que resultou mais tarde por “romper com uma das bases fundadoras de seu processo de colonização” (GRINBERG, 2008, p. 58). Para outros estudos sobre as ações de liberdade e da visão e percepção dos negros sobre a liberdade, ver: (CHALHOUB, 1989).

Pensar, portanto, sobre o conceito de raça e de sua manifestação ideológica, que é o racismo, é também analisar o processo de produção social do estigma, que impôs aos negros uma condição de extremo descrédito e depreciação, tanto de ordem material quanto simbólica. Analisando por este aspecto, não se torna surpresa o fato de que, na época de transição da sociedade rural escravocrata para a moderna capitalista, visando à inserção do Brasil no projeto civilizatório, que os negros tenham ocupado no século XIX, nos discursos e teorias científicas de motivação racial, uma posição de inferioridade em relação às demais raças.

Se uma das grandes invenções da ciência moderna foi a ruptura entre o sujeito de conhecimento e o objeto de se conhecer – o homem kantiano –, aos negros coube, nas teorias raciológicas, menos o papel de sujeito do conhecimento, e mais do sujeito-objeto do conhecimento (“o problema do negro”), logo permanecendo numa posição permanente de inferioridade em relação ao homem branco, o que contribuiu para garantir a este grupo, durante um bom tempo, o monopólio da verdade científica sobre o mundo social, tanto para o problema do racismo, quanto para outros objetos de conhecimento, pensados a partir de uma visão particular de mundo que se crê ou se pretende tornar universal (ROSA, 2015, p. 315).

3.2.1 A construção do mito

Ao falar sobre relações raciais no Brasil, não há como ignorar o mito da democracia racial, construção com forte penetração na sociedade. Os caminhos que conduzem às origens do pensamento mítico não se apresentam, no plano da consciência, de forma clara e aparente. Ao contrário, ao pesquisador, que se dedica a decifrar ou traduzir uma linguagem de representação do mundo social, irá se defrontar mais com um labirinto caótico de ideias descontínuas e muito menos com uma sequência coerente e precisa de eventos e acontecimentos históricos datados e documentados, semelhantes ao conhecimento biográfico. Ao buscar problematizar o mito da democracia racial, ainda que muito resumidamente, encontram-se discursos e produções de sentido que não se conformam a uma lógica cronológica de acontecimentos. Tomo, como exemplo, a imagem do caos, análogo aos processos revolucionários.

Para Lévi-Strauss (2008), todo processo de construção mítica da realidade social, ou seja, de ideias e valores aceitos como norma social e que atuam nos processos de significação do mundo, ocorre invariavelmente nos períodos de crise social, onde sociedades buscam solucionar suas contradições através de ações e discursos que fornecem sentido a continuidade de sua existência no mundo. Processos revolucionários podem ser interpretados

neste sentido. A ruptura social com sistemas de pensamento duradouros provoca uma espécie de “trauma social” na vida coletiva, levando a processos seletivos de esquecimento e ao silenciamento de memórias coletivas sociais, conscientes ou não. Basta recordar a célebre prescrição de Rui Barbosa, que na época da abolição da escravatura mandou queimar todos os arquivos relacionados ao regime escravocrata. Com regimes ditatoriais e autoritários, parecem ocorrer gerenciamento sem negociação da memória, configurando uma ação seletiva que promove recortes, esquecimentos, ausências e silêncios sobre os acontecimentos do passado (MACÉ, 2012).

Ao considerar o Brasil no final do século XIX, cujas crises e contradições de ordem social provocaram processos de revoltas sociais que culminaram no processo de abolição da escravidão, podemos, com isso, estabelecer uma conexão de sentido entre o processo de modernização e a criação do Estado-nação brasileiro com a construção social dos mitos nacionais.

Para Schwarcz, pensar no projeto de nação que atendesse às demandas econômicas e sociais de uma nova ordem que se avizinhava, significava, em grande parte, a construção de um projeto ideológico apoiado na crença da existência de uma “verdadeira” identidade nacional (SCHWARCZ, 2012, p. 76). No Brasil, antes de estabelecer analogias entre o nosso sistema de crenças e valores com uma *kultur* alemã, ou do processo de modernização tardio brasileiro com o “modelo” civilizatório francês, pensar sobre o projeto de nação era, antes de tudo, debater a questão da raça e na produção de categorias sociais que as envolviam. A crença na especificidade racial brasileira em relação aos outros povos se relacionava, segundo a autora, diretamente com o chamado “mito das três raças formadoras” (SCHWARCZ, 2012).

Ortiz (2013) fala numa construção da cultura nacional que subsumia as contribuições dos demais povos presentes no país, tendo relação com atividades de artistas e intelectuais, cujos espaços de criação e produção de ideias se transformam na sociedade moderna, o que “implica uma separação em relação às concepções “materialistas” e “utilitaristas” da esfera produtiva” (ORTIZ, 2013, p. 611). Interessante notar que Benedict Anderson destaca que inventar tradições não seria algo suficiente para amalgamar o estado nação, sendo necessário fazeres políticos-culturais voltados a forjar o nacionalismo - não nega a contribuição da literatura -, fruto de um “imaginar” a nação, que não está relacionada com um tempo linear, com cronologias, mas um estilo de ser imaginada. De acordo com o autor, o que tornou possível a ascensão do nacionalismo, já desvinculadas das comunidades imaginadas do Cristianismo em toda a Europa, foi uma “quase acidental, embora explosiva interação, entre um sistema econômico e suas relações de produção (capitalismo), uma tecnologia de

comunicação (imprensa), e a inevitabilidade da diversidade linguística humana” (ANDERSON, 1983, p. 56, tradução minha)¹⁸

Para tanto, pensando no Brasil, a “democracia racial” e o “mito das três raças”, resultantes de um trabalho voltado em dizer a nação e torná-la compreensível, expressariam uma pretensão de vida coletiva conduzida por relações horizontais, apesar das desigualdades presentes nos dias e nos anos que atravessam a história da nação. No entanto, a narrativa estabelecida não tem sido suficiente para evitar confrontos com a imagem da nação forjada e disseminada na sociedade. Mas como os grupos em defesa da população negra percebiam as mudanças de sentido atribuído à noção de raça promovidas no começo do século XX, e como acionavam os conceitos e as categorias visando com isso transformá-la em signo de luta contra a desigualdade e o racismo?

Na década de 1940, o movimento negro, de forma não surpreendente, apropriou-se fortemente da expressão democracia racial, como expressão de luta política no combate ao racismo. Um ponto importante a ser mencionado aqui: Abdias do Nascimento, um dos grandes expoentes no movimento negro e do combate ao racismo, que legitimou um discurso crítico e contrário à ideia de uma harmonia entre as raças concebida por Freyre, já havia se engajado, nos anos 40, às mesmas ideias e valores que anos mais tarde viria a combater e a negar (BARBOSA, 2013; GUIMARÃES, 2002, p. 12). Fica claro, nesta passagem, o quanto o mito, como linguagem pertencente ao domínio do inconsciente, ganharia sua adesão “ideológica” até mesmo para aqueles comprometidos conscientemente no próprio combate e refutação de suas ideias e valores mais profundos.

Nesse sentido, o projeto de invenção dos mitos nacionais oscilou de utopias indigenistas à problematização da presença negra. A adesão da noção de raça ao sistema de valores nacionais se contrapõe, de certa forma, com os princípios liberais e republicanos de igualdade universal de direitos, ainda que jurídico-formal. O signo da diferença, tão presente nas relações cotidianas entre brancos e negros, desaparecia nos discursos formais dos agentes preocupados em debater a questão nacional. Ainda sim, a crença na distinção racial por parte dos brancos, desde a época da escravidão e perpassando o período pós-abolição, se constituiu como um dos aspectos fundamentais para compreender o sistema racial brasileiro.

Apesar do destaque do mito da democracia racial, vigoram percepções nativas que são consubstanciadas por uma hierarquia racial articulada ao estigma do negro, que promove uma dissimetria valorativa entre as categorias de cor. No relato de Euclides, homem negro e

¹⁸ “[...] half-fortuitous, but explosive, interaction between a system of production and productive relations (capitalism), a technology of communications (print), and' the fatality of human linguistic diversity”

casado com Elaine há 6 anos, observei o quanto certas características físicas dos indivíduos podem se converter em valores de cor ou raça, cuja “precificação” simbólica atribuída a cada indivíduo varia de acordo com sua posição na escala de brancura. Cor da pele, formato do nariz e a textura do cabelo parecem constituir verdadeiros “índices” ou referência de valor no mercado das cores:

No colégio, tinha um rapaz, tipo assim, não era branco, mas ele também não era da minha cor, ele era um pouco da cor dele assim (apontando pra mim), um pouco mais escuro um pouquinho, mas tinha o cabelo liso, aí ele brincou comigo, assim, aquela brincadeira de mau gosto, tipo assim, pra Elaine, o *band-aid*, pra ela é um *band-aid* normal, pra mim é aquela fita isolante. Entendeu? O *band-aid* é a fita isolante. Então é esse tipo de brincadeira que ocorria direto... (Euclides, 32 anos, negro, técnico administrativo).

Mesmo que a cor da pele dos interlocutores fosse semelhante, isso não impediu a neutralização da ofensa pela igualdade de características físicas entre os dois, que resultou na tentativa de depreciação racial do entrevistado pelo rapaz, associando a cor da sua pele com a cor de uma fita isolante, sendo que a referência positiva seria a do "band-aid" com uma tonalidade similar à cor de pele dos brancos, transformada em categoria universal como “cor da pele”, atuando como uma espécie de eufemismo de cunho racista, usado na linguagem corrente para mascarar o reforço de padronização, cujos critérios de normalidade são aqueles relacionados ao padrão estético de brancura. Padrão este que parece remeter à fase de transformação da sociedade agrária para a moderna capitalista.

O Brasil, no final do século XIX, ainda era uma sociedade rural e dividida entre senhores e escravos, homens livres e não livres: de um lado brancos; do outro, ex-escravos negros recém-libertos (IANNI, 2004, p. 11). Uma das questões que cabia à elite intelectual brasileira responder era como solucionar o dilema racial e conduzir um país rural à modernidade, apontando soluções fortemente influenciadas por teorias raciais (SCHWARCZ, 2011). No entanto, o processo de “tradução” do sistema de classificação racial europeu, não ocorreu sem perdas simbólicas e processos de ressignificação do sentido atribuído ao conceito de raça.

Nesta época, o país foi fortemente influenciado por teorias evolucionistas – reapropriadas do darwinismo, um paradigma científico para a época -, que em sua concepção partiam de comparações entre os grupos sociais sob uma perspectiva classificatória das nações europeias, afirmando com isso sua superioridade racial em relação às demais civilizações. Partindo de uma taxonomia dos traços fenotípicos, o homem branco reapropriou-

se da apreensão de dados da experiência sensível – a cor da pele, por exemplo – e as converteu em evidências científicas de superioridade racial como justificativa para exercer sua dominação sobre outros povos.

Promoveram-se aqui pequenas mudanças no interior desse paradigma classificatório, confirmando certa construção ou entendimento do mundo que se orientam pelo signo da diferença, cujos termos buscam transmitir a crença numa imutabilidade das propriedades humanas: o conceito de raça não está relacionado tão somente a uma condição meramente climática ou geográfica, como ocorria na Grécia ou em Roma, mas antes ligado à características naturais presentes na própria constituição física dos indivíduos, biologicamente determinados e com implicações não somente naturais, mas também de ordem estética, moral e intelectual. Outro detalhe: o discurso de explicação dos fenômenos naturais ganhava um novo estatuto de cientificidade, reconhecido e legitimado socialmente, não mais desenvolvido no plano da retórica humanista ou da filosofia generalista e especulativa.

Os ideais do Iluminismo, nascidos no berço das revoluções inglesa e francesa entre os séculos XVII e XVIII, sofreram uma perda de sua influência após o surgimento das teorias raciais, causando um grande abalo em um dos seus pilares filosóficos fundamentais: a crença numa visão unitária de humanidade e na ideia da perfectibilidade humana, subjacentes à noção de que “os homens têm de progredir de um estágio menos avançado a um mais avançado” (BARROS, 2001, p. 12). Esta visão monogenista da história da humanidade concorreu no campo de produção científica com o discurso poligenista sobre a origem do homem. Segundo Barros, a partir do século XVIII, “os comportamentos humanos deixaram de ter uma explicação teológica para terem uma explicação científica, que os via como sendo regidos por leis biológicas e naturais” (BARROS, 2001, p. 14). O sistema de classificação racial havia encontrado, portanto, seu caminho de legitimação, baseado no signo da diferença, através da noção de que as sociedades estavam divididas em raças distintas e não redutíveis a uma única somente, variando apenas em seu grau de progresso. A ideia de perfectibilidade não podia mais ser encontrada em todas as sociedades, mas somente naquelas pertencentes às chamadas “raças puras” (BARROS, 2001, p. 14).

Numa perspectiva bastante eurocêntrica, ficaram estabelecidos os critérios e os parâmetros hierárquicos de classificação racial, voltados para a construção da razão racista do europeu comum, visando atender aos desígnios dos Estados modernos, que necessitavam de um novo discurso que justificasse a dominação simbólica e a exploração econômica. O Brasil, entre o final do século XIX e começo do século XX, vivia um processo de transição institucional de suas estruturas administrativas e burocráticas, passando de uma economia de

base agrária para outra caracterizada pelo modo de produção capitalista. Como foram “traduzidas” no país as teorias raciais da Europa?

O país durante o século XIX, tanto no olhar dos cientistas e viajantes europeus quanto dos brasileiros, era considerado um grande laboratório racial (SCHWARCZ, 2011). De solução portuguesa para a ocupação do vasto território à condição de dilema social de modernização do país, a questão da miscigenação racial tornou-se o grande problema para a elite de intelectuais que pensavam no projeto de nação, sobre de que forma adaptar o discurso da "pureza" racial e condenação da mistura, com uma população de mestiços e “degenerados”. Pensar a identidade nacional e a modernização da nação era, antes de tudo, falar de raça. A ideia de mistura, do cruzamento sexual entre brancos, negros e índios ainda permanece no imaginário coletivo e permeiam os discursos dos entrevistados. Em um dos relatos onde se questionou qual a cor dos entrevistados, percebi que muitas vezes os antepassados negros da família são acionados para justificar ora uma total ausência de preconceito racial, ora uma forma de justificar e legitimar suas escolhas ou preferências raciais:

Na minha família, todo mundo sempre recebeu ele muito bem. Nunca a gente teve problema quanto a isso, entendeu? Só tinha esses comentários meio assim, coisa que, é, eu, eu assim, eu deixo bem claro minha opinião, que eu acho esse negócio, de, de, cor não tem nada a ver, entendeu? E, é, tem gente que fica falando essa questão de preferência “Ah, eu queria namorar um loiro, queria namorar...”, nunca tive essa preferência (P: Você nunca teve essa preferência?). Nunca tive, entendeu? Nunca tive isso. Nunca, nunca, nunca tinha me imaginado, na verdade, nunca tinha me imaginado com quem eu ia casar né? Só que, é, quando a gente se conheceu, eu me encantei por ele, não me encantei pela cor dele, me encantei por ele. Tanto que a gente brincava muito que eu me encantei na hora pelo sorriso dele, entendeu? Só que tem gente que as vezes ainda tem aquela mente pequena, de olhar pra cor, entendeu? Mas assim, a minha família, de uma forma geral, recebeu muito bem. Eu tenho, minha família, eu tenho, não sei, minha bisavó, ou tataravó, que era negra, entendeu? Então, não tem o que falar, na verdade, a gente é descendente (risos). Eu sou morena, na verdade, eu sou mais branquinha né... (Elaine, 29 anos, branca/branca, técnica de Tecnologia da Informação).

Mas como foi possível resignificar conceitos inventados na Europa, que transmitiam a ideia de pureza racial e condenavam a mistura e a mestiçagem, e adaptá-lo a uma realidade racial diametralmente oposta à europeia?

As teorias raciais não foram automaticamente implantadas nos espaços de produção científica, pois tais modelos “entendiam a mestiçagem como uma forma de degeneração”

(SCHWARCZ, 2011, p. 82). Os cientistas não encontraram outra solução senão a de adaptar, no plano semântico, os signos que condenavam a mestiçagem. Nesse sentido, couberam às escolas de direito de Recife e de São Paulo, e da escola baiana de medicina legal, sob a liderança de Nina Rodrigues, a partir da última quadra do século XIX, o projeto de “embranquecer” a nação, produzindo um discurso legítimo de degeneração e criminalização dos negros, mediante seus atributos físicos e morais considerados inferiores. Desta forma, partiam da crença de que, em torno de 100 anos, o país se tornaria predominantemente branco.

Aqui, portanto, parece surgir pela primeira vez o conceito biológico de raça, se fundindo com sistemas de pensamento sociais ou culturais. Até então, não havia um discurso científico de “pureza” racial *a priori*, mas, ao contrário, uma razão prática¹⁹ de embranquecimento dos brasileiros, mediante políticas públicas de Estado de imigração europeia e consequentemente de branqueamento racial (AVRITZER e GOMES, 2013), sendo elas fortemente influenciadas por teorias eugenistas,²⁰ encarregando-se, no plano cultural e não biológico, de “curar” a raça brasileira, e assim tornar exitoso o projeto civilizatório. Nesse sentido, Seyferth afirma que a questão racial esteve presente nas políticas imigratórias promovidas no país durante o século XIX, visando a ocupação de regiões estratégicas no Sul do país, mediante critérios de seletividade racial e cultural para a escolha do colono ideal, ou seja, homem, de cor branca, europeu e acompanhado da família (SEYFERTH, 2002, p. 119). A autora revela ainda que havia um processo sistemático de desqualificação da possibilidade de imigração de africanos para o país, motivadas pela crença numa incapacidade natural do negro para o trabalho livre no campo, reforçada pelo estigma da escravidão, e em contrapartida, uma idealização das capacidades agrícolas do colono europeu – principalmente de origem germânica -, para quem coube o papel de substituir o trabalhador escravo visando com isso “transformar o Brasil num país de imigração” (SEYFERTH, 2009, p. 120).

Evidencia-se uma espécie de depreciação material e simbólica dos negros – iniciado desde o período de escravidão –, tanto por teorias raciais com o objetivo de embranquecer a população, quanto na realidade cotidiana das relações entre brancos e negros, através da produção do estigma e do processo permanente de marginalização e criminalização da cultura

¹⁹ Segundo Bourdieu, a experiência prática do mundo social, ou seja, a atitude de apreensão do mundo social como evidente, segundo ele, “a compreensão imediata só é possível se e somente se os agentes estão objetivamente afinados de modo que associem o mesmo sentido ao mesmo signo, palavra, prática ou obra, e o mesmo signo ao mesmo sentido ou, em outros termos, de modo que se refiram, em suas operações de cifração e decifração, a um único e mesmo sistema de relações constantes, independentes das consciências e das vontades individuais e irredutíveis à sua *execução* nas práticas ou nas obras” (BOURDIEU, 2011, p. 45).

negra. Embranquecer a raça, portanto, era negar a existência da diferença na sociedade moderna.²¹

A partir dos estudos de Freyre (2006), a mestiçagem passou a ganhar um valor positivo na dinâmica dos estudos de relações raciais. A apropriação teórica feita pelo autor da antropologia cultural de Franz Boas empreendeu um esforço de superação das teorias raciais deterministas ainda vigentes na época, que pintavam um Brasil degradado pela mistura de raças – como a Antropologia Criminalista de Cesare Lombroso, que influenciou fortemente a produção científica de Nina Rodrigues. Basicamente, a inversão simbólica do valor da mestiçagem se relacionava diretamente com o estigma atribuído aos negros, percebido como um “problema” antes da influência do pensamento freyriano.

Apesar do conceito de democracia racial ter sido atribuído à Freyre, na visão de Guimarães, não há qualquer menção ao termo em seus livros, nem mesmo em sua obra mais conhecida, *Casa Grande & Senzala* (GUIMARÃES, 2002). Mas de fato qual a relação entre o conceito de raça e democracia racial? Por que, de forma paradoxal, a ideia de uma harmonia entre as raças, de um lado, apresenta-se como positiva remetendo ao conceito de democracia racial, mas, por outro, nega às mesmas raças de afirmarem sua própria identidade e construir de fato uma “consciência racial”?

Talvez se possa articular o significado do conceito de democracia racial com as teorias raciais que condenavam a miscigenação. Como visto anteriormente, o país vivia uma espécie de crise em suas estruturas sociais, políticas e econômicas, na fase de transição do mundo rural para o urbano. No contexto das mudanças sociais e políticas ocorridas, verificou-se que “nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído” (LEVI-STRAUSS, 2008, p. 224). O Estado-nação, portanto, para consolidar-se, não precisava apenas da racionalidade burocrática e de uma economia de mercado capitalista, faltava conceber a ideia de uma identidade nacional que fornecesse sentido às mudanças sociais promovidas. O conceito de

²⁰ O termo "eugenia" foi utilizado pela primeira vez no Brasil em 1914, se estabelecendo no campo científico até então orientado à "cura" da população brasileira degenerada pela mestiçagem.

²¹ Pierucci (1990) chama atenção para o debate em torno do signo da diferença e da construção de narrativas científicas e políticas que buscam conferir protagonismo a grupos sociais considerados marginalizados e estigmatizados, como os negros, por exemplo. A preocupação, segundo o autor, legítima, por uma singularidade que dê voz e espaço àqueles a quem lhes foi negado direitos e vantagens sociais, pode trazer consigo uma armadilha simbólica nas tramas de uma produção sistemática e irrefletida de diferenças que acabem por diferenciar ainda mais aqueles grupos que já são considerados diferentes em relação ao grupo dominante, e que portanto se adere no segmento mais conservador da população de modo geral, aquele a qual, segundo o autor, desde os tempos da Revolução Francesa, atua no senso comum visando legitimar um discurso que “a diferença seja enfocada, e as distâncias, alargadas” (PIERUCCI, 1990, p. 14).

democracia racial, elevada anos mais tarde à condição de mito, parece ter fornecido uma “solução” para os conflitos e contradições do plano político-ideológico no país.

No processo histórico de transfiguração do mito, seus termos não seguem um processo contínuo e cronológico de eventos. Há processos de rupturas e descontinuidades durante o percurso simbólico. Como afirmou Lévi-Strauss,

Se o objetivo do mito é, de fato, fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quanto a contradição é real), um número teoricamente infinito de camadas será gerado, cada uma delas ligeiramente diferente da que a precede. O mito irá desenvolver-se como uma espiral, até que o impulso intelectual que lhe deu origem se esgote (LEVI-STRAUSS, 2008, p. 248).

Parece ter ocorrido no Brasil entre 1870 e 1930 a sequência diacrônica estabelecida por Schwarcz (2010), isso se fizer uma analogia com o processo de formação da espiral mítica a que se refere Lévi-Strauss. Entretanto, mesmo com o processo de positivação simbólica do negro pela narrativa de Freyre, o estigma em relação ao negro ainda persistiu na sociedade, ao contrário da ideia de que a mistura contribuía para o convívio harmonioso entre raças distintas. Pois mesmo com a valorização da contribuição negra na formação da nação, as características atribuídas aos negros em Freyre ainda permaneciam circunscritas à ordem da natureza e do primitivo, jamais relacionadas a atributos ligados ao plano da razão e do pensamento racional, valores estes que, numa sociedade racional e capitalista moderna, são mais valorizados para a obtenção de bens e recursos. Nestes termos, no que se refere à inserção dos negros na sociedade, pode-se compreender como se operou o caráter seletivo de ocupação simbólica dos indivíduos nos espaços sociais considerados legítimos e articulados ao novo *ethos* nacional, como o campo da ciência e da cultura.

3.2.2 A crítica ao mito

A consolidação de qualquer ideia ou teoria precisa estabelecer correlações de força e disputa com ideias opostas, sejam elas provindas do campo cultural, artístico ou político. No campo da ciência, tal fenômeno não se manifesta de forma distinta, variando apenas nas “armas” simbólicas utilizadas pelos agentes na luta pelo monopólio do discurso da verdade. A consolidação do mito da democracia racial, tanto na realidade teórica quanto na experiência prática das relações cotidianas, não ocorreu sem disputas, contradições e descontinuidades ao longo da sua trajetória.

Após a década de 30, conforme a metáfora levi-straussiana, o mito se desenvolveu na sociedade brasileira como uma espiral, compondo o imaginário social com a ideia da ausência de uma “linha de cor” (GUIMARÃES, 2004), que pudesse estabelecer com isso um princípio de corte objetivo entre as raças, como Roger Bastide assinalou pensando no caso da sociedade norte-americana (SANSONE, 2003). Entretanto, a influência do mito ou seu grau de adesão na sociedade parece crescer de maneira inversamente proporcional às suas estruturas de significação. Ou seja, quanto mais ele se desenvolve e se reproduz no imaginário social, maiores são as contradições em sua trajetória, apontando para certos níveis de “esgotamento” de seu sentido conceitual original, em razão desta dialética conflitiva que se contrapõe e promove fissuras em sua narrativa mítica. Foi essa perda de coerência, dissolvida em um “caldo semântico recheado de tensões e contradições” (FERES JÚNIOR, 2015, p. 112), que parece ter ocorrido a partir da década de 50, com os estudos pioneiros patrocinados pela UNESCO sobre relações raciais, na chamada escola sociológica paulista (IANNI, 2004).

O projeto patrocinado pela UNESCO, entre os anos de 1952 e 1955, contribuiu para polarizar a discussão em torno da “existência ou não do preconceito racial” (GUIMARÃES, 2004:11). De um lado, o mito da democracia racial; do outro, a visão de uma democracia racial apenas no plano da superfície das relações práticas e cotidianas, um reflexo das estruturas mais profundas da sociedade e reprodutoras do racismo e da desigualdade racial (GUIMARÃES, 2004, p. 11).

Mesmo reconhecendo o conceito de raça como uma construção histórica, produzida na dinâmica das relações sociais, tanto Fernandes quanto Bastide buscaram dar maior ênfase para os antagonismos de classe existente entre brancos e negros, do que propriamente dividi-los em categorias antagônicas e não redutíveis. A verdadeira “causa” da marginalização do negro seria, segundo Fernandes, atribuída ao processo histórico de exploração de sua mão de obra, ao apoiar sua análise numa concepção materialista da história (FERNANDES, 2008). Entretanto, os autores buscaram enfatizar o caráter transitório da desigualdade vivenciada pelos negros, apontando como caminho de superação da desigualdade a modernização das formas produtivas do capitalismo — através da inserção dos negros nos espaços sociais legítimos para a integração na nova ordem econômica (escola, universidade, mercado de trabalho) — e reunindo, com isso, condições ideais de transformação de suas condições materiais e simbólicas de existência (FERNANDES, 2008).

O sentido atribuído à noção de raça, contrário ao evolucionismo social do século XIX, ao culturalismo boasiano em Freyre e da sociologia empírica da Escola de Chicago, é compreendido em Fernandes não como uma categoria analítica irreduzível, dotada de uma

substancialidade própria, mas antes articulada à noção de classe social, sobre-determinando as relações raciais e os antagonismos inerentes a estes, ou para falar em termos marxianos, relacionados à superestrutura social, operando como um reflexo dos fenômenos sociais manifestados nas estruturas basilares da sociedade, ou seja, na sua infraestrutura social. Porém, se na visão de Fernandes, raça/cor não podia ser compreendida da mesma forma como nos EUA, de que maneira ela operava na realidade social?

Nos EUA, onde os termos classificatórios branco e negro definem grupos diferentes e separados, no Brasil, o estabelecimento de categorias de classificação racial não permite a definição de polos fixos e absolutamente antagônicos (FERNANDES, 2008; SANSONE, 2003; GUIMARÃES, 2002; NOGUEIRA, 1998). Como afirmam os autores, no Brasil se classifica segundo um princípio de gradação cromática, ou de um *continuum* de cor, que pode variar de acordo com o contexto de relações. Interessante observar que tais esquemas de classificação racial parecem constituir uma forma *sui generis* de mediação simbólica categorial, simbolizada no conceito de “moreno”. Registre dois relatos nas entrevistas que ilustram bem a percepção dos entrevistados sobre a diferença de classificação racial entre os dois países, e de como as percepções sobre cor e raça podem gerar confusão ou até mesmo criar problemas mais graves, dependendo do contexto de interação:

H: Porque eu conheço uma família que é assim. (M: É...)

P: Tem irmãos de cores diferentes?

H: Isso, é, um irmão de cor diferente. Até teve um, ficou até, teve um caso interessante deles dois, a menina que é branca, né, e o irmão que é moreno, eles foram pros Estados Unidos juntos. Só que ele era menor de idade. Então ele teve que levar uma declaração do pai, aquilo tudo. Chegando lá, é...ela falou, “Não, nós somos irmãos”. Aí a pessoa que fez a entrevista, olhou assim e falou assim “Não, mas vocês são irmãos?!”. Aí ela teve que explicar tudinho...(P: O agente, lá, americano?)

H: É, o agente americano, que interditou. Ela teve que desenrolar, com...falando legal, aí...

P: Que lá deve ser mais difícil, vamos dizer assim né...

H: Lá deve ser bem mais complicado. Não sei como funciona, mas aí aconteceu esse caso aí...” (Carlos, 28 anos, negro/amarelo)

E qual a sua cor, Francisco?

H: Aí é que tá uma dúvida. Eu não sei se seria pardo, seria, o pessoal fala que é moreno né, não sei, eu não entendo muito direito sobre isso... (Francisco, 27 anos, moreno, investidor).

Por produzirem um tipo de equilíbrio de ordem semântica entre as categorias raciais antagônicas — negros e brancos —, compatível com a miscigenação e, portanto, “positivada”

a partir de Freyre (2006), o termo racial “moreno”, que foge dos extremos classificatórios, poderia estar relacionado com uma noção de harmonia e invisibilidade racial, denunciada pelos detratores do mito da democracia racial. Pelo fato da categoria "moreno" ser fortemente subjetiva e poder transportar uma variedade de tipos raciais, isso evita que haja uma maior polarização, e que os termos possam ser transformados em signos de afirmação política, o que invariavelmente produz maior tensão e fugiria do ideal de uma ausência de conflitos de interesse por parte dos grupos raciais.

O estudo clássico de Nogueira sobre o preconceito de marca e preconceito de origem revela este aspecto bastante singular no sistema de classificação racial brasileiro, e o porquê deste sistema apresentar um grau de complexidade maior em relação à classificação racial adotada pelo EUA (NOGUEIRA, 1998).²² No Brasil, a categoria cor se confunde ao conceito de raça, significando a marca de algum traço fenotípico, como a cor da pele, a textura do cabelo e o formato anatômico do nariz. Parece ocorrer uma apropriação simbólica de dados empíricos para sua posterior ressignificação à partir de uma razão racial classificatória dos sujeitos, que se configura *ipso facto* na formação de múltiplas categorias de cor, de maneira oposta ao sistema de classificação usado nos EUA, onde o que vale é a descendência de origem, não importando se o indivíduo possua ou não uma marca de homem branco (NOGUEIRA, 1998).

Se a espiral mítica da democracia racial continua a produzir efeitos na sociedade, como o que observei nas entrevistas realizadas com os casais, e sugerem, portanto, sua força estruturante nos discursos e práticas dos agentes, ao que parece, nos últimos anos, mais precisamente após o processo de redemocratização do país, parece ter diminuído a distância entre o discurso da cordialidade racial e a prática concreta do racismo (SANSONE, 2003, p. 55). Em sua pesquisa na região da grande Salvador, Sansone aponta que entre a classe média negra, a consciência de cor/raça seria “menos contraditória do que nunca com uma postura antirracista militante, ou com interesse pelas origens africanas da cultura popular brasileira” (SANSONE, 2003, p. 55).

O lento, mas contínuo aumento do poder material e simbólico dos negros, somado a uma maior conscientização política das gerações mais novas e a promoção de políticas de

²² Embora Freyre não tenha inaugurado os estudos comparativos entre Brasil e EUA, o autor serviu de referência para diversos trabalhos que buscaram compreender como se opera o racismo nos dois países marcados pela escravidão (FERNANDES, 2008; FREYRE, 2006; CARDOSO, 2003; HASENBALG, LIMA e SILVA, 1999; DAMATTA, 1981). Entretanto, nos últimos anos, muitos autores têm trabalhado o racismo com uma outra perspectiva, lançando um olhar para sociedades que, embora tenham sofrido com a segregação racial, passaram por recente processo de reconstrução nacional e descolonização, como a África do Sul, Portugal, Angola, etc. (RAPOSO, 2015; AVRITZER e GOMES, 2013; MOUTINHO, 2004).

ações afirmativas nas universidades públicas, podem ter gerado uma explicitação maior das contradições presentes no discurso da invisibilidade racial (“raças não existem”), e do racismo à brasileira (“não sou racista, tenho até amigos negros, mas não me casaria com uma negra”), falas que são comumente ouvidas e reproduzidas na sociedade brasileira, acionadas por quem inclusive busca se passar como um sujeito não racista. Tanto o debate público quanto as denúncias de casos envolvendo racismo podem conduzir a uma mudança nos discursos e percepções sobre o fenômeno, promovendo uma maior reflexão sobre o real significado e sentido do mito da democracia racial.

Na linha de argumento de Sansone, percebi durante a realização das entrevistas que o uso da categoria “negro” foi acionado em diversas passagens, o que pode representar uma maior conscientização racial e política, pela recusa na adoção do sistema classificatório baseado simplesmente na aparência física. Um relato bastante interessante de um dos entrevistados revela como o sistema classificatório, baseado num *continuum* de cor, dá lugar para um outro, mais polarizado, semelhante ao modelo norte-americano:

M: A gente lá em...a gente foi pra Curitiba, foi quando? Foi em dois mil e...(H: tem uns três, dois, três anos?) Uns três anos, a gente foi passar as férias lá, aí a gente parou naquele, naquele...(H: Ponto de ônibus?) No ponto de ônibus deles, naquele bem articulado (P: É o ligeirinho...) Um tubo, é. Um rapaz encontrou com a gente, negro também (H: E fez um escândalo) “Meu Deus! Outro negro!”, brincando assim, porque é difícil, ele falou “gente, é tão difícil ver alguém, entendeu?” (risos) e olha que há dois anos atrás só! Entendeu? Ele brincou assim, não fez comentário...né, ele só brincou com a dificuldade de ver outro (Euclides, 32, negro, técnico administrativo).

Mesmo com a adoção das políticas de ações afirmativas, recentemente implementadas, apontarem resultados positivos no plano educacional e da inserção dos negros em espaços historicamente negados a eles (MACHADO, 2013; AMARAL, 2012; LÁZARO 2012; MACHADO, 2004), parece existir ainda poucos estudos empíricos que demonstrem possíveis alterações e mudanças no sentido atribuído ao mito da democracia racial, e dos usos e apropriações das categorias raciais nas práticas das relações cotidianas, dado ao tempo bastante recente da criação de tais políticas públicas. Guimarães (2002) sugere que o conceito de “democracia racial” pode ser pensado não apenas como um mito fundador da nação, estático e de natureza atemporal, e que ainda hoje orienta as práticas e relações entre os sujeitos, mas buscando conferir um caráter sincrônico ao conceito, situando em contextos históricos específicos.

Como afirma Guimarães, o uso político da expressão “democracia racial” foi de “uso corrente no movimento negro dos anos 1940” (GUIMARÃES, 2002). Como sugere o autor, isso se deve ao fato de que foi promovido, entre o período de 1945 e 1964, um pacto democrático como forma de promover uma integração da população negra, historicamente excluída pelos anos de escravidão. Após o golpe de 1964, segundo o autor, ocorre um rompimento deste processo, e o movimento negro passa a adotar uma narrativa contrária e refratária a ideia de uma democracia racial, incorporando a noção de que, na verdade, a democracia racial representava um mito, no sentido sociológico de uma falsa consciência, uma ideologia que encobria as reais contradições e hierarquias de cor entre brancos e negros (GUIMARÃES, 2002, p. 13).

O autor indica que a disseminação da expressão “democracia racial” entre os intelectuais, no período entre 1937-1944, “nos permite estudá-la não como um mito, ou seja, como construção cultural, mas também como “cooperação”, “consentimento” ou “compromisso político” (GUIMARÃES, 2006, p. 270). Pode-se tomar como exemplo o recente embate entre os defensores e detratores da política de cotas nas universidades públicas, travada principalmente entre acadêmicos e ativistas do movimento negro (GUIMARÃES, 2006). Os efeitos dessa disputa simbólica sobre o melhor uso do conceito articulado ao contexto do debate público podem ocasionar uma mudança no sentido atribuído à noção de democracia racial. Nessa mesma linha de argumento, a materialização jurídica da autodenominação racial, e o conseqüente reconhecimento simbólico do uso das categorias raciais, que atuaria como um imperativo categórico para o ingresso dos alunos ingressantes nas universidades, também poderia assumir um papel-chave na análise do sistema de classificações raciais, e em última instância, ao próprio estudo sobre as transmutações de sentido do mito através da história.

Como vem sendo percebidas a presença negra nos espaços de acumulação de valor e *status*, antes negada e bastante residual, e quais são seus efeitos sobre a crença no mito? O esforço empírico somar-se-ia a postura reflexiva de desconstrução das práticas dos agentes autodeclarados pretos e pardos, através da percepção de mudança da sua afirmação identitária identificada por Sansone, visando com isso a sua inserção nos espaços legítimos de acúmulo do capital simbólico (BOURDIEU, 2004, p. 26). Talvez uma pesquisa que se aprofundasse no exame das pistas simbólicas deixadas pela espiral mítica ao longo do percurso, poderiam fornecer dados empíricos relevantes na condução de investigações sobre o tema proposto.

3.3 Igualdade, desigualdade e diferença racial

Compreender como se opera a relação entre o conceito de raça com o estudo das categorias de distinção social, e mais especificamente entender esta dinâmica no contexto das relações íntimas, e dos seus efeitos para a construção do ideal de igualdade formal, que podem permear os discursos e o imaginário dos casais, exige que contextualize esta relação, que guarda profundas relações com o passado, a partir do período da escravidão do Brasil Colonial, e sobre como se operavam estas noções na dinâmica de uma estrutura social que se utilizava de trabalho escravo para sustentação de um sistema econômico.

Os conceitos e visões de mundo são complexos e relacionados com diversas outras questões caras ao pensamento científico, como a própria constituição da sociedade, dos sistemas de pensamento, da estrutura social, do que é o próprio indivíduo e como ele percebe a si mesmo no interior de uma sociedade múltipla e funcionalmente diferenciada.

Buscarei elaborar um quadro conceitual baseado no triângulo semiótico de Barros, que se valeu do estudo de Greimas (GREIMAS, 1973, *apud* BARROS, 2011), para se pensar como tais conceitos interagem entre si através da história da escravidão, do período pós-abolição e na presente discussão em torno do papel da cor e raça na dinâmica dos afetos entre os casais inter-raciais.

Começarei elaborando o quadro teórico, pensando no período da escravidão e de como os grupos sociais acionavam estes conceitos e produziam sua relação significativa na estrutura das relações. Na construção da distinção social entre senhores e escravos, chamo atenção neste período para o processo de coisificação do homem.

O conceito de igualdade contrasta com a desigualdade e diferença. Porém, conforme Barros exemplifica, subjacente ao plano dos contrastes, a igualdade se opõe à diferença, no entanto, é contraditória à desigualdade. Separei as duas relações para que se possa entender a relação entre os conceitos: aquela que se opera na ordem dos contrários (igualdade # diferença); e a outra relação na ordem do contraditório (igualdade E desigualdade).

Numa perspectiva semiótica, tem-se, portanto:

IGUALDADE # DIFERENÇA

IGUALDADE E DESIGUALDADE

Nesse sentido, quando menciono dois signos que se opõem, quero dizer duas *essências* que se confrontam. Quando me refiro a conceitos que se contradizem, quero dizer de dois signos contingentes que se opõem.

Em outras palavras, “Homem” E “Mulher”, “Negro” E “Branco”, “Brasileiro” e “Americano” são conceitos que se opõem mutuamente, e produzem a “diferença” (BARROS, 2011). Partindo desta oposição na ordem das essências, apresenta-se o seguinte quadro:

Igualdade	E	Diferença
Negro		Branco
Homem		Mulher
Brasileiro		Americano

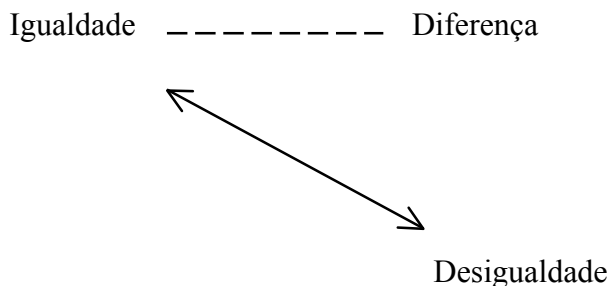
Ao relacionar o par linguístico Igualdade X Diferença com a ordem das essências, uma coisa ou é igual a outra, ou ela se difere. As relações humanas não são imutáveis e podem sofrer transmutações de sentido através da história, como àquelas construídas nas relações de gênero, por exemplo.

No plano da “desigualdade”, podem-se opor os signos “Liberdade” e “Escravidão”, para compreender como se operava esta relação significativa no período analisado. Esta oposição se constrói no universo das circunstâncias, ou seja, são mutáveis, transitórias e, portanto, históricas, podendo alterar seu sentido de acordo com o contexto histórico. Nesse sentido, alguém pode “estar” escravo, e em outra circunstância pode *estar* livre.

No entanto, dado o caráter duradouro e permanente de uma condição social ocorrida no período da escravidão, não havia esta transitoriedade entre os polos antagônicos do sistema, como na Antiguidade grega ou na escravidão por dívidas em Roma, ou seja, quando alguém “está” escravo, ele “é” escravo, por assim dizer. Torna-se uma segunda natureza, no

sentido empregado em Bourdieu (2011). Destarte, segundo Barros, há uma transmutação simbólica reproduzida na estrutura de relações objetivas entre homens livres e escravos, no sentido de que àqueles que detinham o monopólio dos princípios de classificação e estigmatização dos escravos, inventavam a noção e acreditavam no caráter essencialístico da condição do escravo, e não de sua condição histórica e circunstancial (BARROS, p. 4).

Ao partir do conceito de igualdade, estabeleci uma relação horizontal com a diferença, na ordem dos contrários e pertencentes ao plano das essências. Em relação à desigualdade, há relação de transitoriedade representada pela diagonal, obedecendo a lógica das contrariedades, no plano das contingências. A dupla seta indica, conforme o autor, uma relação de auto-reversibilidade, ou seja, uma coisa “está” e não “é”, ao contrário da reta tracejada horizontal, que indica um aspecto imutável entre os polos, ou seja, não há reversibilidade possível no plano das diferenças essenciais.



(Triângulo semiótico da desigualdade) (GREIMAS, 1976, *apud* BARROS, 2011, p. 5)

Conforme o autor aponta, “as Desigualdades são reversíveis no sentido de que se referem a mudanças de Estado; as Diferenças, de um modo geral, não” (BARROS, p. 4). A partir desta lógica, há uma tendência no contexto de uma sociedade que aboliu a escravidão ao perceber que a condição do escravo, em relação ao homem livre, é uma condição dada pelas contingências históricas, e que podem ser reversíveis e sofrerem transformações significativas ao longo do tempo, como um homem deixar de ser escravo e tornar-se homem livre. Logo, na escravidão, o par “Liberdade” e “Escravidão” atuam no eixo diagonal e circunstancial da Desigualdade. Porém, como afirma o autor, este caráter de transitoriedade lógica e teórica, ao se inserir numa relação prática, contextualizada em um sistema permanente de privação de liberdade de determinado grupo social, podem ocorrer:

deslocamento imaginário da noção *desigualadora* de “Escravo para uma coordenada de contrários fundada sob a perspectiva da *Diferença* entre homens livres e escravos. Nesta nova perspectiva, um indivíduo não *está* escravo, ele *é* escravo. Toda a violência maior deste novo modelo de estratificação social típico do Brasil Colonial esteve alicerçada neste deslocamento, nesta transformação de uma contradição em contrariedade, nesta estratégia social imobilizadora que transmutava uma circunstância em essência. (BARROS, p. 4-5).

É interessante observar de como o discurso abolicionista precisou realizar uma transmutação de sentido ao deslocar a discussão em torno da desigualdade e não pela diferença, ou seja, de realizar uma desconstrução histórica que associava os escravos ao polo horizontal da diferença em relação aos indivíduos livres, e, portanto, a uma essência distintiva imutável e irreversível de sua condição social:

A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor - falando coletivamente - nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos. Por esse motivo, o contato entre elas sempre foi isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de cor achou todas as avenidas abertas diante de si. Os debates da última legislatura, e o modo liberal pelo qual o Senado assentiu à elegibilidade dos libertos, isto é, ao apagamento do último vestígio de **desigualdade** da condição anterior, mostram que a cor no Brasil não é, como nos Estados Unidos, um preconceito social contra cuja obstinação pouco pode, o talento e o mérito de quem incorre nele. Essa boa inteligência em que vivem os elementos, de origem diferente, da nossa nacionalidade é um interesse público de primeira ordem para nós (NABUCO, 2012 p. 25, grifo nosso).

A transformação no sentido que se atribuía ao papel do homem negro tornado escravo no Brasil, ocorrida na ordem prática das estruturas de relações objetivas da escravidão, entre homens livres e escravos – ou entre brancos e negros -, promoveu, segundo o autor, um deslocamento de uma realidade contraditória para uma realidade dos contrários, de uma circunstância histórica para uma que é *essencial*. Logo, tais deslocamentos de sentido podem ter atuado para a potencialização da construção do estigma da sociedade escravocrata em relação aos escravos negros. Isso aconteceu a partir das expectativas normativas e pré-noções relacionadas a uma inversão semântica de uma condição historicamente contrária, mas que no plano ideológico e das gramáticas cotidianas se tornaria essencial e imutável.

Ora, se trabalhar com conceitos contextualizados historicamente na tentativa de compreender como os agentes inseridos naquela estrutura construída sob a ordem escravista orientavam suas ações por categorias de distinção, a própria noção do que é Igualdade,

Desigualdade e Diferença seriam construções contingenciais e, nesse sentido, podem sofrer transformações em seus usos e sentidos, inclusive na própria maneira como os sujeitos se classificam mutuamente.

Nesse sentido, falar de “negro” ou de “branco”, é se referir a uma categorização construída pelo homem “branco” europeu, como tentativa de supressão ou mitigação de uma multiplicidade de diferenças tribais que poderiam dificultar o comércio do tráfico de escravos, para uma modulação classificatória de ordem prática, reduzindo os múltiplos sinais corporais e signos distintivos para aquela diferença que, na visão dos europeus, fosse a mais *marcante* e *essencial* na realidade empírica, ou seja, a cor da pele.

Na verdade, o aspecto diferencial “Negro” foi grosso modo construído no Ocidente Europeu a partir da superação de diversas diferenciações que existiam (e existem até hoje) nas sociedades tribais africanas. Dito de outro modo, a diferença “negro” foi construída a partir da igualização (ou da indiferenciação, seria melhor dizer) de uma série de outras diferenças étnicas que demarcavam as identidades locais no continente africano, sendo importante ressaltar que isto não ocorreu repentinamente, mas sim no decurso de um processo de quatro séculos que envolveu a implantação, realização e superação do escravismo (BARROS, p. 6-7).

A análise, portanto, buscou lançar um olhar sobre as transformações históricas ocorridas a partir do período da escravidão e com sua abolição jurídica no final do século XIX. Percebo que a escravidão, em sua origem, estava relacionada ao conceito de Desigualdade – como na Antiguidade –, com a posterior transformação de sentido a partir de um modelo social e econômico de produção baseados na exploração de mão de obra escrava, e depois com sua conversão de significado mediante o contexto abolicionista de promoção da igualdade formal e jurídica. Seus efeitos na realidade prática incidem sobre a maneira como os agentes e grupos sociais se classificam e se percebem um ao outro, não apenas como forma de dominação e construção de um projeto colonizador, mas também como maneira de se apropriar de tais categorias para a produção do estigma, ou no plano invertido, com o acionamento político e jurídico dos grupos sociais visando a mitigação de desigualdades e a supressão das diferenças de base essencialista.

No capítulo a seguir, farei uma análise sobre as classificações raciais mobilizadas pelos entrevistados, se remetem a espaços ou regiões de manutenção de vantagens ou desvantagens sociais, buscando um diálogo com o conceito de branquitude e negritude (SCHUCMAN, 2014; FERES JÚNIOR, 2015). Pensarei de que forma as atribuições de cor ou raça podem obedecer a critérios diferentes do padrão dominante, para atender ou se conformar

aos interesses daqueles que buscam na classificação do outro - principalmente aqueles de cor mais escura - a legitimação da classificação de si, como forma de permanecer num espaço de fruição de privilégios e vantagens raciais. Buscarei analisar também se a consciência sobre lugares de poder atrelados a brancura da pele, ou da crença de uma superioridade estética do branco sobre o negro, abre caminho para uma conscientização maior dos negros, criando fronteiras e novos territórios de poder e produção de valor racial, como forma de se contrapor a ideologia racial dominante.

Capítulo 4

4.1 Branquitude, espaço, poder e disputa pela verdade racial

No capítulo anterior, pôde-se ver como as categorias de classificação racial, que influenciam os discursos dos entrevistados, podem remontar para a crença numa origem em comum, cuja narrativa mítica sobre o encontro das três raças fundadoras da nação permeia os relatos dos entrevistados e se confrontam com as experiências e situações de discriminação na rede íntima de relações, bem como nos encontros promovidos fora de contextos familiares. Observei, portanto, como a noção de raça está relacionada com as transformações históricas que remontam desde o passado escravista até o período de consolidação do Estado nação.

Neste capítulo, discutirei de que forma os casais acionaram as classificações de cor/raça na dinâmica das entrevistas, na percepção dos entrevistados, sobre a questão racial e do próprio racismo, analisarei como as categorias mobilizadas dialogam com as noções de branquitude e negritude no interior das relações afetivas, no contexto familiar, com os amigos, e como se dá o processo de aceitação do casal, bem como as tensões vivenciadas no espaço de convivência íntima.²³

A totalidade dos espaços de circulação de pessoas que se orientam por uma escala valorativa de cor/raça cria regiões ou lugares de poder e manutenção de privilégios, que se destinam a instrumentalizar na ordem prática essa desigualdade racial, se convertendo em desigualdade espacial, cuja distribuição de bens e recursos nos espaços são influenciados pelo grau de brancura que cada sujeito dispõe ou não. Para Schucman, a branquitude “se refere a um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial” (SHUCMAN, 2014, p. 169).

O encontro afetivo entre pessoas de cores diferentes se apresenta como um espaço de análise privilegiado, para tentar compreender de que forma as hierarquias classificatórias de cor/raça atuam como demarcadoras de fronteiras sociais e formadoras de espaços de poder, que dividiriam os indivíduos de acordo com seu grau de pertença racial em mundos que aparentemente se apresentam unidos nos discursos, mas que na prática se impõem como apartados e hierarquizados. Tomam como referência valores e concepções de mundo que remetem tanto à lugares de reprodução de privilégios e de poder, quanto espaços de

²³ A noção de intimidade pode ser compreendida neste trabalho com uma esfera de relações cujo sistema de afinidades estabelecidas não perpassam o mundo do trabalho ou são regidas pelo interesse racional e econômico. Nesse sentido, quando menciono relações íntimas, me refiro tanto à convivência afetiva entre o casal, quanto às relações de afinidades eletivas que o circundam, ou seja, integrantes da família e amigos.

perpetuação do descrédito e da descrença social. Demarcar espaços é separar, estabelecer fronteiras divisoras de lugares que se acreditam possuírem relações de naturezas distintas.

Para além das barreiras naturais e dos limites territoriais que separam os indivíduos, que tem na propriedade privada sua manifestação mais concreta na sociedade moderna, existem barreiras que, embora invisíveis aos olhos, são perceptíveis para os sujeitos que estão inseridos, desde a tenra infância, numa rede de relações, envoltas sob ideias e valores compartilhados, que buscam atribuir para cada indivíduo uma identidade, uma classe, um *status*, uma raça. Uma classificação social propriamente dita. E numa sociedade estruturalmente complexa e composta por espaços múltiplos de interação, ser branco ou ser negro pode incidir tanto nas condições de possibilidade ou impossibilidade que cada indivíduo disporá para transitar e ocupar espaços que permitirão maiores ou menores chances de ascensão social – no mercado de trabalho, por exemplo -, assim como influenciar suas chances de sucesso ou fracasso nas relações afetivas, cujo padrão estético branco europeu ainda parece permear os discursos dos sujeitos investigados, tanto entre brancos quanto entre os negros.

Mas nem sempre a cor da pele e os elementos corporais, morais e intelectuais que caracterizam os indivíduos como brancos ou negros estão diretamente associados com a consciência racial de si e do outro sobre a identidade racial. Como a ideologia racial no Brasil opera mais com um referencial analógico de cores baseado no fenótipo e menos num binarismo de cor orientado pela origem biológica, as categorias acionadas pelos sujeitos podem ser múltiplas e variadas. Muitas vezes os sujeitos não conseguem dizer a própria cor/raça, mas sabem classificar a cor do outro. Outras vezes, tem consciência de sua raça, mas sentem dificuldade de designarem a raça de outros indivíduos, pertencentes ao seu seu grupo racial ou não. E nem sempre a classificação que os indivíduos atribuem para si está diretamente vinculada ou ajustada a um contexto social que compartilha dos mesmos valores e ideias difundidas, ou ainda que remetam a um lugar social ligado a um pertencimento racial que os sujeitos reivindicam para si.

4.2 Família e gestão do patrimônio racial

O racismo é um fenômeno que se apresenta na sociedade brasileira de forma estruturante e, como tal, se encontra presente em todas as etapas de socialização dos indivíduos, embora se manifeste de maneira distinta dependendo da cor e origem social de cada um. Por se tratar de uma ideologia que hierarquiza os indivíduos a partir dos atributos físicos como cor da pele, formato do nariz e textura do cabelo, o racismo estabelece uma escala valorativa que vai impor pesos e valores aos indivíduos de acordo com seu grau de branquidade. Em outras palavras, quanto mais próximo do topo da hierarquia racial, quanto mais branco for, maiores serão as chances de mobilidade e ascensão social; quanto mais distante ou mais escura for a pessoa, menor a valorização social e maior o estigma carregado, e maiores serão as chances de sofrer com o racismo. No capítulo 2 fiz um breve comentário sobre esta questão, mas que será aprofundada nesta seção. Nesse sentido, indago: há um valor racial atrelado à cor/raça dos indivíduos? Existe uma forma de se apropriar e dispor de valores raciais com o objetivo de promover trocas simbólicas entre indivíduos ou grupos de cores diferentes?

Tanto Berquó (1987) quanto Petruccelli (2000) e Silva e Ribeiro (2009) assinalam que há uma maior tendência de que indivíduos brancos se casem entre si (2009, 2000, 1987). De uma forma consciente ou não, a endogamia²⁴ promovida pelos casais se configura como uma forma eficaz de manutenção do privilégio do grupo racial dominante sobre o outro, mesmo que a branquidade dos indivíduos não promovam sua auto-inclusão no espaço de branquidade que os permitam se beneficiarem deste lugar de poder. Apesar do foco da pesquisa ter sido com casais exogâmicos, ou seja, de raças diferentes, é interessante observar como a escolha e o envolvimento com um indivíduo de cor contrastante pode gerar tensões e manifestações racistas por parte de integrantes da família, principalmente naquelas de cor mais branca, frustrando inclusive expectativas de preservação racial pela escolha afetiva julgada ou considerada indesejada.

Larissa e Bruno estão casados há dezessete anos, e se conheceram há vinte, na escola em que estudavam, na cidade de Curitiba, capital do estado do Paraná. Há três anos e meio se mudaram para Campos, junto com seus 2 filhos. Campos e Curitiba apresentam características

²⁴ Adotei o conceito de endogamia a partir dos estudos de Petruccelli sobre os padrões de seletividade conjugal pela cor. Segundo o autor, a escolha de parceiros afetivos não se configura num processo aleatório, e que tais regras que estruturam as relações matrimoniais podem ser divididas em dois conceitos: panmixia e endogamia. Segundo o autor, “o primeiro destes modelos promove a homogeneização da população em questão,

bem distintas do ponto de vista racial. Ao contrário de Campos, os negros representam a minoria da população em Curitiba. De acordo com os últimos dados do Censo de 2010, a população da capital do Paraná é composta por ampla maioria de brancos (79%), seguido pelas minorias de pardos (16,8%), pretos (2,8%), amarelos (1,32%) e indígenas (0,32%). O alto percentual de brancos na região parece refletir a história de ocupação da região sul do país, com a vinda de imigrantes europeus brancos para atender o projeto de embranquecimento da nação. No trecho a seguir, o casal revela como em determinados contextos o contraste de cor entre o casal pode gerar não somente um desconforto entre os familiares, mas até mesmo um completo estranhamento para aqueles não habituados a se relacionar ou conviver com indivíduos não pertencentes à sua raça ou grupo de cor:

P: Pois é, isso que eu ia perguntar, aí quando vocês começaram a namorar, e aí? A família já ficou sabendo, vocês demoraram um pouquinho pra contar?

M: Nada, foi imediatamente...

H: No mesmo instante eles ficaram sabendo. A minha irmã já havia, tinha contato com a Larissa já, é sem, sem, depois a gente vai conhecendo assim, sabendo desses pormenores. A minha irmã já conhecia ela e eu não conhecia. Na infância já eram amiga de infância e tal, frequentou a casa dela e só depois que ela foi saber que eu era irmão dessa amiga dela. Então foi um momento assim que né, acabou que a hora que a gente começou a namorar, já foi, né, todo mundo já soube, e automático, e não por parte, não por parte da minha irmã, que já era conhecida, amiga, né, meus pais também não demonstraram a princípio essa rejeição, mas os demais familiares né, estranharam. (P: Estranharam?) Estranharam, assim, então. Pra ela, acredito que foi bem mais difícil do que pra mim.

M: Eu me lembro que quando eu fui apresentada a avó do Bruno, uma polonesa de 1,80m, muito branca, muito branca, ela pegava no meu braço e alisava, “macio...(incompreensível depois disso)”, a densidade da pele fosse diferente. Então, ela tocava (P: Chegava a tocar na sua pele?), “maciozinho né?”, e, tinha dois gemeozinhos, priminhos né, que chegaram perto de mim e foram muito rápido, a mãe dessas crianças, ela veio rapidamente e já tirou de perto de mim né. Então essa foi o primeiro toque assim, Opa! Peraí, eu tô numa terra de estranhos, né (risos). As pessoas têm essa aversão. Quanto tiraram rápido de mim, e já falando “Meu Deus, olha que diferença! Como são branquinhos!”, né, como são branquinhos, é o mesmo que tá falando, como ela é preta, mas como são branquinhos, né. Então essa relação de cor pra família, acho que foi o que mais, é, incomodou um pouquinho, né. As pessoas vieram de uma cultura diferente, eu não considero por preconceito a situação da avó dele me tocar, porque talvez ela não tivesse contato de fato com as pessoas de uma cor diferente, né. Houve esse contato, a reação dela foi tocar, pra ver se é macio mesmo, ficar me olhando assim, pele lisinha, né.

o segundo, a separação entre subpopulações estanques” PETRUCCELLI, 2000, p. 2). Nesse sentido, o fenômeno da endogamia compreende uma regra social que condiciona a união conjugal dentro do mesmo grupo.

P: Você lembra de como você se sentiu naquele momento, assim?

M: Ah, muito mal, muito mal. Né, como você tivesse numa terra estranha mesmo, você se sente mal, a vontade que você tem é de se afastar e sair, sair de perto.

P: E você estava do lado assim na hora?

H: Estava, estava sim. A gente fica constrangido também, por aquela situação né, é, logicamente sempre dando apoio, estando do lado, mas você fica constrangido né, por amar a pessoa né, e você sentir a dor da pessoa, então você fica meio, numa situação meio, meio encabulada ali né, com os parentes.

P: Mas e, bom, conseguiu contornar ali na hora, é, aí, teve mais algum...

M: Não, não se contorna na hora. As pessoas, elas não, elas vão te aturando. Quando elas vêem assim, tipo, não, não consegui me livrar né, vou ter que aceitar né. Tem até hoje uma tia dele que eu tenho que me apresentar toda vez a ela, né. “Ah, ela é mulher de quem mesmo?”, ela pergunta “Ela é mulher de quem mesmo?”, eu sinto ainda que ela resiste essa questão, assim, sabe...

P: Mas chega, mas, continua perguntando, como se não te conhecesse assim?

M: Sim. Como se, né, toda vez que vai me visitar, toda vez que vai visitar, ela vem e, “De quem é aquela mulher mesmo?” né, eu eu falo, eu não vou mais dizer meu nome...

P: Mas ela te conhece desde que vocês começaram a namorar?

M: Desde do começo. 20 anos (risos). Há vinte anos nos conhece. (Larissa, 37, Negra, estudante de pedagogia) (Bruno, 38, Branco, técnico em segurança do trabalho).

Parece existir uma crença poderosa de transmissão do patrimônio biológico, que muito dialoga com a própria ideia de mestiçagem e do melhoramento de raça difundida no começo do século XX, apontando como solução racial final para o progresso da nação (SCHWARCZ, 2011), que faz com que haja uma tensão entre o casal, formado a partir das escolhas e do compartilhamento de emoções.

Maria e João se conheceram na faculdade onde cursavam Geografia. São casados há três anos, após um período de três (3) anos de namoro e 1 de noivado. Maria se autodenomina negra, e João, branco. Embora o fato de serem de cores diferentes não tenha provocado nenhuma situação de tensão com as famílias, segundo o relato do casal, uma passagem da entrevista evidenciou como o racismo se manifesta e atua nas expectativas de alguns parentes da família da esposa, que apesar de não serem brancos segundo a entrevistada, manifestam expressamente qual a cor do parceiro/a que seria mais desejada para a união afetiva:

P: Ah, sim. Me diz uma coisa, quando vocês, é, bom, você foi frequentar a casa da sua esposa, começaram mesmo a oficializar o relacionamento. Você captou, ouviu algum comentário, em relação, a sua avó por exemplo...

H: Quem ouviu um comentário racista fui eu (P: Ah é?), porque ela me chamava de sarará (M: minha vó dizia que era preto três vezes) (risos)

P: É mesmo? Mas nem pelo fato da sua cor ser mais clara?

H: Não. Ela entendia...Quando eu cheguei a casa dela, eu que sofri preconceito. Não, da sua avó, eu que sofri preconceito. Porque assim, depois a coisa foi dissipando...

P: Então nem você sendo mais claro ela, ela digamos assim, via com bons olhos?

H: Sim. Eu não tinha cabelo, não tinha olho azul, cabelo bom...

M: Na cabeça da minha avó...

H: É, na cabeça da sua avó..

P: Porque não era, como que ela dizia, como você falou, não era branco...

H: Sarará, sarará...

M: Branco legítimo

P: Branco legítimo.

M: João era sarará.

H: Preto três vezes.

M: E aí eu lembro quando eu cheguei “Vó, estou namorando”, aí vovó “Namorando quem menina?”, “um menino lá da faculdade”, aí vovó “é branco?”. Primeira pergunta de vovó. É branco.

P: Foi a primeira pergunta?

M: Não era assim, “é crente minha filha?”, é, “professa a mesma fé?”, não, é branco? Então minha avó era muito racista, muito racista. (Maria, 24, Negra, professora) (João, 28, Branco, professor).

A escala hierárquica de cor opera como uma espécie de unidade referencial racista para o exercício de classificação e julgamento prático dos indivíduos, e para alguns pode como tal orientar as condutas e escolhas individuais, mas para outros não. O diálogo explicita a vigência dessa escala de cor como poderoso mecanismo de distribuição de poder para aqueles que são percebidos como brancos ou que se beneficiam com os valores do padrão racial dominante. Mais do que orientar as condutas racistas, a hierarquia de cor pode demarcar e delimitar os espaços, instituir fronteiras de cor, integrar ou excluir indivíduos, conceder ou retirar oportunidades, autorizar ou proibir, premiar ou punir. E em determinados contextos e situações limites, decidir quem vai viver ou vai morrer.²⁵

Entretanto, conforme Schucman aponta, nem sempre a brancura da pele é um indicativo preciso de que o indivíduo pertença a um lugar de branquitude, ou seja, de manutenção de vantagens e privilégios dos brancos em relação aos não brancos. Embora a

²⁵ Um episódio de violência policial ocorrido em março de 1986, na cidade satélite de Ceilândia, revela como o julgamento da cor atua para perpetuar o estigma associado a cor negra, como também exercer um controle social nas camadas mais pobres da população do país. Numa noite em que uma multidão se divertia num baile black na cidade, policiais militares invadiram o local para promover o extermínio dos jovens que estavam presentes, com um detalhe: as vítimas tinham que ser negras. Anos mais tarde, o fato ocorrido deu origem a um documentário, cujo título reproduz as palavras de ordem dos policiais antes da execução sumária

maior parte destes lugares estejam ocupada por brancos, a branquira não pode ser diretamente associada aos espaços de branquitude, pois o mecanismo de inserção dos brancos em tais contextos obedece a critérios não somente raciais, mas também de classe e da posição social que o indivíduo ocupa no interior das classes, assim como também pode variar de acordo com o lugar e com o contexto histórico onde ele está inserido (SHUCMAN, 2014, p. 169).

Mas como pensar em branquitude como um espaço de poder e *status* num contexto de relações onde os sujeitos não disputam salários, cargos ou títulos honoríficos? Como se manifesta a ideia de uma superioridade estética e racial no encontro entre brancos e negros? Haveria uma tentativa de contraposição à ideologia racial dominante por parte dos parceiros autodeclarados negros?

4.3 Não é, não parece ou não pode ser negra?

As classificações raciais que os sujeitos mobilizam nas entrevistas não são arbitrárias. Os signos remetem a lugares, trajetórias, aprendizados, experiências de vida acumuladas em torno de relações inter-raciais, que vão definindo escolhas e situando cada indivíduo que se identifica ou é percebido de uma cor ou raça num universo mais amplo, que o vincula ao grupo racial dos dominantes ou dominados. O ato aparentemente simples de designar a própria cor/raça ou a cor do outro podem indicar não somente o lugar de origem social do sujeito atrelado a um maior ou menor grau de conscientização racial, mas também pode revelar uma dificuldade de identificação da própria cor/raça, ou ainda um completo desconhecimento de seu lugar de privilégio racial.

Cristina e Maurício se conhecem há 18 anos, e estão casados há 13. O primeiro encontro entre os dois aconteceu na igreja evangélica Assembleia de Deus Central, onde eles frequentavam. Cristina vem de uma família evangélica praticante, enquanto Maurício, como ele mesmo relata, se converteu quando ainda estava na adolescência, próximo do período em que conheceu sua companheira. Os detalhes da entrevista revelaram um grau de conscientização racial do casal, que repercutiu durante o discurso, a partir das experiências vivenciadas no contexto familiar, e do olhar crítico sobre as manifestações racistas dos parentes, assim como na maneira como as categorias raciais foram mobilizadas durante as falas, inclusive na forma como o fenômeno é abordado com seus filhos:

começar: “Branco sai, preto fica” (<http://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/especiais/olhar-de-cinema/filme-resgata-violencia-policial-em-baile-black-8wnvbk7bk6hku49oc4or3aku>).

M: É, de fazer escova pra ficar com o cabelo lisinho e percebeu que nem era, é, tira, tira as características da criança, entendeu? E ela mesmo percebeu “Não, assim ela não ficou bem”, (P: Ah, sim), entendeu?

H: Uma coisa que eu percebi nesse caso que ela tá contando, dando exemplo, nesse caso da família dela, pros nossos filhos, no caso eles são né, considerados morenos, se você perguntar a eles “qual a cor de vocês?”, nós somos negros (P: Ah, seus filhos se classificam como negros?) A minha filha é da sua cor, mais ou menos da sua cor, ela fala “Não, eu sou negra”, meu filho também “Eu sou negro”, e eles já trabalham com as crianças nessa faixa etária, por exemplo, o primo, esse caso que ela contou, são mais novos do que ele, mas eles fala “Não, rapaz, você é negro”, aí ele “E você?”, “Eu também sou negro”, aí o menino já, por influência dos outros, “Não, você não é negro não”, “Olha só, você é até mais claro que eu”, não, aí eles falam “Nós somos todos negros”

P: Ah, então há essa conversa entre as crianças, (M: um embate entre as crianças) esse embate, de um dizer a cor...

M: E eles acham meio absurdo o primo não se achar negro, entendeu? Porque eu sempre ensinei a eles, “Olha, quem é filho de negro, é negro”, e porque eles têm a pele mais clarinha, a menina as vezes fica mais moreninha assim de sol ela fica mais moreninha, mas é, e nasceram com a pele branquinha, é, acaba nascendo com a pele mais clarinha e na certidão é branco, é, porque vem aquele, vem escrito acho do hospital né? (H: Eu acho que vem né?) Vem.

H: E eles são o tipo de pessoas assim, que, eles vão crescer, e eles não vão sofrer preconceito tanto pra relacionamento, como pra trabalho na rua, porque é uma cor admirada a cor deles, entendeu? (inaudível) bonito...e eles, graças a Deus eles tem orgulho disso, e, é qualquer adulto ou criança que entra nesse assuntos aí, eles falam que eles são negros, entendeu? Eles não tem problema quanto a cor de ninguém, cor ou raça (M: Não tem preconceito), isso foi feito de uma forma natural, sem a gente forçar aquela coisa...

M: Foi naturalmente mesmo, e...

P: Mas houve uma preocupação de vocês, como pais, de desde pequeno, de ensinar pras crianças. Há uma preocupação de passar uma, algum conhecimento, alguma questão específica na questão da cor, da raça?

M: É. Desde pequenininho que não, era uma questão que não surgia. É, passa a surgir quando tem...(P: Quando a criança vai pra escola, começa a socializar, digamos assim...) Isso aí, é, eles não são considerados negros pelas outras pessoas (P: As outras pessoas não, não, mesmo eles dizendo que são negros, as pessoas continuam dizendo que eles não são?) Não consideram eles negros, que eles não são. (Cristina, 35, Branca, pedagoga) (Maurício, 35, Negro, técnico de operações off-shore).

Por outro lado, em algumas passagens durante as entrevistas, um mesmo sujeito chegou a designar mais de duas categorias de cor/raça tanto para si quanto para o seu parceiro, dependendo da narrativa articulada ao contexto da situação que ele tinha vivenciado. Schucman mostra que há uma dificuldade ou resistência maior de autoclassificação racial entre os brancos do que entre negros, embora tal dificuldade não os impeçam de classificarem

o outro não branco por algum signo que o diferencie da brancura, já que ocupam uma posição confortável na sociedade, um lugar “do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo: raça” (SCHUCMAN, 2014, p. 35).

É como se a branquitude ofertasse aos incluídos neste espaço de poder a experiência de atuarem eles próprios como um paradigma racial na interação social com os não brancos. Uma referência moral, intelectual ou estética que os desobrigassem a reconhecer para si o próprio sistema de classificação racial que eles criaram e que os beneficiam. O grupo dominante que cria os princípios de classificação e divisão racial do mundo social pode deter o monopólio da “verdade” racial sobre o outro, impondo sua classificação até mesmo sobre aquele indivíduo que busca uma valorização de si a partir da valorização de sua negritude, como uma forma de resistência e contraposição à ideologia racial dominante. Vejamos um pouco mais do depoimento de Cristina e Maurício:

P: Ah tá. Bom, então, é, vocês se conheceram na Igreja, começaram a namorar, enfim, começaram logicamente a sair junto, né, vocês lembram como é que foi a, assim, se houve aquela coisa que as vezes tinha na época dos nossos pais, do rapaz levar a moça pra casa pra pedir em namoro, alguma, teve alguma coisa assim, ou teve, como é que foi o primeiro contato com a família, com é que foi isso?

H: Geralmente a menina, fala com a mãe, né, nunca diretamente com o pai. Aí a mãe dela comentou na época, “Oh, a gente precisa falar com seu pai”, aí ela falou um dia pra ir lá, e a gente expôs nossa vontade, e fomos bem aceitos, sim, sem problema.

M: É, ele, eu já tinha falado com a minha mãe que eu tava namorando, e ele, ela falou assim, “Fala com seu pai”. Aí foi num dia assim, acho que no portão mesmo né? (H: Aham), a gente começou a conversar e foi normal. Dentro de casa a aceitação foi normal, em relação a cor né? (P: Sim, sim) Mas a minha família, não sei se é hora de falar disso (P: Não, pode, fica a vontade) A minha família é preconceituosa, é, a família do meu pai no caso, da minha mãe era, mas a família da minha mãe não é a minha família de contato maior (P: Ah, você tem mais contato com a família...) Do meu pai. Isso, com a família do meu pai até hoje a gente tem mais contato, e as pessoas falavam assim, eu acho muito engraçado de lembrar disso, quando eu soube o tema da sua pesquisa, eu parei pra pensar, nas coisas que foram acontecendo. Que as pessoas falavam assim: “Ah, ele é negro, ele é preto mas ele tem característica de branco”, é, porque o nariz dele é fino, entendeu? E isso é engraçado, porque como que as pessoas querem, tipo assim, já que ele tem que ser negro, é, vamos dar característica de branco pra ele, entendeu? É engraçado perceber isso, agora, porque na época passava despercebido, sem problema, a gente nunca sofreu nenhum preconceito grande assim, entendeu? (Cristina, 35, Branca, pedagoga) (Maurício, 35, Negro, técnico de operações off-shore).

O racismo assume a brancura da pele como norma e padrão estético universal a ser alcançado e perseguido por todos. O exercício do controle efetivo mediante o instante da fala se dá, em grande parte, por aqueles sujeitos que são reconhecidos como detentores da cor socialmente mais desejada, cuja inscrição no espaço do exercício de privilégios confere maior chance de exercerem um controle ou domínio efetivo sobre o discurso daqueles que buscam subverter o padrão vigente, como no caso do entrevistado, que questionou o fato de não ter reconhecida a sua categoria de afirmação identitária pela interlocutora branca.

Na entrevista, Cristina e Maurício adotaram uma postura crítica em relação a atitude racista de seus parentes, que negaram a identidade negra de Maurício ao embranquecê-lo, numa tentativa de reinseri-lo no espaço de branquitude da família, o que confere um esforço de conferir uma maior autonomia de escolha, conforme destacou Giddens (1998). Cabe aqui indagar se o amor, da forma subjetiva como é percebida pelos casais, é suficiente para neutralizar ou mitigar as tensões que a cor coloca no interior das relações familiares. Ao contrário do que aconteceu com Jinga/Medea, o amor é suficiente para promover aceitação e resolver as tensões? Para além do interesse de preservação do patrimônio genético, os integrantes da família poderiam reconhecer a dimensão do desejo, que potencializaria as escolhas que podem não se conformar às regras conubiais da família, promovendo assim a suspensão das determinações objetivas de cor/raça?

Ainda que o casal não participe de nenhum movimento negro na cidade, o discurso revelou uma forma de engajamento político, não militante, que atua no universo familiar, cujas trincheiras de combate ao racismo são construídas no cotidiano das relações, a partir da percepção de que “a população negra precisa posicionar-se diante do racismo ao qual está submetido” (REIS, 2008, p. 118).

4.4 Negritude e valorização racial

O processo de construção identitária sugere uma adoção de conceitos e categorias que buscam questionar a ordem racial vigente, por meio da apropriação de um discurso que muitas vezes remete a uma longa trajetória de construção de uma identidade negra, ao buscar reverter toda uma simbologia que confere sentido negativo e depreciativo a quem é negro.

Na década de 1930, os países do continente Africano ainda lutavam pela descolonização, e na Europa, as teorias raciais que inferiorizavam os povos negros ainda encontravam legitimidade para influenciar as políticas dos Estados, voltadas ao fortalecimento de um ideário de nação, sob a fórmula nacionalista determinada pela unidade

racial, cultural, linguística e territorial. Neste contexto, surge, no ano de 1939, uma produção cultural de resistência, de autoria do escritor Aimé Césaire, na colônia francesa da Martinica. De acordo com Reis (2008), o conceito de negritude, cunhado por Aimé, trazia consigo uma ideia de aceitação e reconhecimento da identidade negra, uma construção simbólica que envolvia uma valorização cultural, estética e política do negro, a partir de um processo de tomada de consciência contra a situação de dominação e discriminação racial que afligiam os negros em todo o mundo (BARBOSA, 2013; REIS, 2008, p. 118).

O caráter universal contido nas ideias de Aimé e Léopold Senghor, ideólogos da filosofia da negritude (REIS, 2008), era perceber o ser negro como uma essência, que transcendia as barreiras nacionais e culturais delimitadas por cada povo. Essa visão transnacional do ser negro contribuiu para que o conceito e o debate sobre racismo se difundisse para outros países, como no Brasil, por exemplo, através do Teatro Experimental do Negro (TEN), de Abdias do Nascimento (REIS, 2008). Um dos expoentes intelectuais do TEN foi o sociólogo Guerreiro Ramos, cujas reflexões sobre o “problema do negro”, segundo Chor Maio, giravam em torno do "preconceito racial, o preconceito de classe e os condicionantes culturais e psicológicos que incidem sobre as relações raciais" (MAIO, 2015, p. 78).

De acordo com Maio, embora Guerreiro Ramos tenha atuado no TEN e contribuído com o processo de conscientização e valorização social dos negros, ele se opunha ao modelo concebido por Abdias no TEN para a construção de um projeto de emancipação dos negros. Segundo o autor, Guerreiro Ramos entendia que o movimento negro "devia limitar seu raio de ação às atividades culturais, recreativas e filantrópicas" (MAIO, p. 79), ao contrário de Abdias, que enxergava na atividade de organização política como um caminho necessário para o combate ao racismo estrutural.

A crítica de Guerreiro Ramos com relação à Sociologia e Antropologia que se fazia na época, cujas ideias dialogam com este capítulo, é um ponto crucial para compreender a proposta do autor que tinha como objetivo transformar as condições sociais de marginalidade que os negros enfrentavam. O autor se opunha aos estudos que buscavam objetivar o modo de vida e as atitudes dos negros. O "problema do negro", ou a epistemologia que se produzia sobre o negro era, segundo Guerreiro Ramos, mais uma forma da academia, que era composta em sua esmagadora maioria por brancos, de exercer o monopólio sobre uma narrativa científica em relação aos negros, como objeto privilegiado de estudo, e que por seu turno convertia-se num fetiche por reificar o modo de vida dos negros, transformando-os num “material etnográfico” estanque, em detrimento de uma perspectiva de transformação da

condição social marginalizada da população de cor (Guerreiro Ramos, 1950a)” (MAIO, 2015, p. 80). Nesse sentido, o “problema do negro” era, na verdade, um “problema do branco” (CAMPOS, 2015, p. 99). Pensar o processo de construção social do branco e situá-lo como objeto de estudo dentro do tema das relações raciais é um debate muito recente, principalmente no Brasil (FERES JÚNIOR, 2015, p. 114). Do ponto de vista conceitual, apesar do existirem diferenças importantes entre o conceito de brancura de Guerreiro Ramos, e a abordagem de Schucman (2014) sobre a branquitude, e do sistema de privilégios e vantagens sociais que o racismo cria e reproduz, tendo a concordar com Feres Júnior, de que tanto brancura quanto branquitude se assemelham a partir da mudança de perspectiva que elas engendram, "tomando a construção social do branco como objeto, e não mais “a questão do negro”, como nos estudos mais clássicos de relações raciais e étnicas” (FERES JÚNIOR, 2015, p. 112).

Para Guerreiro Ramos, a branquitude era entendida como uma ideologia que contribui para a desvalorização social dos negros, a partir de um modo de pensar e agir que funda um padrão cultural e estético branco dominante. Mesmo defendendo a ideia de que não havia brancos autênticos no Brasil em razão do alto nível de mestiçagem (CAMPOS, 2015, p. 102), o autor trabalhava o conceito de negritude como um "expediente ideológico", circunstancial, e não como um "impulso de resgate de tradições africanas" (FERES JÚNIOR, 2015, p. 119). A estratégia, portanto, de se contrapor a ideologia da brancura no plano da superestrutura, visava eliminar os efeitos deletérios que o ideal de brancura promovia na mentalidade brasileira (FERES JÚNIOR, p. 119).

Um dos efeitos perversos evidenciados por Guerreiro Ramos era a negação, entre os próprios negros, no plano psíquico, de seus atributos físicos e estéticos, a partir da idealização de uma imagem corporal que não correspondia com sua imagem real. O desejo de se tornar o Outro, perseguindo e culpando a própria subjetividade, que precisa ser anulada e transformada, para dar lugar a uma outra, evidencia um processo psicopatológico que atingem todos os negros. O relato a seguir, feita com um outro casal, revela que a negação da autodenominação de cor do outro muitas vezes decorre da própria negação de si, como forma de se conformar a ideologia racial e se afastar do estigma associado à raça negra:

M: Vovó me enxergava branca. O IBGE teve lá em casa. No dia em que o IBGE teve lá em casa, O IBGE tava entrevistando mamãe, e vovó tava na sala. Aí a mulher começou “Qual é a sua cor?”, vovó lá do sofá “branca”. Aí eu, “vovó!” (H: Vovó faleceu esse ano...)
 P: E sua vó era de uma cor parecida da sua?
 M: da minha cor.

P: Da sua cor...

M: Mas ela dizia...

P: E ela se auto classificava como (M:branca.), branca.

H: Uma situação que as vezes gente fez uma (inaudível) nessa questão de ...(inaudível) é negra né? (P: Aham.), e ela não gosta né. Então, ela era muito evangélica, ela era daquelas bem radicais, vamos dizer assim. Aí eu cheguei assim na casa dela, e disse assim, olha Dona Maria, tudo bem e tal, apareceu uma pesquisa aí que diz que onde Jesus nasceu, cresceu né, ele não tinha como ser branco como pintam, ele era negro, negro e tal, tal. Ela, “Alto lá! Olha como você fala com meu Jesus! Você brinca de tudo, mas não chama ele de negro!” (risos da esposa) (Maria, 24, Negra, professora) (João, 28, Branco, professor).

Em outras situações, a negação da própria cor e de qualquer herança cultural que remeta ao passado do grupo social escravizado, como forma de se afastar do estigma associado à raça negra, pode levar tanto indivíduos brancos quanto negros a operarem uma espécie de classificação racial híbrida, onde o fenótipo não mais se constitui no principal elemento classificatório, pois ele se articula com outros referenciais categóricos, como o *status* ou na crença de uma pureza de sangue, semelhante à classificação adotada pelos EUA e pelas teorias racistas da Europa do século XIX. Tal operação mental resulta inclusive na hierarquização de sujeitos inseridos no espaço da branquitude:

M: E eu vou te contar um versinho que vovó falava “Branços são joias finas. Mulato, cordão de ouro. Mas brinco de negro, é couro.”

H: Eu sei que tem vários exemplos (M: São vários, que agora eu não me lembro dos outros...)

P: Mas era só sua vó que tinha essa manifestação?

M: Não. Minhas tias, meu pai, minha mãe. Por exemplo, minha mãe é mais clara. Não chega a ser branca. Mas o meu avô, era francês, o pai da minha mãe. Minha vó só casou com ele porque era branco legítimo, na cabeça de vovó. (P: Ah, sim, sim). Meu avô chegava a ser vermelho, a cor dele, não dava pra ser branca mais, de tão branco, ele era vermelho.

P: Ah, o seu avô era Francês, mesmo, não era descendente? (M: francês mesmo. Pai e a mãe dele era franceses.)

M: Pai e mãe francês. Então...

P: Mas ele veio, ele, você sabe se ele veio da segunda guerra, alguma coisa assim?

M: Não sei a história, porque meu avô morreu muito cedo. Não sei, não sei, meu avô morreu, eu era nova.

H: Não, eu acho que veio antes da segunda guerra.

M: Veio, bem antes. Meu avô, meu deve ser de 1916.

P: Ah sim. E, ele veio direto pra Campos?

M: Sei nada. Não sei, só sei que vovó me contava isso.

P: Aí conheceu sua vó, se casaram...

M: Casaram. E minha vó casou com ele porque na casa do meu avô, dele, meu avô, vovó contava que tinha as fotos de D. Pedro, tinha as fotos das pessoas imperiais. (P: Ah, sim) Aí ela “Casei com Aristides porque ele era branco legítimo”. Na cabeça dela. Então minha mãe, minha mãe não é branca, mas ela é assim, morena clara, não é negra assim como eu não. Aí, papai já é preto. Então a família de mamãe (P: Ele é mais claro ou mais escuro que você?) Papai, é mais escuro? (H: mais escuro. Pouca coisa.) (M: mais escuro) (P: E como que ele se, é, fala a cor dele?) Não, papai é negro, negro. Meu pai é negro, não tem problema nenhum com isso. Mas eu vi, é, mamãe também conta que quando papai começou a namorar, as irmãs dela não gostavam disso, falavam que mamãe estava namorando um homem feio, e ferrado que nunca ia ser gente. Minhas tias falavam isso. (Maria, 24, Negra, professora) (João, 28, Branco, professor).

O esforço de supressão ou anulação de uma valorização dos signos que remetem a um lugar de contraposição a branquitude não se verifica somente nos micros-espacos de poder, como no relato mostrado acima. Por ser um fenômeno de ordem estrutural que se faz estruturante, o processo de objetivação do racismo se manifesta nas práticas cotidianas e se orienta por uma estrutura de relações que confere legitimidade ao padrão hierárquico de cor nos contextos de interação entre brancos e não brancos. Muitas vezes, o próprio mito da democracia racial é acionado para refratar qualquer tentativa de categorização racial que desafie o padrão de classificação racial dominante, que se baseia numa hierarquia de cor:

P: E, alguma vez alguém te perguntou a sua cor, sei lá, um pesquisador do IBGE, alguma pessoa, alguma conversa que você precisou dizer a sua cor, o que que diz, o que que você disse?

H: Olha, eu passei um caso parecido quando eu me alistei no exército, aí eu sobrei no excesso de contingente. Aí vem no meu documento “pardo”, aí eu fui até o superior e “Cara, aí, se você vê alguma coisa que você não concorda no documento, vocês me falem”. Aí eu falei “Olha, eu sou negro, a minha cor tá como parda”, “Não, mas você é pardo”, eu falei “Não, eu sou negro, que pardo? Eu não, eu já ouvi dizer mas eu não sou pardo não”, “Não, é pardo sim, porque nosso país é uma mistura de raça, tal, tal, aí nós temos várias cores”. Falei “Não, mas aqui tá certo? Essa observação que vocês fizeram?” aí eu com muita vontade de sair logo de lá, aí peguei meu documento e vim embora.

P: Então você fez questão de procurar corrigir aquela classificação, digamos que você não, foi estranha pra você?

H: É. Eu achei estranho. (Cristina, 35, Branca, pedagoga) (Maurício, 35, Negro, técnico de operações off-shore).

A criação do Estado moderno brasileiro e da invenção de um ideário de nação guardam conexões profundas com as instituições militares, que participaram ativamente do processo histórico de transição do Brasil império para a República, ocorrido no último quartel

do século XIX. Os valores difundidos pela elite e pelos militares que chegaram ao poder traziam em sua essência a ideia de que o país só alcançaria o progresso civilizatório desejado se conseguisse solucionar seu problema racial, um eufemismo para não dizer que o problema, de fato, era dos escravos negros recém-libertos e inseridos na sociedade de mercado (SCHWARCZ, 2011). A partir do relato do entrevistado, nota-se como a narrativa de origem do encontro das três raças ainda é marcante, cuja crença numa ausência de conflitos raciais em virtude do processo de miscigenação desafia a lógica de uma classificação baseada na raça e na recusa em reconhecer nos indivíduos que não se alinham a esta ideologia a possibilidade de superar este paradigma racial. Guimarães aponta que no período da ditadura militar, entre 1968 e 1978, o mito da democracia racial se converteu numa espécie de ideologia oficial do Estado Brasileiro (GUIMARÃES, 1999, p. 153)

A cor da pele, que na quase totalidade dos casos se constitui como o elemento principal para identificação racial dos indivíduos (HASENBALG, 1999), dependendo do contexto, ela pode ser relativizada e até dissimulada, como maneira do indivíduo para quem foi negada a cor por aquele que classifica, possa ser incluído no espaço de privilégio e poder da família ou entre os amigos, embranquecendo por assim dizer:

P: Vocês conseguem observar que há maior presença, digamos assim, de negros e negras com, (M: com visual...), ressaltando as características naturais?

M: Ressaltando as características naturais. A gente tem, na nossa Igreja tem uma moça, Es..., irmã de S, S, que ela é até modelo, ela, ela usa aquele cabelão pra cima mesmo, entendeu? E a gente percebe que hoje em dia tem uma valorização maior (H: Ela se orgulha do que ela tem), isso, e a própria mídia é, ajuda nisso, porque as atrizes tem usado, o cabelo é, e aí as meninas veem que fica bonito e vai querer fazer também. Nesse ponto eu acho que a mídia ajuda, nessa área de aceitação, das características do negro, aquela Camila Pitanga, ela se declara negra, entendeu? Então aí a pessoa fala assim, “Não, mas ela não é negra!”

P: Ah, mesmo, mesma coisa, (M: isso aí, é...) a Camila se declarando negra, (M: as pessoas falam, que ela não é negra) as pessoas não falam, por ela ter, digamos assim, algumas características (M: Isso, é, porque ela tem a pele mais clara), de repente que lembram, ah entendi.

M: E aí as pessoas falam que não é negra, porque as pessoas acham que negro é isso que eu te falei, tem a pele, nem sei de qual tom, porque se alguém falar que ele não é negro, eu falo “Gente, claro que é!”, aí essa tia minha fala assim “O Maurício, ele não é negro”, falei, “ele é o quê?”, entendeu? Claro que é, mas isso, as pessoas não entendem que isso não é um, não é uma coisa ruim, é negro! E é lindo que jeito que ele é, entendeu? E esse é o problema, que as pessoas não

se aceitam, e não querem aceitar nem o outro, nem o outro se afirmando negro, olha só, que horror!

M: Tem, tem, na minha família tem. E eu tenho pessoas na minha família que não aceitam dizer que elas são negras, assim.

P: Como isso? Me conta isso...

M: Eu tenho, deixa eu contar então. Esse é o fato mais gritante de que eu conheço da minha família, e inclusive num churrasco de natal a gente até tava falando sobre isso. Eu tenho uma prima que tem dois filhos com um homem negro. (P: Uhum, ela é branca?) Ela é, tem a pele clara. (P: Ah, sim). É, e a mãe dela não aceita que os filhos dela sejam chamados de negros. E eles são negros! (P: Puxaram mais, digamos assim pro pai?) Nossa! Totalmente (risos) E ela fala assim “Eles não são negros, eles são morenos”, e dá a sensação, e eu falo muito isso lá, porque dá a sensação que negro é pior, porque é, se seu filho é negro e você não fala com ele que eles são negros, você tá dizendo o que, que negro não é bom. E ela tem esse problema de não aceitar de jeito nenhum. Eles são negros, o menino que é mais velho, não se aceita como negro, porque...(P: Ah, ele não...) não, porque ele diz que ele é moreno, como se moreno fosse raça. E, é, e aí a gente não tem uma classificação no meio, a gente não tem, moreno como raça, entendeu? E aí, a gente briga pra ter essa aceitação, e eu conversei com ela sobre, eu tive uma disciplina na faculdade que eram relações raciais, e a gente trabalha isso, a identidade da criança, pra ela se aceitar como negra e se achar bonita com as características dela, e ela acaba é desfazendo isso, fazendo totalmente o contrário, e a mãe, que foi, ela fala com eles “Vocês são negros”, (P: Ah a mãe...) a mãe valoriza isso, a característica de negro, os cabelos são cacheadinhos, o da menina que é a mais novinha, tem o cabelo afro mesmo, é lindo. E a avó não, a avó não, logo no começo queria alisar o cabelo da menina pequenininha (Cristina, 35, Branca, pedagoga) (Maurício, 35, Negro, técnico de operações off-shore).

O relato sugere que, na dimensão familiar, o espaço de branquitude, embora seja ocupado por indivíduos de cor mais clara, pode ser concedida a inserção para aqueles que não detêm as propriedades físicas comuns que remetam à brancura, de acordo com o grau de proximidade afetiva do indivíduo com a família do cônjuge. A negação da cor pela dissimulação demonstra não só o despreço simbólico pelas características que fogem do padrão estético dominante, como até uma maneira dos negros de permanecerem reivindicando para si uma cor socialmente mais vantajosa e se afastar do estigma associado ao negro, como aparece no depoimento de alguns entrevistados:

P: Vocês já chegaram alguma vez a discutir com a família, com os amigos, isso mesmo que você acabou de dizer, mas por que que, por que que é, é isso? Por que que é aquilo? As pessoas tentam explicar e...

H: Não tem resposta, não consegue explicar, não consegue.

M: E nesse caso mesmo, foi agora dia 23 de dezembro, no churrasco que a gente tava, e a gente precisou parar de falar, porque senão ia chegar num extremo assim de brigar? (P: Ah, é?) porque, ela não

aceita, não aceita mesmo. (P: Ah foi, com a mesma, com a mãe da sua prima?)

H: Ela não sabe explicar por que ela não aceita, não sabe.

M: É, não aceita e pronto. Ela fala que os netos não são negros, aí eu falei assim “Claro que são!” (P: Ela fala que...), é, ela fala que não são, eu falei “Gente, olha a cor dessa...”,

H: Tá vendo como é confuso até pra se entender?

M: É. Olha a cor da criança, o que que falta, aí eu perguntei “O que que falta pra ela ser negra?”, porque a pele é escura, o cabelo é característica de negro, e qual o problema? Eu falei assim “Você precisa entender que isso não é ruim, que ser negro não é ruim”

P: E, bom, como vocês falaram, ela, essa tia sua tem uma dificuldade de reconhecer as pessoas como negras (M: Isso), mas você já presenciou alguma vez, fora do ambiente familiar, de pessoas fora da família, alguma, alguma vez que ela precisou dizer a cor da pessoa, alguma situação?

H: Eu não.

P: Essa dificuldade é mais dentro do ambiente familiar do que fora?

M: Eu acho, eu acho. Que aí se for alguém de fora, “Ah, é negão mesmo”, entendeu? Entendeu? Ah, não pode estar atrelado a ela, o negro, como se o negro não pudesse ser da família dela, neto dela, entendeu? Genro dela.

H: Se eu, seu os netos dela fossem netos de outra pessoa, seria negro, entende?

M: É, de repente...

H: Esse é o pensamento.

P: Entendi.

M: Não pode ser o neto dela, negro, e ela tem a pele escura! Eu consigo ver ela nitidamente como negra. Pra mim ela é negra. Por isso que eu não me vejo tão como, tão como branca, entendeu? Porque eu tenho tios, é, com a pele muito escura, que é, são muito mais negros do que brancos. Mas como é esse mistura toda, você não consegue assim, definir, dizer assim, “Ah, esse aí é negro”, eu fico, eu queria até saber de você, se existe um conceito assim, como definir que uma pessoa é negra? Porque, no caso, eu sei que ele é, porque a mãe dele é, e porque o tio dos dois pensavam que ele é, entendeu? Mas tem pessoas que são tão misturadas que eu vou dizer que ela é branca? Que aí eu vejo que ela também não é branca, entendeu? (Cristina, 35, Branca) (Maurício, 35, Negro).

Conforme dito anteriormente, as propriedades físicas dos sujeitos entrevistados são consideradas como o referencial principal para situá-los entre os grupos raciais. Há outros elementos que podem atuar nessa tentativa de inscrição a um espaço social de brancura que traga vantagens potenciais, a partir da negação da cor do outro e de si mesmo, até mesmo em casos extremos de incompatibilidade entre a categoria racial auto-atribuída e a cor/raça socialmente percebida, reforçando com isso o aspecto patológico de formação psíquica dos negros identificado por Guerreiro Ramos:

M: E minha avó também é assim, só que minha avó gostou muito do meu pai, que ele era uma pessoa, minha avó tinha muita pena dele, que ele veio do sertão nordestino. Aí minha avó tinha pena...então minha vó não...e ele era muito bom com a minha avó, então minha avó tinha uma dívida, então minha avó enxergava ele como branco. Você tá entendendo? Pra ela amar o meu pai, ela via meu pai branco.

P: Então ela, digamos assim, ela teve uma certa empatia, teve uma certa empatia com seu pai...

M: Mas não que ele seja negro na cabeça dela. Ele é branco.

P: Ah, sim. E, no seu caso também, (M: É, eu claríssima) ela não, ela não te vê como uma pessoa negra..(M: Negra, jamais), mesmo você falando pra ela que...

M: Isso é uma ofensa. Não, ela não aceita a gente falar que é negro. Não. Na família dela não tem negro, entendeu? Sente o drama. Então era muito isso. E ela contava, dizendo vovó, eu não conheci, que não tinha ninguém negro na casa dela. Ninguém foi escravo na família dela. Eles eram índios. Negro não tinha. Agora não sei se isso é verdade, porque eu não conheci né. Então ela falava assim, eram ne..., eram índios. “Negro não tinha na minha família não, nunca teve essa raça na minha família” (Maria, 24, Negra, professora) (João, 28, Branco, professor).

As propriedades raciais, conforme visto acima, não são absolutas e podem sofrer processos de embranquecimento ou enegrecimento, dependendo da região ou do contexto de relações sob o qual o casal está inserido. De acordo com o maior ou menor contraste entre os grupos de cor, que incidem sobre a composição do painel racial local, o processo de transfiguração simbólica pode ocorrer até mesmo para aqueles indivíduos que não tinham dúvidas sobre sua classificação racial:

M: No sul ele é crucial nessa questão, assim, então, você vê poucos médicos negros, vê poucos né, e diferentes, existem negros que são bem sucedidos, existem né, e pra, pro povo do Sul, não, a pessoa pra ser bem sucedida, ela tem que ser branca, e aí é isso. Então, essa questão da cor lá, infelizmente, é muito gritante.

P: E aqui, vocês, assim, fazendo uma comparação, é, perceberam que tem, tem uma diferença, digamos assim, pra melhor, ou pra pior?

H: Pra melhor, a questão racial, melhor...(P: Ah, sim...) A questão é racial é melhor...

M: Tranquilo. Eu até brinco, quando eu falo assim, tipo, “ai, eu toda negona”, aí “ah, mas você não é nega!”, é que, até eu acho meio estranho, eu acho que eu fiquei mais branca depois que vim pra Campos! (risos)

P: Como isso? Peraí, deixa eu entender, é, aqui você, digamos assim, é, as pessoas não te veem como uma pessoa escura?

M: Não, não, quando eu falo assim...Quando eu falo “Eu sou negra”, “Por que?”, “como assim?”, “Você nem é preta”, né, mas gente, será que eu fiquei mais branquinha quando eu vim pra cá (risos). Mas quando eu volto pra lá, de repente, na mesma cidade, né, aquele povo branco, as crianças com olho azul, né, aquilo gritando, eu falo “gente,

eu continuo preta” (risos) (Larissa, 37, Negra, estudante de pedagogia) (Bruno, 38, Branco, técnico em segurança do trabalho).

Apesar das evidências não serem suscetíveis a uma generalização que contemple a totalidade do real, nas entrevistas realizadas foi possível identificar, concordando com Sansone (2003), que, ao menos nos indivíduos não brancos, quanto maior a escolaridade, maior o grau de conscientização racial:

P: Seu pai se reconhece como negro?

M: Se reconhece como negão, né. E, minha mãe, ela, se autodenominou bugra, bugre, que eles chamam os índios, né, de bugre. Então se denomina bugre, mesmo porque ela é moreninha também, então...Mas nunca foi assim, “Ah, não, eu sou negra” “Ah eu não quero ser preta, eu quero ser branco”. Não, não. A gente tem muita é....De um jeito ou de outro você, acho que tem que vir com a família, essa questão de você se valorizar. Porque de repente você conversa com um negro, que ele não suporta a cor dele. Então você tem que ter isso de família mesmo, “não, eu sou negra e estou bem sendo negra”. Ou eu sou branca e estou bem sendo branca. Então você tem que ter isso de família. Graças a Deus tanto meu pai quanto minha mãe eles sempre foram muito tranquilos com relação a isso, né. Ele se denomina negro por ser filho de negro, embora não seja tão preto, né. Minha mãe é indiazinha né, do cabelo liso, olhinho puxado. Mas não, não tem nenhum preconceito também com relação a cor dela, ou passa pros filhos nada. (Larissa, 37, Negra, estudante de pedagogia) (Bruno, 38, Branco, técnico em segurança do trabalho).

Por ser uma ideologia que orienta uma forma de classificação primária das características físicas dos indivíduos, ou seja, aqueles atributos e designações classificatórias elementares de diferenciação (alto, baixo, claro, escuro, preto, branco, bonito, feio, grande, pequeno, etc.) que estão presentes desde a mais tenra infância a partir do processo de aprendizado da criança e aquisição da linguagem, a ideologia que estabelece um padrão hierárquico baseado na cor/raça se entremeia durante este processo cognitivo de diferenciação de si e dos outros, criando esquemas de classificação racial duradouros que incidirão durante toda a trajetória social do indivíduo. Pode-se dizer, concordando com Schucman (2014), que o racismo é um aprendizado e como tal cria um *habitus* racista, por criar disposições psíquicas que se manifestam na realidade sob forma de esquemas de classificação racial, e que de certa maneira se ajustam ao contexto de relações sob o qual o indivíduo está inserido.

As aparências não somente podem enganar como também dissimular interesses daqueles que acreditam deter o monopólio da verdade racial sobre o outro. O processo de disputa simbólica que se opera a partir da recusa da entrevistada em reconhecer uma categoria

racial que a amiga se esforça em se atribuir desafia a lógica de um mundo que assume como natural e inquestionável a branquitude como padrão dominante. No diálogo entre as duas, é como se a entrevistada convidasse sua amiga a sair de seu mundo por um instante, bem como a si mesma e, então, questionar-se sobre certezas que pautavam o cotidiano: se a entrevistada se afirma como negra diante dos que a igualam pela cor, qual seria então a raça daqueles que a questionam por se acharem diferentes?

A negritude, conforme apontado por Sansone, atuaria, nesse sentido, como um espaço contra-hegemônico de combate ao estigma associado à cor negra e do processo histórico de depreciação material e simbólica dos indivíduos especificamente negros. Pelo fato da negritude se contrapor ao sistema de produção de vantagens sistêmicas que a branquitude promove, a disputa não se resume apenas pela inserção dos negros nos espaços de circulação de bens e recursos materiais e simbólicos, mas também pela disputa interna que se promove através do processo de legitimação das categorias raciais de afirmação identitária dos negros.

Considerações Finais

Este trabalho buscou contribuir para o debate sobre relações raciais, no contexto das relações afetivas entre os casais inter-raciais, e da relação com a família, com os amigos e com a sociedade, com um olhar voltado para o papel que as categorias de cor e raça possuem na dinâmica entre os casais inter-raciais entrevistados, suas formas de apropriação, e de como os sujeitos se percebem dentro de um espaço permeado por discursos, concepções e práticas, que visam, ora negar, ora confirmar as determinações materiais e simbólicas que demarcam fronteiras e delimitam possibilidades de atuação de cada sujeito no mundo social.

A pesquisa realizada na cidade de Campos dos Goytacazes contou com a participação de casais inter-raciais, escolhidos de forma aleatória, para a realização das entrevistas de rua e entrevistas mais aprofundadas, que foram mediadas por informante. As informações coletadas durante as entrevistas permitiram o diálogo com as teorias sobre o fenômeno racial, revelando que a questão racial, longe de ser um problema solucionado, assume novos contornos, a partir de um processo maior de conscientização e reconhecimento do preconceito por parte dos entrevistados, o que leva a um maior tensionamento com a narrativa mítica que busca invisibilizar os conflitos raciais. Ainda que se afaste qualquer pretensão generalista na análise que se fez a partir dos dados obtidos na pesquisa, os depoimentos contribuíram para estabelecer um diálogo com a literatura que reflete sobre os efeitos e consequências que a cor promove nas relações inter-raciais, numa sociedade ainda marcada fortemente pela desigualdade social e racial entre brancos e negros.

O objetivo duplo inicialmente proposto foi analisar se e como as categorias de cor/raça faziam a diferença no universo relacional dos casais, a partir das experiências relatadas durante as entrevistas. Cabe retomar, portanto, a indagação que serve de título a presente dissertação: afinal, o amor tem cor? Na totalidade das entrevistas, os sujeitos entrevistados reconheceram que há de fato uma diferença de tratamento entre negros e brancos na sociedade (“se você nasce negro, você tem 10x mais chance de se ferrar”), e que ser “branco” ou ser “negro” incide sobre as chances de sucesso e fracasso dos indivíduos no mundo social, inclusive na vida afetiva.

Destaco ainda nos relatos apresentados o reconhecimento de uma hierarquia de cor em vigência na sociedade, cujo padrão de branquura interfere na vida dos sujeitos. Ainda que alguns casais tenham apontado para uma ausência de manifestações de racismo com indivíduos de raças diferentes, reconheceram que ser branco e ser negro, na cidade de Campos dos Goytacazes, faz diferença, e que a ideia de que “todos somos iguais” termina onde

começa o aprendizado, desde a mais tenra infância, de que a cor da pele se apresenta como um traço distintivo e um marcador social importante que pode interferir no destino social dos indivíduos. Entretanto, ainda que as estruturas atuem no sentido de limitar as possibilidades de escolha e conferir valores estéticos distintos no contexto afetivo, as classificações raciais podem sofrer transformações. De forma alguma pode ser afirmado que elas são absolutas e imutáveis. A cor ou raça, assim como os demais atributos estéticos que compõem os tipos raciais, pode clarear ou escurecer dependendo do contexto ou da região do país, como ficou evidente em um dos depoimentos.

Observou-se que, nas ocasiões em que foram indagados os entrevistados tenham apontado para uma total ausência de interesse na escolha afetiva pelo seu parceiro baseado na cor da pele, mas, por outro lado, nas situações em que foram confrontados com perguntas acerca do preconceito que sofrem ou sobre quais atributos físicos que consideram desejáveis para seus futuros filhos, revelaram que a cor se apresenta como uma variável significativa a ser considerada, quando se pensa no futuro, na geração de filhos, pois em diversas passagens se verificou que os entrevistados especulam sobre os traços físicos que podem ser perpetuados - como o cabelo, por exemplo.

No amor, no jogo dos afetos, muito embora o resultado da análise tenha refutado as indagações iniciais que apontariam para uma determinação ou interesse objetivo caracterizado por um plano de ação racional, cujos termos classificatórios de cor direcionariam, de forma absoluta, as ações dos indivíduos, com o objetivo consciente de acumular vantagens a partir da aquisição da cor socialmente mais desejada pelo namoro ou casamento.

Ainda que se tenha confirmado no campo uma forte propensão de homens mais escuros se casarem com mulheres mais claras, a fronteira que delimita o que é puramente escolha individual e o que é estrutura, norma ou ideologia, não ficou evidente nas entrevistas. Embora se confirme que o racismo interfere na distribuição desigual de qualidades socialmente desejáveis para cada competidor no mercado matrimonial, há outros elementos estruturais importantes a serem considerados, que podem incidir no processo de escolha, como as barreiras educacionais entre os parceiros afetivos, como demonstrou Silva e Ribeiro (2009).

No que tange ao uso das categorias raciais mobilizadas pelos entrevistados, observei que dois sistemas classificatórios atuam em paralelo, muitas vezes se justapõem no discurso do entrevistado. Tem sido apontado, desde Nogueira (1998) que a classificação racial nativa se orienta pelo critério da marca, ou seja, da aparência física, diferente do binarismo classificatório norte-americano. Quando se articula fenótipo ao padrão estético branco

dominante, ocorre uma tendência, principalmente entre os pretos, de se auto-atribuir uma categoria mais próxima do branco. Por outro lado, percebi que muitos entrevistados se identificaram como “negros” na entrevista, o que evidenciando maior grau de conscientização racial a partir da adoção de uma categoria que foge ao paradigma da marca ou do fenótipo, para dar lugar a um sistema que remete a uma narrativa de uma origem em comum.

Numa sociedade estruturalmente racista e funcionalmente diferenciada, as categorias de cor acabam sendo ressignificadas para se converterem numa espécie de moeda simbólica, possivelmente dotada de valor racial e negociável a partir dos atributos físicos inatos ou adquiridos que os agentes dispõem. A noção de classe e raça impõem pesos e valores sociais relativos entre os indivíduos, que incide sobre suas maiores ou menores chances de sucesso na obtenção de determinados bens e recursos disponíveis. A posse ou a não posse de determinados atributos raciais também se constitui num poderoso mecanismo de distinção social, o que acaba influenciando os sujeitos nos seus processos de escolha e elaboração de estratégias - conscientes ou inconscientes -, com fins de obterem vantagens sociais, reivindicando uma posição de ingresso no interior de espaços de produção de vantagens sistêmicas - como a branquitude -, aumentando com isso suas chances de acumularem tanto bens materiais quanto simbólicos.

Apesar de considerar que raça e classe não atuariam como categorias absolutas na demarcação de fronteiras sociais entre negros e brancos, as entrevistas também permitiram ampliar o espectro de entendimento sobre as mudanças estruturais que tem ocorrido na forma como os parceiros afetivos percebem a si mesmos no interior do casamento, causando fissuras na divisão normativa sobre os papéis sexuais atribuídos aos homens e mulheres, principalmente a partir da exposição maior das mulheres no espaço público, sendo um vetor importante de transformações sobre a forma que cada parceiro concebe o casamento e negocia suas condições de permanência nele (GIDDENS, 1998).

Portanto, na relação afetiva entre pessoas de cores diferentes, há menos um grande plano racional movido por um cálculo racial, que orienta e determina previamente as condutas dos sujeitos, e mais um jogo dinâmico e relacional, cujas categorias raciais podem sofrer reelaborações e reconstruções, envolvendo a família e os amigos. A influência das políticas de ações afirmativas promovidas nos últimos anos trouxe novos elementos ao debate sobre relações raciais, que podem desafiar o paradigma da cor vigente na sociedade. Isso permite afastar a falsa ideia de que a sociedade brasileira está congelada ou que não tem avançado nos últimos anos com relação à desigualdade racial, tanto no plano material quanto simbólico. Isso traz a discussão o questionamento aos padrões estéticos vigentes, sobretudo ao levar em

consideração os elementos raciais que são percebidos como “ativos” raciais de grande valor simbólico no jogo dos afetos. Apesar do padrão estético de brancura estar presente e exercer sua influência nos depoimentos dos casais, nos questionamentos têm emergido a contraposição de valores raciais associados à estética negra, desafiando a ordem estética vigente. Nas relações afetivas inter-raciais, estrutura e ação se imbricam, criando uma nebulosa social onde o racismo apresenta formas sutis de se pronunciar, que delimita novas fronteiras e estimula percepções sobre o padrão de beleza dominante. Esse movimento de ressignificação dos valores culturais e estéticos pode garantir maior autonomia aos participantes, principalmente na parcela da população negra - ao contrário do que se havia pressuposto inicialmente -, com maiores possibilidades de ação e reflexividade no enfrentamento das tensões, dos conflitos, e num plano mais macro, no combate ao próprio racismo estrutural.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, Shirlena Campos de Souza. *O acesso do negro às instituições de ensino superior e a política de cotas: possibilidades e limites a partir do caso UENF*. Dissertação de Mestrado. Campos dos Goytacazes. RJ: 2006.
- AMARAL, Shirlena; MELLO, Marcelo Pereira de. Políticas públicas de acesso ao ensino superior: analisando a política de cotas e a utilização do enem/sisu na UENF. *Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades*. Niterói. 2012.
- ANTUNES, Ricardo. A ontologia singularmente humana do trabalho. Entrevista de Ricardo Antunes. *Motrivivência*. Ano XXII, nº 35, p. 202-233. Dez. 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*, 2ª ed., Salvador, EDUFBAIEGBA, 1996.
- AVRITZER, Leonardo; GOMES, Lilian C. B.. Política de reconhecimento, raça e democracia no Brasil. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 1, p. 39-68, Mar. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582013000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 Maio 2016.
- BARBOSA, Muryatan Santana. O Ten e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 28, n. 81, p. 171-184, Feb. 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092013000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 Apr. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092013000100011>.
- BARROS, J. D. Diálogos Latinoamericanos. Construções Sociais da Cor e da noção de Escravidão - reflexos sobre as ideias escravistas no Brasil Colonial. Num 18. *Assrhus Universitet*: pp. 1-19, 2011.
- BARROS, Zelinda ; OLIVEIRA, M. A.; SANTOS, M. A. (orgs.) Rediscutindo conceitos. In: *Módulo 4 Educação e Relações Étnico-Raciais*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2001. p. 9-26.
- _____. *Módulo 4 Educação e Relações Étnico-Raciais*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2001. p. 9-26.
- BRASIL, Cidades@. Histórico do Município. 2014. Brasília, IBGE. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=330100&search=rio-de-janeiro|campos-dos-goytacazes|infograficos:-historico>>. Acesso em 01/12/2015.
- _____. Censo Demográfico 2000. Censo Demográfico - 2000 - Tabulação Avançada - Resultados Preliminares da Amostra. Comunicação Social. Brasília, IBGE. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/08052002tabulacao.shtm>>. Acesso em: 26/11/2013.

_____. Censo Demográfico 2010: trabalho. Comunicação Social. Brasília, IBGE. Disponível em: <http://ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/nupcialidade_fecundidade_migracao/default_nupcialidade_fecundidade_migracao.shtm>. Acesso em: 26/11/2013.

_____. Censo Demográfico 2000: Características da População e dos Domicílios: Resultados do universo. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/>>. Acesso em: 26/11/2013.

_____. Censo Demográfico 2010: Nupcialidade, fecundidade e migração. Comunicação Social. Brasília, IBGE. Disponível em: <http://ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/nupcialidade_fecundidade_migracao/default_nupcialidade_fecundidade_migracao.shtm>. Acesso em: 26/11/2013.

BERQUÓ, Elza. *Nupcialidade da população negra no Brasil*. NEPO-Unicamp. Campinas, SP: 1987. 131 p.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2012.

_____. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, Ed. Zouk, 2011.

_____. *O senso prático*. Trad. Maria Ferreira. 2 ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes. 2011.

_____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. Tradução Denice Barbara Catani. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.

BURDICK, John. *Blessed Anastacia: Women, race and popular culture in Brazil*. New York, Ed. Routledge, 1998.

CAMARGO, Paulo. Filme resgata violência policial em baile black. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 1 de Junho de 2014.

CAMPOS, Luiz Augusto. “O NEGRO É POVO NO BRASIL”: afirmação da negritude e democracia racial em Alberto Guerreiro Ramos (1948-1955). *Caderno CRH*, Salvador, BA, 28.73, 30 09 2015. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=1610>> Acesso em: 21 03 2016.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, Maria Aparecida da Silva. Além do Rio – Uma Medea na dramaturgia do teatro negro no Brasil. *Urdimento*. v. 1, n. 24, p 06-27, 2015.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. Tese de Doutorado. Campinas, São Paulo: 1989.

CORREIA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade*. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. 2ª ed. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco, 2001 (1982).

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DANIEL, Reginald D. *Race and multiraciality in Brazil and the United States: converging paths?* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.

FERES JÚNIOR, João. *A ATUALIDADE DO PENSAMENTO DE GUERREIRO RAMOS: branquidade e nação*. **Caderno CRH**, Salvador, BA, 28.73, 30 09 2015. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=1611>> Acesso em: 07 03 2016.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, SP: Ed. Global, 2008.

FERREIRA, Antônio Honório. Classificação racial no Brasil, por aparência ou por origem? *36º Encontro Anual da ANPOCS*. São Paulo, 2012.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

GHELERE, Gabriella Doll. *Ação, representação e fetichismo da mercadoria*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra, 1998.

GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a Manipulação de uma Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GUIMARÃES, A. S. A. Raça e pobreza no Brasil: a rationale dos estudos de desigualdade racial. *Saúde da População Negra no Estado de São Paulo. Boletim Epidemiológico Paulista*, São Paulo, v. 4, Supl. 1, p. 3-12, 2007.

_____. Depois da democracia racial. *Tempo Social. Rev. Soc.*, São Paulo, V. 18, n. 2, USP., 2006.

_____. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, 2003.

_____. *Democracia Racial*. São Paulo, 2002.

_____. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, Nº 54, 1999, pp. 147-156.

GRINBERG, Keila. *Liberata: a lei da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Biblioteca Tempo Universitário, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2012.

HASENBALG, Carlos. SILVA, Nelson do Valle, LIMA, Márcia. *Cor e estratificação social*. Contra Capa Livraria: Rio de Janeiro, 1999.

IANNI, Otávio. Dialética das relações raciais. *Estudos Avançados*, Rio de Janeiro, 18 (50), 2004.

_____. Otávio. Entrevista: O preconceito racial no Brasil. *Estudos Avançados*, Rio de Janeiro, 18 (50). São Paulo, 2004a.

LAMEGO FILHO, Alberto. *A Planície do Solar e da Senzala*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1996.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LÁZARO, André; CALMON, Cláudia; LIMA, Silvio Cesar de Souza; OLIVEIRA, Leidiane (orgs.). Inclusão na educação superior. In: *Ações Afirmativas e Inclusão: um balanço*. Cadernos do GEA, n.2. Rio de Janeiro. 2012.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.

_____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MACÉ, Jean François. Introduction à une anthropologie des conflits de mémoire: une approche comparative de cas espagnol et chilien. *Revue Intenationale d'Anthropologie Culturelle et Sociale*, Paris, n.01, 2012.

MACHADO, Elielma Ayres. Ação afirmativa, reserva de vagas e cotas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2002-2012). Rio de Janeiro: *Flacso*, 2013.

_____. *Desigualdades "raciais" e ensino superior: um estudo sobre a introdução das "Leis de reservas de vagas para egressos de escolas públicas e cotas para negros, pardos e carentes" na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2000 - 2004)*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2004. 321p. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia).

MAIO, Marcos Chor. *GUERREIRO RAMOS INTERPELA A UNESCO: ciências sociais, militância e antirracismo*. **Caderno CRH**, Salvador, BA, 28.73, 30 09 2015. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=1609>>. Acesso em: 07 03 2016.

_____. Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça como questão: história, ciências e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

_____. Marcos Chor. *O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no brasil dos anos 40 e 50*. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 14, n. 41, Oct. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01026909199900030000&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 Jan. 2014.

MARTINS, Heloisa H. T. De Souza. Metodologia qualitativa de pesquisa. *Educação e pesquisa*, São Paulo, 2004, v. 30. N. 2.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo. 2013.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular. 2008.

MEUCCI, Arthur. *O papel do habitus na teoria do conhecimento*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, 2010.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*. p. 201-248. Campinas. 2014.

_____. *Razão, "cor" e desejo: análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes. 2012.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 50, p. 209-224, Apr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Fevereiro de 2016.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP. 1998.

NASCIMENTO, Tássia do. A outra negra Fulô, de Oliveira Silveira, “Pra escândalo do bom Jorge de Lima”. *Diálogo e Interação*, Paraná, vol. 2, 2009.

ORTIZ, Renato. Imagens do Brasil. *Revista Sociedade e Estado*. Vol. 28, n. 3. Set. 2013.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Discurso, gênero e sexualidade: questões contemporâneas. *Saberes em perspectivas. Jequié*. Vol. 2, p. 109-120. Bahia. 2012.

_____. Raça, gênero e relações sexuais-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras – um diálogo sobre o tema. *Afro-Ásia*, Salvador,34, 2006.

PAIXÃO, Marcelo. Das relações raciais no Brasil: Entre a emergência de um novo tempo e a persistência do modelo autoritário. Debate: emergências. *LASAForum*. Volume XLVI: Issue 2. 2015.

PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PCERP, IBGE. *Características Étnico-Raciais da População*. Um estudo das categorias de cor ou raça. BRASIL: Governo Federal, 2008.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/artigos/2014_antropologia_nao_e_metodo.pdf> Acesso em: Abril de 2015.

PEREIRA, Bruna Jaquetto Cristina. Tramas e dramas da cor: mulheres negras, relacionamentos afetivos e familiares e violência doméstica. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos)*. Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://www.en.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1386856265_ARQUIVO_BrunaCristinaJaquettoPereiraST67.pdf> Acesso em: Maio de 2015.

PEREIRA, Edilene Machado; RODRIGUES, Vera. Amor não tem cor?! Gênero e raça/cor na seletividade afetiva de homens e mulheres negro(as) na Bahia e no Rio Grande do Sul. *Revista da ABPN*, Florianópolis, v.1, n. 2, 2010.

PETRUCCELLI, J. L. Seletividade conjugal por cor: a reprodução da diferença. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS DA ABEP, 12., 2000, Caxambu. Anais... Belo Horizonte: *Associação Brasileira de Estudos Populacionais - ABEP*, 2000. v. 1. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/rept14_1.pdf>. Acesso em: abril de 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciladas da diferença. *Tempo Social. Rev. Soc. São Paulo*, V.2 (2), p. 7-33, USP. São Paulo, 1990.

PINTO, Júlio Roberto de Souza, MIGNOLO, Valter D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção colonial. *Civitas*. Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402. Set. 2015.

POLI, Moema de. Repensando as uniões inter-raciais no Brasil. *Hist. Cienc. Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 1051-1057, Dec. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702006000400018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 Dez. 2015.

QUIVY, Raymond. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, 2013.

RAPOSO, Otávio. Em busca de reconhecimento nas periferias urbanas. Uma breve comparação entre *b-boys* do Rio de Janeiro e rappers de Lisboa. *Revista Tomo*. N. 27, p. 429-458. Jul/dez. 2015.

REIS, Elisa Pereira. Situando a sociologia política. *Revista Política e Sociedade*, n.01, p.11-35, entrevista.

REIS, Maria Clareth Gonçalves. *Mulheres negras e professoras no ensino superior: as histórias de vida que as constituíram*. Tese de Doutorado. Niterói. RJ, 2008.

RIBEIRO, Rafaela Machado. *O Negro e seu mundo: Vida e trabalho no pós-Abolição em Campos dos Goytacazes (1883-1893)*. Dissertação de Mestrado. Campos dos Goytacazes. RJ, 2012.

ROSA, Marcelo C.. A África, o Sul e as ciências sociais brasileiras: descolonização e abertura. *Soc. estado.*, Brasília, v. 30, n. 2, p. 313-321, Agosto de 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922015000200313&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 Maio 2016.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.

SILVA, Nelson do Valle; RIBEIRO, Carlos Antônio Costa. Cor, educação e casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, nº1, 2009. Pp. 7 a 51.

_____. Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, 14 (1987), pp. 54-83.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Uma antropologia brasileira em finais do século XIX: ou um discurso sobre “A Pré-História” in: *Iluminando a face escura da lua: homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira*. Marília: Cul. Acad. Ed, 2012.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 117-149, 2002.

TELLES, Edward. *O significado da raça na sociedade brasileira*. Tradução de Ana Arruda Callado para o português de *Race in Another America: The significance of skin color in Brazil*. Princeton University Press. Versão divulgada na internet em agosto de 2012.

VELHO, Gilberto. *Arte e Sociedade: ensaios de Sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

Anexo

Lista das Perguntas-guias

- 1 – Qual o seu nome?
- 2 – Qual a sua idade?
- 3 – Qual a sua profissão?
- 4 – Vocês acham que a cor atrapalha a vida das pessoas?
- 5 – Vocês já perceberam alguma diferença de tratamento por causa da cor?
- 6 – Quando as pessoas perguntam a sua cor, o que você responde?
- 7 – Qual a cor do seu esposo/esposa?
- 8 – Vocês acham que um casal de cores diferentes tem mais ou menos chance de sofrer preconceito?
- 9 – Vocês têm filhos? (Se sim, pergunta 7, 8, 9, 10 e 11)
- 10 – Qual a cor do seu(s) filho(s)?
- 11 – O seu filho já foi tratado de forma diferente?
- 12 – Vocês acham que uma criança mais clara e uma mais escura são tratadas de forma diferente?