

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Marcia Maria Micussi de Oliveira

**Mulheres da fronteira:
Identidade negra de mulatas na cidade de São Paulo**

Mestrado em Ciências Sociais

**SÃO PAULO
2008**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Marcia Maria Micussi de Oliveira

**Mulheres da fronteira:
Identidade negra de mulatas na cidade de São Paulo**

Mestrado em Ciências Sociais

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Professora Doutora Teresinha Bernardo.

**SÃO PAULO
2008**

Banca Examinadora

Professora Doutora Teresinha Bernardo

Professora Doutora Maria Nilza da Silva

Professor Doutor Acácio Sidney Almeida dos Santos

[...] a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas idéias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas idéias.

Kabengele Munanga

SUMÁRIO

Introdução	1
1. Racismo e Gênero no Brasil	11
2. Identidade das Mulheres da Fronteira	43
3. Indo. Vindo. Sendo Negras	90
Considerações Finais	127
Referências Bibliográficas	132
Anexos	139

DEDICATÓRIA

É para três mulheres negras, Camila, Elisa e Marisa, respectivamente, minha avó, minha mãe e minha irmã, que dedico este trabalho. Sem as duas primeiras, eu não teria existido. E sem elas três, não teria conseguido ser quem eu sou. Estou certa que Pedro, José e Marcos entendem e não se importam.

AGRADECIMENTOS

Sem a ajuda, tempo e paciência de Aline, Priscila, Graça, Sarita, Suely, Denise, Rosana, Etelvira, Evarilda, Cida, Eliane, Vera, Josiane e Suely, este trabalho não teria sido possível. Minhas interlocutoras e minhas co-autoras, obrigada.

Teresinha Bernardo, orientadora, conselheira e amiga, um muito obrigada especial. Ela acreditou no meu trabalho e contribuiu com apoio e carinho nos momentos mais difíceis desta jornada.

À Professora Doutora Maria José Rosado e ao Professor Doutor Acácio Sidney Almeida dos Santos, pela participação da arguição na qualificação e que muito me ajudaram.

Minhas colegas e meus colegas do *Grupo de Pesquisa Relações Raciais: Memória, Identidade e Imaginário* mais de uma vez ouviram meu projeto e o discutiram com rigor científico necessário, mesmo quando para algumas pessoas o tema não era o ideal. A todos vocês, muito obrigada.

Ao Atualpa de Figueiredo, Tata Kajalacy, que com sua sabedoria e carinho me ajudou muito.

Ao Persio Nakamoto, pela revisão de todo o texto, pelas correções e sugestões valiosas, pela rapidez e pelo carinho com que fez tudo.

Às amigas da ACUBALIN que tiveram que aquentar minha ausência quando minha presença era necessária.

Às amigas e aos amigos que me socorreram em um momento difícil e inesperado, cuidaram de mim e continuam a me ajudar nesta jornada.

Aos meus dois grandes amores, Pedro Micussi Pinto e Umberto de Andrade Pinto, obrigada pelo carinho, pela força e por acreditarem em mim, sempre e incondicionalmente. Algumas vezes se comportam como torcida organizada: o viva a mamãe, do Pedro, é intercalado com contagem regressiva de prazos. Outras vezes, a voz do Beto, o comentarista atento lembrando: mas e os autores principais, onde entram? Sem dúvida, eles tornam tudo muito mais emocionante.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo desvendar como a mulata é caracterizada em nossa sociedade, pois não a podemos considerar como um personagem neutro, visto que é invisível e visível ao mesmo tempo. Sua invisibilidade é devido ao seu pertencimento, à sua origem africana, que desaparece quando há insistência de que *não é tão preta/escura assim*. E sua visibilidade acontece por meio de sua herança branca. A questão central é investigar num universo marcado por um imaginário racista como essas mulheres se identificam: se a identidade delas é mulata, negra ou se vêem com outra denominação. Raça, racismo e gênero são estudados uma vez que são necessários para o entendimento das mulheres tratadas aqui. Para isso, as histórias de vida de um grupo de treze mulheres, descendentes de negras(os) e brancos(as), são analisadas e, por meio de seus depoimentos, que as tornaram co-autoras desse trabalho, faz-se possível observar o processo de construção dessa identidade marcada por incoerências. Foi também problematizado se essas mulheres, que são implicitamente consideradas iguais às negras, o são na verdade ou se há especificidades nessa categoria que as tornam um grupo distinto dentro do grupo de mulheres negras. Nesse estudo, foi percebido que elas são as mulheres da fronteira, em um movimento contínuo, que ora pende para o lado branco e ora para o negro, e que também a construção de suas identidades é um processo sem-fim, e muitas vezes, penoso.

Palavras-chave: racismo, identidade, miscigenação, mulher, mulata.

ABSTRACT

This dissertation main objective is to investigate the identity the mulata, to find out if they see themselves as mulattoes, as Black or as White women, in view of the fact they live in a racist society. The meanings of race, racism and gender are explored here so as to better understand these women. To accomplish the task at hand the life stories of thirteen mulatto women were analyzed and through their voices, which made them my co-authors, it is also possible to notice the ambiguity present in their identities. This study also examines if to be a mulata is the same as to be a Black woman or if there are specificities which make them a separate group within the group of Black women. It recognizes that they inhabit the frontier, and are in constant movement between the Black and the White side and therefore, the construction of the mulata identity is a long-lasting process that is, often, painful.

Key words: racism, identity, miscegenation, woman, mulata.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata da temática da mulher descendente de africanos, cuja cor é denominada pelo senso comum de mulata e que a moderna Antropologia chama de mestiça. Os conceitos de raça, racismo, gênero serão abordados aqui, uma vez que para entender essa categoria é necessário buscar o entendimento de como eles operam. A questão central ou foco deste trabalho é investigar, num universo marcado por um imaginário racista, se a mulata ainda é um dado de realidade, isto é, a mestiça se vê como mulata ou se identifica como mulher negra. Será investigado ainda se a miscigenação continua sendo visto como prova da existência da democracia racial ou se essa crença está superada.

Identidade, como disse Kabengele Munanga (1999) é uma questão político-ideológica e não se deve “confundir o fato biológico da mestiçagem [...] com o processo de identificação” (p. 108). Esse autor ressalta a necessidade da construção da identidade negra, unificadora, para os afro-descendentes brasileiros, no sentido de se buscar propostas para transformar a realidade da população negra no Brasil (Munanga, 2000, p. 33). Dessa forma, parece claro que a manutenção da existência da mulata como identidade seria contraproducente para todos, inclusive para esse segmento. Por outro lado, Stuart Hall (2005) considera que nas sociedades pós-modernas a identidade não é única, ela é multifacetada, e sempre em construção. Sem a intenção de considerar que os dois autores estejam em posições contraditórias e conflitantes, tentarei entender se as mulheres que se consideram mulatas estão confortáveis nessa identidade ou se entendem que a perpetuação dessa categoria facilita a divisão da população negra e conseqüentemente enfraquece a luta anti-racista. Talvez haja uma terceira posição, uma identidade flexível e circunstancial e tentarei com minha pesquisa encontrá-la.

A mestiçagem sempre foi considerada um fator relevante no Brasil. Da época colonial até a ditadura Vargas, era entendida como um problema que o país e suas elites precisavam resolver, no sentido de se livrarem dele, já que os mestiços, com suas várias denominações, eram considerados uma degeneração. Na década de 1930, houve uma mudança no projeto de construção de nação e de povo brasileiro, e a mestiçagem começa a ser apresentada como fator definidor do país, como prova da inexistência de racismo. Nos anos 1970, a militância dos movimentos sociais negros entendeu que a bipolarização classificatória entre negros e brancos seria a saída para fortalecer a luta anti-racista no país, e começou a apontar para a necessidade dos afro-descendentes se identificarem como negros e negras, independentemente das características físicas de cada um. Essa é uma luta contra a ideologia hegemônica, uma vez que o ideal de embranquecimento também é compartilhado pela população negra, como documentou Neusa Sousa (1983).

Aparentemente os mestiços, principalmente os de pele mais clara e cabelos mais lisos, sofreriam menos discriminação do que os negros porque poderiam se passar por brancos ou quase brancos. Digo aparentemente porque há autores como Josildeth Consorte (1999) que argumenta: “Quando se fala em mestiçagem, no Brasil, fica sempre a impressão de que os mulatos, sendo seus grandes beneficiários, não são discriminados e se sentem absolutamente à vontade como tais, mas não é isto o que realmente acontece. O preconceito e a discriminação contra eles podem ser ainda mais sutis porque mais disfarçados, menos óbvios” (p. 116). A mulata habitaria então o pior dos dois mundos, por não ser branca e, portanto, não ter os privilégios que essa categoria tem e ao não se considerar negra, seria vista como traidora de uma causa fundamental para toda a sociedade? Há indicadores que apontam que ela poderia ser discriminada tanto pela população branca quanto pela população negra (Consorte, 1999), o que, para mim, poderia dificultar a sua identificação como negra, mas essa conjectura precisaria ser investigada melhor.

Jurandir Freire Costa, no seu texto “Da cor ao corpo: a violência do racismo” (1990), critica a busca do branqueamento por parte dos negros brasileiros em ascensão social. Tentarei averiguar se essa idéia para combater a dor do racismo ainda persiste ou se há novas maneiras de se lidar, no nível individual, com esse sofrimento.

Quem sou eu é? É uma pergunta que muitas vezes impede a caminhada e pode ser paralisante. Acredito, porém, que nós, mulheres negras, não nos comportemos assim, uma vez que a sobrevivência na diáspora exige movimento constante, mesmo que seja por meio de atalhos e muitas vezes tenhamos que refazer o caminho percorrido. O caminho de construção de identidade é também um ir e vir e, no caso de um grupo específico de mulheres negras, as mulatas, ele pode ser tortuoso. No entanto, não parece amedrontar esse grupo de mulheres que habitam a fronteira, por mais penoso e intimidador que possa ser, nem as paralisa por muito tempo.

Um amigo me define como sendo uma mulata muito distinta. Se não é claro quem é mulata, o que é ser mulata? Vivenciei muito cedo o que viria a aprender décadas depois na academia: identidade é um processo, é flexível e não estática, e temos várias ao longo da vida. Eu era a única Marcia que eu conhecia, mas o desconforto que me dava esse nome que ninguém mais tinha era compensado pelo sobrenome que vinha a seguir: Micussi. Eu era, e sou, a Marcia Micussi, neta de Pedro Micussi, um italiano baixo, gentil, divertido, com forte sotaque e que nunca aprendeu a dizer ouça, e vivia dizendo “sente”, que era a mesma coisa, só que no idioma dele. A minha cor era diferente da dele, mas isso não impedia de eu me ver como neta quase italiana, porque afinal de contas o meu pai, genro dele, também tinha pele, olhos e cabelos claro, enquanto minha mãe, a filha, tinha pele muito escura, com cabelos e

olhos também escuros. A cor definitivamente não era fator de identificação na minha família, com tias, tios, primas e primos de várias cores. As duas irmãs casadas de minha mãe eram como ela, mas os maridos eram como o meu pai. E as irmãs de meu pai eram como ele, apesar de duas delas me intrigarem, por terem cabelo louro, mas quase crespo como o meu. No entanto, na ordem natural das coisas na minha família, o que importava mesmo é que eu era neta do 'seu' Pedro. Todas as filhas eram Micussi, assim como as filhas e filhos delas: éramos descendentes diretos de Pedro, sem muita importância aos nossos pais.

Nunca me dei conta que os Micussi, tirando o Pedro, eram diferentes fisicamente do resto da rua. Aliás, nós éramos, apesar de sermos muito mais pobres do que os vizinhos, mais sofisticados, porque afinal o vovô, além de italiano, era pintor e os compradores de seus quadros vinham dos bairros ricos da cidade. Eu me considerava, em alguns aspectos, melhor do que minhas amigas, todas moradoras da mesma rua, uma vez que a cultura do meu avô era reconhecidamente superior.

Se a minha identidade sofreu alguma contestação quando fui para o Ensino Fundamental I, onde era uma desconhecida e o meu sobrenome não significava nada, passou-me totalmente despercebido. Eu continuava como sempre havia sido, querendo ter cabelo liso e talvez olhos verdes como os de meu pai, porque afinal havia uma história sempre lembrada que, quando tinha nascido, uma amiga de minha mãe teria dito que era uma pena eu não ter herdado a cor dos olhos dele, porque daquela forma eu seria uma mulata irresistível. Como não sabia o que queria dizer mulata, e muito menos irresistível, cobiçava os olhos verdes sem saber direito o que me acrescentaria, mas sabia que era algo bom.

Entretanto, a minha mãe sabia quem eu era. Eu não podia gritar, me sujar sem logo me limpar, ficar com o cabelo despenteado, quer dizer, ficar descabelada, com cabelo parecendo ninho de guaxo (palavras da minha mãe), caso contrário ficaria parecida "com as negras da linha". Essas negras eram residentes de casas muito humildes, ao lado dos trilhos do trem, que passava no final da rua. Ora, se havia todo esse cuidado para assegurar o distanciamento delas é que muito provavelmente minha mãe sabia que eu corria sério risco de ser confundida com elas. E tenho certeza que, para ela, o problema não era a classe social, afinal nós sabíamos que éramos e nos reconhecíamos como pobres, mas a cor, a nunca dita, nunca aludida, nunca mencionada, essa nós ignorávamos.

Encontrei a minha primeira amiga verdadeiramente negra na antiga 5ª série. Ela brincava que era loira de olhos azuis, e era um sinal para que ninguém aludisse a sua cor. Passamos quatro anos em um respeitoso silêncio a esse respeito. Não me lembro nunca de sua cor, ou a minha, terem sido mencionada, apesar de termos um professor de história também

negro. Eu o admirava mais do que a qualquer outro e, anos depois, comecei a questionar se essa admiração não seria relacionada ao fato de que, de certa forma, ele seria um espelho para mim. No entanto, como nada era dito a respeito de sua cor, que era invisível e que também ele não a mencionava, não posso ter certeza.

O primeiro incidente de racismo que consegui identificar aconteceu quando eu já era adolescente. Em uma partida de tênis de mesa, houve uma disputa sobre a validade ou não de um ponto e meu adversário me chamou de negra. Ninguém nunca tinha se referido a mim daquela forma, naquele tom que não deixava dúvida que era algo extremamente vergonhoso e humilhante. A minha reação foi surpreendente, porque imediatamente eu respondi que era negra sim, e que esse fato não era motivo de vergonha e sim de orgulho. Naquele momento, não havia espaço para ambigüidade e minha identidade de negra foi publicamente declarada.

No entanto, isso não significou que daquele momento em diante eu era negra. Eu continuava neta de meu avô, orgulhosamente me identificando mais com ele, com as histórias que contava a respeito da família dele do que com o meu lado de descendente de africana. Em minha defesa, devo dizer que minha avó Camila tinha morrido quando minha mãe era muito jovem, e poucas lembranças dela persistiam na família. Como acontece com toda afro-brasileira, só sabia que era de Montes Claros (MG), mas não tinha mais informações sobre seus antepassados. Para mim, a história dela começava quando ela tinha encontrado o meu avô, quando se apaixonaram e se casaram porque era isso que ele me contava.

O meu avô sabia que eu não era branca como ele, já que várias vezes me contou a história de que foi avisado que minha avó não seria bem-vinda no Círculo Italiano por causa da cor dela. Ele contava esse fato com muita raiva, e dizia que nunca mais havia posto os pés no clube porque onde a mulher dele não era aceita, ele não freqüentaria. A minha atenção era chamada porque ele me relatava algo que tinha acontecido antes da minha mãe nascer e que ainda o fazia sofrer pelo sofrimento que isso tinha causado à mulher que ele amara. Entretanto, eu continuava sem me identificar com essa mulher negra, a mãe da minha mãe.

Não sei quando eu me identifiquei permanentemente negra. O processo que eu passei não foi claro, igual a tantos outros, acredito eu. Ao final dele, não havia dúvida de que lado eu me encontrava, mas era também parte do meu amadurecimento político em outras esferas. O meu fenótipo me coloca na fronteira, como as mulheres da minha pesquisa e se, para mim, minha identidade é visivelmente negra, o olhar do outro não me vê tão nitidamente dessa forma. Há espaço para negociação, algo que também foi relatado pelas minhas interlocutoras e essa negociação possui privilégios, mas ao mesmo tempo muita dor. E afirmo que essas

mulheres são minhas interlocutoras porque a relação estabelecida entre nós não foi de sujeito e objeto, mas de pares.

As mulatas da minha pesquisa habitam a zona de fronteira. Algumas são quase negras, outras quase brancas, umas podem ser vistas como negras enquanto outras brigam para ser vistas e aceitas como tal. Há ainda aquelas que não querem, sob hipótese alguma, serem confundidas como negras. Curiosamente, algumas que são negras se referem ao grupo de negras como elas, e não como nós. Nós somos diferentes delas, elas não são como nós. No entanto, quem são elas, e quem somos nós? Elas são as mulheres negras, mas nós também somos as mulheres negras. Essas mulatas não são apenas a negra não-negra e a branca não-branca. Vê-las dessa forma seria um equívoco, porque a identidade dessas mulheres vai além, ocupando uma zona de ambigüidade que não permite essa redução. Eu diria que elas são, ao mesmo tempo, negras e negras não-negras. Não são 100% negras, mas o fato de ter em uma parte branca é negociado, camuflado, dissimulado ou glorificado de acordo com as circunstâncias e com o poder de barganha permitido pelos atores sociais e pela situação.

Entretanto, continua a dúvida: o que é a mulata? A busca aos dicionários não revelou nenhuma surpresa nem tampouco alegria, e a menção à comida, tão bem analisada por Queiroz Junior, é o que saúda a leitora em primeiro lugar, no Novo Aurélio¹:

Mulata (fem. de mulato) diz-se de uma variedade de batata própria para assar. (p. 1371)

Há então a necessidade de se saber o que é mulato.

Mulato (do esp. Mulato < esp. mulo, por ser mestiço o mulato); 1. filho de pai branco e mãe negra, ou vice-versa; cabrocha; pardo. (p. 1371)

Para haver coerência, foi pesquisado então o significado de branco e de negro. Branco, “do germânico blank, ‘luzidio’; ‘brilhante’; acepção que sobrevive na expressão arma branca” (p. 324), apresenta 28 definições do termo, com algumas subdivisões e há 10 significados da palavra como adjetivo. Negro, “do latim nigrum” (p. 1343), por sua vez, contém 12 definições a menos, ou seja, é listado 16 vezes. Enquanto o branco é “sem mácula; inocente, puro, cândido, ingênuo, alma branca”, o negro é “sujo”, “muito triste, lúgubre”, “melancólico, funesto”, “maldito, sinistro”, “perverso, nefando”. Cabrocha, “de cabra”, é “qualquer mestiço escuro, de lábios grossos e cabelo pixaim” (p. 350).

Pardo, “do latim (leo) pardus (por se considerar que pardas era um adjetivo referente às manchas de cor escura que distinguiam o leopardo do leão)” (p. 1493-1494), é “de cor

¹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

entre o branco e o preto, quase escuro”, “de um branco sujo, duvidoso” e “de cor pouco brilhante, entre o amarelo e o castanho”.

Temos ainda negrada: “grupo de indivíduos dados à pandega ou a desordem” (p. 1393); e negra, “fem. de negro” (p. 1343), que é “mulher de cor preta” ou “escrava, cativa”. E como preta é “mulher negra” (p. 1628), não temos maiores informações que possamos acrescentar à nossa busca.

No Houaiss², a palavra mulata ganhou três definições: “filha de mãe branca e pai negro ou vice-versa; cabrocha; feminino de mulato” (p. 1975). Por sua vez, mulatice é “o conjunto de traços indefinidos que demonstram ascendência mestiça de negro com branco e/ou índio” ou característica de quem apresenta a “cor morena, parda, trigueira”, enquanto mulatismo é “comportamento, atitude própria de mulato”.

Já o termo mulato recebeu maior atenção nesse dicionário, com mais de seis definições:

1. jumento; 1.1. burro pequeno, ainda novo; 2. cabra (‘indivíduo’) valente, desabusada, esperto; 3. Indivíduo cheio de manhas, inzoneiro³; [...]; 6.1. que ou aquele que é filho de pai branco ou mãe negra (ou vice-versa); 6.1. que ou aquele que é descendente de brancos ou negros; 6.1.1. que ou aquele que apresenta traços das raças negras e brancas; 6.2 que ou aquele que não apresenta traços raciais definidos; mestiços de negro, índio ou branco de pele morena clara ou escura [...].

Na página 2005, o termo negra é assim definido:

1. mulher da raça negra; preta; 2. mulher em cativo, escrava; 3. fig. mulher muito trabalhadora (que é uma imagem controladora); [...]; 6. mancha, nódoa escura na pele causada por contusão; [...].

Negrinha pode ser “jovem negra” ou “jovem muito trabalhadeira” (p. 2005).

Negro (p. 2005-2006) é “a cor do piche; preto”, “diz-se de indivíduo de etnia negra” ou na definição de número 3.9: “quem tem a pele escura; sombrio; escuro, tenebroso”, “malvado e sujo”, cujo antônimo é “alvo”, “branco”, “claro”.

A definição de preta (p. 2294) é “mulher negra” e como não causa nenhuma surpresa, mais tempo foi gasto com termo preto, que conta com dez definições, entre elas as que aqui são destacadas:

1. que tem a cor do piche ou do carvão; 2. diz-se dessa cor; 3. diz-se da pessoa que pertence à raça negra; [...]; 6. escuro, sombrio; 7. complicado, difícil, perigoso; [...]; 10. indivíduo da cor negra; [...].

Só para confirmar a não neutralidade da língua falada no Brasil, há 38 definições do termo branco nesse dicionário, ocupando quase uma coluna inteira. Entre elas destaco:

1. que apresenta a cor da neve recém-caída; 2. diz-se dessa cor; 4. sem cor, transparente, translúcido (fig.); 5. cuja cor original enfraqueceu ou se perdeu pelo

² HOUAIS, Antonio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

³ Que ou quem é sonso, manhoso, enredador, enganador e espertalhão, sonso.

uso, exposição às intempéries; [...]; 9. que pertence à cor branca; [...]; 12. asseada, impecável; 13. livre de intenções ou influências malévolas; [...]; 20. relativo a ou indivíduo de ascendência branca que não tenha o seu sangue misturado ao de outros grupos de cor de pele diferente; [...] 20.1 por extensão, relativo a ou indivíduo de ascendência branca cujo sangue é misturado ao de outros grupos de cor de pele diferente, mas que é considerado branco pelo grupo social em que vive, por ser mais claro que os demais [...]⁴.

Uma vez explicitado o que o vernáculo entende como sendo branco, negro e preto e, por extensão, branca, negra e preta, e mais importante ainda o que seria mulato e seu correspondente feminino, ousou dizer que as definições fornecidas pelos dicionários, por mais explícitas que sejam as relações de poder contidas nos verbetes, ocultam muito mais que revelam, o que parece ser o caso quando lidamos com as relações raciais.

Então, para entender qual é a identidade racial de um grupo de mulatas, e se identidade ainda se faz necessário para defini-las, entrevistei treze mulheres, oito com menos de 45 anos e cinco com idade superior a essa. Mulheres de diferentes gerações foram ouvidas, uma vez que procurei entender de que maneira um determinado fenômeno, no caso construção de identidade, “se apresenta em diferentes momentos temporais” (Parra, 1999, p. 1). Busquei, como mostra Célia Maria Mota Amaral (*apud* Parra, 1999), compreender se o significado de ser mulata permanece ou se altera de acordo com a geração. No entanto, não me ative rigidamente nesse recorte porque procurei buscar se um determinado dado, no caso a insistência do Movimento Social Negro de que se é ou negra ou se é branca, abandonando termos como parda, morena, mulata, mulatinha, havia de alguma forma interferido, moldado, colorido, a identidade de quem é filha de negra com branco ou vice-versa e se essa interferência perpassava gerações. De certa forma, elegi a bipolarização racial como o espaço “de subjetividade” (Parra, 1999, p. 5) no estudo das gerações das mulheres pesquisadas. De certa forma, “a possibilidade de presenciar os mesmos acontecimentos, de vivenciar experiências semelhantes, mas, sobretudo, de processar esses acontecimentos ou experiências de forma semelhante”⁵, caracterizaria uma geração, segundo a leitura que Wivian Weller (2007) faz de Karl Mannheim.

Utilizei histórias de vida para buscar uma compreensão de como foi a construção de identidade dessas mulheres, e até que ponto houve inserção na sociedade da discussão iniciada pelo Movimento Negro, na década de 1970, de que todas as descendentes de escravizados eram negras. Quis ainda entender se identidade negra teria algum impacto na compreensão sobre as

⁴ Esse dicionário conseguiu captar a noção de poder que está implícito na noção de brancura.

⁵ Weller, Wivian: Karl Mannheim: Um pioneiro da sociologia da juventude.

http://www.sbsociologia.com.br/congresso_v02/papers/GT26%20Sociologia%20da%20Inf%C3%A2ncia%20e%20Juventude/GT26_SBS2007_PAPER_WIVIANWELLER_VF%5B1%5D.pdf. Acessado em 11 ago. 2008.

maneiras com que o racismo opera no Brasil, ou seja, se uma mulata cuja identidade é negra estaria menos sujeita a acreditar no mito da democracia racial como verdade.

Uma vez que para mim seria muito difícil manter-me na suposta neutralidade objetiva de pesquisadora, optei pela “cumplicidade controlada” que, no meu caso, não é o que diz Aspásia Camargo (1984), isto é, “sinônimo de neutralidade” (p. 11). Optei ainda por histórias de vida porque, ainda segundo essa autora, abordagens “qualitativas tornam-se necessárias sempre que desejamos [...] trazer à luz as tendências obscuras que modelam a realidade social que vivemos” (p. 11). As minhas entrevistadas têm controle naquilo que escolhem relatar e, ao fazer isso, interpretam o passado de acordo com a vivência do presente e, assim, acredito adquirem um grau maior de autonomia vis-à-vis a pesquisadora. O passado pode ser “terreno perigoso”, nas palavras de Alistair Thonson (1998), e as memórias podem ser angustiantes, realidade que se manifestou inúmeras vezes durante as entrevistas.

A minha atribuição de significado, para o que considero plausível e verdadeiro, segue a análise de Camargo (1984) e situa-se dentro daquilo que ela disse das pessoas comuns que se expressam “através de experiências comuns compartilhadas” (p. 22). Esse universo de sentido também leva em consideração o que argumenta Thonson (1998), que não podemos esperar que as narrativas dos explorados desmascarem as memórias nacionais e, dessa forma, não deveria ser surpresa o discurso da negação da existência do racismo no Brasil nos depoimentos das entrevistadas.

Para trabalhar melhor todas esses conceitos, problemáticas, contextos, divido o trabalho em capítulos, que auxiliarão na compreensão do todo pesquisado.

No primeiro capítulo, discuto racismo e gênero porque não há como estudar mulheres negras de uma maneira consistente sem que essas duas categorias sejam elementos constantes. Isso se deve ao fato de que é no corpo da mulher negra que esses dois elementos se fundem, guiando o olhar e fazendo com que uma análise interfira na outra, pois essas mulheres são afetadas, ao mesmo tempo, pelo machismo e pelo racismo. Eu não acredito que um tenha mais relevância do que o outro, pois a dupla opressão suportada por essas mulheres não estão uma em cima da outra, mas essas duas ideologias estão de tal maneira entrelaçadas que as atingem como se fosse uma única força contrária. A frase que ouvi muitas vezes, “além de mulher, negra”, pronunciada pelas minhas interlocutoras, em vários tons, do deboche ao desafio, passando pela resignação, não deixa a dúvida sobre a realidade enfrentada por essas minhas co-autoras.

No segundo capítulo, analiso o grupo de mulheres com menos de quarenta e cinco anos e discuto identidade. Para tanto, olho com atenção o que significa ser negra e ser mulata para

essas mulheres, e uma vez que, para as minhas interlocutoras, características fenotípicas são muito importantes, uma breve discussão sobre cabelo é apresentada. A minha hipótese de que se houvesse identidade negra haveria percepção aguçada de racismo foi testada nesse capítulo.

No terceiro e último capítulo, dialogo com mulheres com mais de 45 anos. Aqui discuto a mestiçagem visto que, para essas mulheres, ser mulata é um dado mais presente, mesmo para aquelas que se dizem negras. Aprofundo um pouco mais a discussão de o que é ser mulata, mas sempre dentro do que as minhas interlocutoras escolheram compartilhar com essa pesquisadora.

CAPÍTULO I

RACISMO E GÊNERO NO BRASIL

Esta discussão que se segue está inserida em duas linhas de análise: gênero e racismo. Ao pretender tratar de uma categoria específica de mulheres, não posso ignorar como esses dois fenômenos se conectam e se auto-alimentam, moldando e sendo moldados pela realidade vivenciada por essas mulheres. Este estudo não será sobre a mulher genérica, e sim um estudo que considera que, até quando se atenta apenas para gênero, há outros fatores, mesmo se ocultos, a moldar esse conceito.

Acredito que quando falamos de gênero e de raça, como se fossem duas entidades separadas, o que é feito muitas vezes pelas especialistas, ocultamos relações de poder. Almejo escapar dessa armadilha e articular essa discussão em conjunto, mas tendo em mente que é necessário caracterizar a categoria mulher negra. Essa ressalva torna-se importante já dentro da proposta de junção, porque aponta para o fato de que a categoria mulher, por si só, não incorpora a experiência das negras. Tentando ser coerente nessa linha de raciocínio, procurarei mostrar a necessidade de estudar a categoria mulata, uma vez que também a realidade do grupo mulheres negras não possui unicidade, uma vez que a mestiçagem no Brasil adquire conotações que separam os descendentes de africanos e moldam suas realidades e suas identidades.

É imperativo que o grupo dominado produza conhecimento, para ter consciência da própria situação e não dar a impressão que há colaboração com sua “própria vitimização” como disse Patricia Hill Collins (1991).

Manter a invisibilidade da mulher negra e das nossas idéias é crucial na estruturação dos modelos de relação de raça, gênero e classe que permeia toda a estrutura social. (p. 5)

Dessa forma, podemos argumentar que feminismo é racista e preocupado com assuntos de interesse da mulher branca de classe média. As teorias dentro desse campo de conhecimento, apesar de serem apresentadas como universais, refletem a cor e a classe de suas autoras, brancas de classe média, e generalizam para todas as mulheres experiências dessa categoria. Portanto, é importante que mulheres negras, indígenas e asiáticas analisem e apresentem suas realidades para que possamos ter estudos sobre mulheres que possam ser verdadeiramente chamados como tal.

Neste trabalho, o uso do termo mulher, quando não tiver sendo usado em relação à análise de algum texto, tem o significado do conjunto de mulheres negras e mulheres brancas. Quando apenas um grupo estiver sob discussão, termos que o identifique serão usados como mulher negra, negra, mulher branca, branca.

Collins (1991) analisa a necessidade de uma epistemologia feminista negra e argumenta que novos critérios precisam ser usados. “As tradicionais proposições epistemológicas referentes a como nós chegamos à ‘verdade’ simplesmente não são suficientes para a tarefa de avançar o pensamento feminista negro” (p. 17). Ela pondera que, no lugar de elas e delas, deveríamos usar nós e nosso, uma vez que estamos descrevendo um grupo ao qual também pertencemos e, ao declarar esse pertencimento, tanto as nossas credenciais como estudiosa quanto a nossa credibilidade podem aumentar. Reconhece que, fazendo isso, corre-se o risco de perder credibilidade e ser acusada de não ter objetividade, mas rebate de antemão a crítica dizendo que essa posição é fundamental para se construir o pensamento feminista negro. Assim, sinto-me autorizada a adotar a mesma posição. Parafraseando a autora, tentarei avançar no conhecimento especializado criado pelas afro-brasileiras que clarifica o ponto de vista das mulheres negras, e é dirigido, primordialmente, para esse grupo de mulheres (1991, p. 22).

Collins (1991) define o pensamento feminista negro ao dizer que “consiste de teorias ou pensamento específico produzido por intelectuais afro-americanas com a intenção de expressar o ponto de vista das mulheres negras” (p. 32). É das mulheres negras porque lida com as múltiplas relações necessárias para compor o ponto de vista da mulher negra e é para essas mulheres uma vez que as empoderam para a ação política.

RAÇA E RACISMO

Raça e racismo neste trabalho são entendidos como ideologia, e os conceitos desenvolvidos por diferentes autores serão apresentados.

Raça não é um fato biológico e sim uma construção sociológica que, como tal, como lembra Kabengele Munanga (2004), tem dimensão temporal e espacial. O sentido moderno da palavra foi empregado no século XVII pelo francês François Bernier ao se referir aos grupos humanos diferentes. Os nobres franceses se diziam descendentes dos francos de origem germânica, em contraste com a plebe cuja origem era gaulesa. Os primeiros supostamente formariam uma raça de sangue puro e isso determinaria suas habilidades superiores, inclusive aquela de governar. Segundo Seyferth (2002), a cor da pele foi transformada num dos primeiros critérios classificatórios das hierarquias raciais produzidas pela ciência (p. 20).

[...] conceito de raça foi desenvolvido na Europa para interpretar novas relações sociais no interior do Estado-nação e, usado pelos nacionalismos, ajudou a demarcar pertencimentos nacionais e excluir minorias incômodas. (p. 26)

Para Colette Guillaumin (1995), raça “é uma idéia, um fato mental e por isto um fato social em si mesmo” (p. 66, minha tradução). Para que essa idéia pudesse ser produzida, foi necessário que houvesse um processo político de dominação com o grupo de brancos se apropriando do corpo e do trabalho dos africanos. O grupo dominante se autodenominou branco, atribui a denominação negro a outro grupo e determinou quem deveria pertencer a cada categoria, de acordo com as necessidades políticas e econômicas da época, que não tinham, necessariamente, relação com as características físicas reais de quem estava sendo definido (p. 67).

Guillaumin (1995) argumenta que essa é uma construção ideológica que está dentro da concepção moderna. Devemos lembrar que “como todas as ideologias esconde uma coisa não-proclamada: a relação de poder e dominação” (Munanga, 2004, p. 22).

Segundo Guillaumin (1995), fatores históricos fazem com que a atribuição de uma determinada natureza seja atribuída a um grupo específico e, inevitavelmente, a apropriação é um deles. Cada vez que uma categoria é apropriada, uma específica natureza lhe é atribuída, e essa apropriação pode ser “de terra, de humanos, de seus corpos, do seu trabalho, tanto quanto do produto de seus corpos e de seu trabalho” (p. 5, minha tradução).

A classificação sistemática dos grupos humanos aconteceu nos meados do século XVIII com o nascimento da ciência moderna e sua preocupação em classificar e descobrir as regras que regiam o mundo natural. Uma vez que a ordem divina não era mais aceitável como a única fonte para explicar e entender o mundo, procurou-se uma ordem que classificasse e hierarquizasse todos os elementos, visíveis ou não, que constituíam a realidade. Os pioneiros na classificação humana foram Lineu e Buffon, apesar de não se poder dizer que esta era uma classificação racial semelhante àquela forma que tomou posteriormente. As diferenças culturais e biológicas dos grupos da África, América e Polinésia provocam questionamentos filosóficos e a saída encontrada foi o transplante de conceitos da biologia e da botânica para a criação do conceito de raça.

Diversos autores atestam que a construção ideológica de raça aconteceu no século XIX na Europa. O nascimento da classe operária e a dominação de povos e de nações estrangeiras tiveram as marcas do individualismo, da demanda por igualdade e do nacionalismo, que formaram o pano de fundo para o aparecimento de raça como construção ideológica.

Guillaumin (1995) apresenta uma longa argumentação, fazendo paralelo entre a Revolução Francesa, o desenvolvimento do capitalismo industrial, a mudança dos paradigmas e a cristalização da idéia de raças humanas. Por meio de pesquisas em dicionários, ela mostra que antes do século XIX as diferenças listadas usadas para classificação não eram biológicas, e sim sociais, religiosas ou históricas, e que houve uma mudança nos verbetes amarelo, branco e judeu, localizando a inclusão de características raciais até então inexistentes, com fortes conotações racialistas. A única exceção encontrada por ela se refere à definição de negro que, já no século XVIII, usa o termo como algo fisiológico (p. 47) no lugar de elementos socioculturais. Entretanto, ainda não é determinante e sim qualificativo. No entanto, a autora adverte que essa exceção não deveria surpreender, já que a classificação seguindo linhas fisiológicas não é um fato científico e sim um fato social (p. 47).

Munanga (2004) argumenta que no século XVIII, o século das Luzes, surge a elaboração do determinismo biológico, ou seja, o comportamento de alguém é resultante do pertencimento a uma raça determinada. O desenvolvimento da Razão é o que origina o Progresso e o Desenvolvimento que seriam determinados de acordo com linhas raciais. A diferença entre civilizados e selvagens seria a consequência do desenvolvimento da razão porque, apesar de ela estar disponível para todos os povos, alguns grupos humanos não a tinham dominado ainda e isso resultaria no atraso em que viviam. Para que os ditos selvagens evoluíssem e tivessem acesso à razão, a dominação poderia ser necessária e a imposição pela força seria justificada.

As idéias universalistas européias vigentes de igualdade, liberdade e fraternidade, oriundas da Revolução Francesa, excluía o negro. O surgimento de consciência de classe entre o proletariado europeu coincide com o triunfo da burguesia e a cristalização da teoria da desigualdade entre as classes. O surgimento do livro de Gobineau, *Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas*, em quatro volumes de 1853 a 1855, “publicado justamente quando a Segunda República, nascida em 1848, estava em colapso dando lugar para a ordem sociopolítica Bonapartista” (Guillaumin, 1995, p. 35). Uma nova ordem política e social é instaurada, com ideologia correspondente que determinava quem era superior e inferior.

Uma situação paradoxal se instaura: de um lado, a tomada de poder pela burguesia dissemina a idéia de que era possível uma sociedade de iguais, uma vez que todos eram cidadãos, a democracia era possível e ideais de igualdade e fraternidade são os lemas. No entanto, do outro lado, há a crença que grupos humanos são determinados pela natureza, e que nada pode ser mudado nesse determinismo biológico com a existência de hierarquização que

claramente contradiz os ideais de igualdade e fraternidade. Se por um lado a razão pode ser alcançada por todos, a idéia da hierarquização, cuja base é a cor da pele, é construída em torno de características irreversíveis, o que impediria a obtenção da razão e do progresso.

Uma fortaleza é erguida, defendida pelo argumento aparentemente irrefutável de que ninguém escapa das leis da natureza. A desigualdade, a sobrevivência do mais forte e a necessária evolução humana fazem parte da construção da fortaleza.

Desta forma, as forças combinadas de ateísmo, determinismo, individualismo, democracia e igualdade de fato serviram para justificar o sistema de opressão que estava sendo construído neste mesmo tempo. (Guillaumin, 1995, p. 57)

Gislene dos Santos (2002) mostra como o debate sobre a origem das raças, presente desde os meados do século XVIII, foi ampliado no século XIX, e como nesse período "a idéia de raça passa a funcionar como catalisador e solução para todos os problemas" (p. 48). A inferioridade da raça negra fica estabelecida seguindo critérios do evolucionismo social. Os povos oriundos da África eram apresentados como anormais e corrompidos por serem de uma terra imoral, cheia de pecados e isso resultava no fato de só saberem beber e fornicar. Diz Santos (2002):

A vida sexual, política, social dos povos africanos foi sendo devassada e diminuída diante da vida dos europeus. A invisibilidade das diferenças entre os vários povos da África fazia com que todos fossem vistos de uma única e mesma forma: todos são negros. (2002, p. 55)

Cabe aqui apresentar um breve relato do que é Darwinismo social. A linha geral desse pensamento segue a mesma lógica da teoria desenvolvida por Charles Darwin no seu livro *Origem das espécies*, publicado em 1859. Segundo Guillaumin (1995), tanto essa obra quanto a de Gobineau, *Ensaio sobre a desigualdade sobre as raças*, em quatro volumes, publicados de 1853 a 1855, partem da mesma premissa, isto é, as relações sociais seriam relações naturais. Ambos apresentavam argumentos científicos e, como tal, supostamente objetivos e neutros, dentro do paradigma científico então desenvolvido, para demonstrar as bases biológicas de comportamento. As idéias que os dois sistematizaram já existiam por quase cem anos, mas estavam soltas e fragmentadas e coube a estes a apresentação delas de maneira sintetizada e clara (p. 63).

Darwin, ao estudar plantas e animais, observou que havia evolução biológica, isto é, os organismos melhores adaptados ao meio ambiente tinham maiores chances de

sobrevivência. Essa vantagem era transmitida biologicamente, em um processo que acreditou ser lento e uniforme. Segundo esse estudioso inglês, a raça humana teria uma mesma origem comum e os processos migratórios, ao serem regulados pelo diferentes meio ambientes, foram os responsáveis pelas mudanças físicas dos seres humanos. Sendo assim, as leis de seleção natural e adaptação genética asseguraram a sobrevivência nas novas temperaturas, resultando em fenótipos diferentes.

Herbert Spencer, filósofo inglês, adaptou as idéias de Darwin para o campo social, desenvolvendo a teoria de que, nesse campo, haveria a sobrevivência do melhor adaptado ao meio, apresentado como sendo o homem branco europeu. O darwinismo social transportou a maneira de adaptação ao meio físico para a sociedade humana, interpretando como evidência da inteligência superior européia o fato de que havia dominação européia em diferentes partes do planeta.

A teoria de Darwin, desenvolvida para entender a evolução de animais e plantas, deu origem a uma visão racista, parte do contexto social da época que classificava o mundo natural e social e apresentava conclusões como sendo verdades científicas e, como consequência, supostamente neutros por serem dados científicos. Essa teoria entende que o grupo social é programado pela natureza que determina seu comportamento.

Como bem lembrou Guillaumin (1995), a natureza aqui é entendida não como um conceito oriundo de certas relações sociais (p. 92), já que a própria idéia de natureza é construída e o que é visto como natural pressupõe o olhar de quem observa. O pressuposto é a existência de uma ordem natural tanto no reino vegetal e animal quanto para os grupos humanos. Isso faz com que grupos humanos sejam vistos como algo natural e não social, e assim as relações entre estes resultariam de leis instintivas, que estão além da compreensão humana: “os grupos em questão são ‘naturais’ e não socialmente criados, e as suas feições características não são apenas endógenas mas somaticamente endógenas” (p. 62-63).

A dominação do europeu na África, Ásia e Oceania foi interpretada como sendo a prova da superioridade desse grupo humano em relação aos outros, visto que, em todas as regiões a que chegava, o branco conseguia dominar a população nativa, apresentada como sendo a mais fraca. Essa dominação também era apresentada como tendo acontecido sem resistência por parte da população nativa, o que fortalecia a idéia da superioridade européia. A “lei do mais forte” começou a ser entendida como o branco sendo superior e, dessa forma, poderia dominar e subjugar os diversos povos. A hierarquia faria parte da sociedade humana, estaria no código genético e, portanto, a elite teria conseguido sua posição por força ou

astúcia, enquanto os dominados assim o seriam devido ao fato de serem mais fracos e menos astutos e, por isso, submissos e obedientes.

Vale lembrar que os evolucionistas usaram essa teoria para explicar a diferença física entre os diversos povos, que era causada, como dito anteriormente, pela adaptação ao meio ambiente. A seleção natural se encarregaria de garantir a sobrevivência do mais forte e, em relação aos humanos, explicaria as diferenças encontradas nas sociedades e o que esses teóricos classificavam como civilizado ou não. No entanto, por acreditarem na unicidade do espírito humano, argumentavam que, por meio da Razão, todos os povos poderiam deixar a fase de selvageria para trás e alcançar a civilização, uma vez que existia uma linha evolutiva que todos poderiam/deveriam trilhar.

Lilia Ferreira Lobo (2004) diz que Nina Rodrigues pode ser considerado o maior representante do darwinismo social no Brasil (p. 67). Esse médico baiano, mulato, acreditava que o negro era inferior devido à evolução biológica e, por isso, realizou estudos que constatariam essa suposta inferioridade. Até os anos 1930, as teorias de darwinismo social que desabonavam a miscigenação sobreviveram no Brasil.

Como já foi dito, Gobineau sistematizou idéias existentes no período em que escreveu sua obra, *Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas*. Para ele, o negro era ser de apetite insaciável, com desejos incontrolláveis, sem noção de beleza e estética, caso fosse deixado à própria sorte. O teórico acreditou mostrar como nascem as raças e como desaparecem – essa é a questão fundamental de sua obra e aqui a miscigenação tem um papel importante. Existiria uma lei de repulsão que aconteceria no primeiro momento, e as pessoas sentiriam repulsa pelo que é diferente, por quem pertence a um grupo diferente do seu. Esse comportamento seria contraditório porque, se por um lado, asseguraria que assim as raças se manteriam puras, por outro, impediria que as raças inferiores se desenvolvessem. No segundo momento, haveria atração, quando a repulsa, que é natural, é vencida e esse comportamento seria importante, pois a civilização é espalhada. E a mestiçagem, resultante desde cruzamento, é peça crucial para se entender como as civilizações desaparecem, porque leva à degeneração já que nivela por baixo. Se a primeira geração de mestiços pode ser considerada um fato bom porque a mais adiantada “ajuda” a mais atrasada, a segunda e terceira gerações trariam ruína. O autor assegura haver o máximo que se poderia misturar, duas vezes, sem o perigo de degeneração.

RACISMO

“O conceito de ‘raça’ e sua utilidade como categoria de análise científica vem sendo contestada com veemência desde o final da Segunda Guerra Mundial”. (Nascimento, 2003, p. 44). No entanto, o fato de esse conceito não ter sustentação na biologia e ser uma criação social que reflete relações de poder numa sociedade não o faz desaparecer do senso-comum.

Racismo é ideologia, sendo criado e alimentado a partir da idéia de que raça tem base na biologia, discussão que foi brevemente apresentada. Colette Guillaumin (1995), no artigo “Características específicas da ideologia racista”, diz que racismo é:

[...] é um sistema simbólico específico operando dentro de um sistema de relações de poder de um tipo particular de sociedade. É um sistema de significante cuja característica-chave é a irreversibilidade que confere à leitura de realidade numa dada sociedade, a cristalização dos atores sociais e suas práticas em essências. (p.31)

Ele é definido por Seyferth (2000) como sendo “práticas que usam a idéia de raça com o propósito de desqualificar socialmente e subordinar indivíduos ou grupos, influenciando as relações sociais” (p. 28). Os seres humanos possuem traços físicos diferentes, mas o significado a eles atribuído só faz sentido dentro de uma ideologia que os hierarquiza.

Outra definição dessa ideologia é a dada por Colette Guillaumin (1995):

[...] é o modo de apreensão da realidade compartilhado por uma cultura inteira, ao ponto onde se torna onipresente e por esta razão, não é reconhecido [como tal]. A ideologia de racismo é um universo de sinais: é o que medeia prática social específica da sociedade ocidental quando esta se tornou industrializada, e a atividade política foi tomada pela classe que até então estava excluída do poder. (p. 35)

Racismo medeia e torna inteligíveis as relações sociais enquanto as permeia. Como modo de entender a realidade, faz com que as relações sociais sejam vistas como naturais e não passíveis de análise. Ideologia racista não é necessariamente consciente, e é experimentada como algo natural, espontâneo e evidente.

Ao naturalizar tudo, a ideologia impede que as relações de poder existentes fiquem aparentes e conseqüentemente reafirma a idéia de que existe um lugar para negras(os) e outro para brancas(os), de que as(os) negras(os) são de uma maneira e as(os) brancas(os), de outra. Essa ideologia precisa apresentar a população negra como o Outro que é detentor de

características próprias. Um desses elementos é apresentar a mulher e o homem negro como animalescos, donos de uma sexualidade exacerbada, que não conseguem controlar, possuidores de uma sensibilidade aguçada, mas limitados no exercício da razão.

O RACISMO NO BRASIL

Da independência até a década de 1930, os intelectuais e os políticos brasileiros percebiam os africanos e seus descendentes por meio da teoria de Gobineau. A questão racial se tornou importante devido à necessidade de construir a nação e conseqüentemente a de pensar o seu povo. Para entender melhor o que estava em jogo naquele período, é necessário entender o projeto de nação que estava sendo engendrado no pré-Abolição e, para fazê-lo, precisa-se retomar a história da época. A população negra era a maioria durante a colônia, mas quando se pensou em povo brasileiro, não era ela que era considerada, porque na idéia de povo havia o entendimento que se estava falando de europeus e seus descendentes.

Abolicionistas insistiam que não havia conflito racial no país, e sim conflito entre senhores e escravos. A preservação do trabalho e da tranqüilidade social também fazia parte da postura dos abolicionistas, que queriam uma abolição que não tumultuasse as relações sociais. Queriam a integração do futuro liberto no mercado de trabalho para que fosse suplantado o conflito de classe. Ambos os Imigrantistas e Abolicionistas estavam preocupados com o futuro da nação brasileira, e um exemplo desse pensamento é Louis Couty, médico francês, professor da Escola Politécnica e do Museu do Rio de Janeiro, estudante da sociedade brasileira, que entendia que os problemas desta eram conseqüências da escravidão. Alegava que a abolição não poderia ocorrer sem se considerar que nem o negro nem o mestiço eram capazes para o trabalho. Portanto, a libertação dos escravizados não poderia ser imediata já que o país precisaria de trabalhadores qualificados para vencer o atraso e, para isso, era necessária uma política em prol de imigrantes europeus.

No Brasil, só há identidade negro/branco como a conhecemos hoje depois da escravidão, uma vez que até aquela data a dicotomia era majoritariamente livres/escravos (daí homens negros e mulheres negras livres terem escravos no Brasil). A construção da identidade nacional, da nação brasileira, é construída a partir desse período. Um dos motivos principais para se cunhar uma identidade nacional era que por meio dela se forjaria a unidade nacional (Santos; Schwarcz, 1999). Nina Rodrigues criticou duramente a mestiçagem e viu nela a causa da falência da nação brasileira – ensaios como “Mestiçagem, degenerescência e crime”, “Atavismo

psíquico e paranóia”, “A paranóia entre os negros”, segundo Lilia Schwarcz, apontavam para a mestiçagem como degenerência (p.270). Esse e outros intelectuais, como Silvio Romero, João Batista Lacerda, Euclides da Cunha, acreditavam na inferioridade do negro e do indígena e, por isso, eles eram a favor de políticas de branqueamento da sociedade. Petra Schaeber (1999) argumenta que a identidade brasileira a partir do final do século XIX era posta como branca, e a ideologia do branqueamento com o processo de embranquecer a população brasileira com as levadas de imigrantes europeus estava em vigor.

A busca de identidade brasileira pós-independência está permeada pelo discurso da negatividade da mestiçagem e este se acentua com o advento da República. O mestiço era visto como portador do pior dos antecedentes negros e brancos.

Por sua vez, a ideologia da Revolução de 1930 era contrária ao negro ser apresentado como um ser inferior. O mito criador das três raças formadoras da nação brasileira – a européia, a negra e a indígena – atestaria para o fato de que há diferentes culturas e cada uma contribuiu de uma maneira para a formação da nação brasileira. Para Antonio Sérgio Guimarães (2002), só a partir do Estado Novo que o Brasil ganha a idéia de povo e, para isso, “inventou para si uma tradição e uma origem” (p. 117). O país começa a se ver como mestiço indo à busca das idéias originadas no século XIX, com Silvio Romero e Joaquim Nabuco. Intelectuais começaram a pensar em políticas culturais que, de certa forma, criassem uma identidade brasileira e, assim, a mestiçagem fosse revista. De vilã e causadora de atraso, começa a ser vista como a identidade brasileira em si.

No artigo “Em casa de enforcado não se fala em corda”, Caetana Damasceno (2000) cita a lei trabalhista da era Vargas – a Lei dos 2/3 –, concebida para regulamentar o mercado de trabalho para incluir o negro e controlar a imigração. Essa lei era parte das políticas de nacionalização e integração no governo Vargas (p. 167), é um exemplo da mudança da ideologia dominante, e é nesse contexto que a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, é concebida.

Há uma nova interpretação dada à mestiçagem, apresentada não só como elemento identitário brasileiro, mas como algo que distinguia o Brasil de outras nações. Petra Schaeber (1999) diz que elementos da cultura negra, como capoeira e samba, até então reprimidos, começaram a ser reelaborados como símbolos tipicamente brasileiros. A capoeira, que havia sido tipificada como crime pelo Código Penal de 1890 em um capítulo sugestivamente intitulado “Dos vadios e capoeiras” (Hélio Silva Jr., 2000, p. 367), passa a ser valorizada como exclusivamente brasileira. Os símbolos nacionais se tornaram mestiços e foram transformados em evidência da existência da democracia racial. Não podemos deixar de

mencionar que a constituição de 1934 assegurava que não poderia haver privilégios em função de sexo, raça nem crenças religiosas, o que de certa forma dava amparo legal à crença de não haver discriminação racial no país.

Gilberto Freyre, tido como o inventor da democracia racial, está longe de sê-lo. Antonio Sérgio Guimarães (2002) procurou a origem desse termo e verificou que Freyre usou “democracia étnica” e não democracia racial em suas conferências na Universidade do Estado de Indiana em 1944. Guimarães sugere que o primeiro a usar o termo foi Charles Wagley, em 1952, na “Introdução” ao 1º volume dos estudos patrocinados pela UNESCO sobre relações raciais no Brasil, enquanto “Freyre forja a idéia de ‘democracia racial’ ainda nos anos 1930, contra o fato patente da ausência de democracia política, quer no Brasil ou em Portugal” (p. 154). A expressão democracia racial só será usada por Freyre em 1962, no “auge da sua polêmica defesa do colonialismo português na África, e no bojo da construção teórica do que chamará de luso-tropicalismo”, quando ataca “o que ele considera como influência estrangeira sobre os negros brasileiros, particularmente o conceito de ‘negritude’” (p. 152).

Freyre (1966) argumenta que mestiço brasileiro não é inferior, e que tanto o negro quanto o indígena contribuíram para a cultura, a alimentação, a indumentária e o sexo do povo brasileiro. Cabe lembrar que o sociólogo pernambucano estudou com Franz Boas e sua obra tem a premissa do culturalismo em contraponto ao evolucionismo. Para ele, haveria no Brasil dupla mestiçagem – no plano biológico e no cultural –, porque teria havido uma zona de confraternização entre a casa grande e a senzala feita pelos mestiços. Estava estabelecido o mito de origem do povo brasileiro, com as três raças distintas entrando em contato, sem conflito e assim formando o povo brasileiro.

Segundo Guimarães (2002), Gilberto Freyre “foi o primeiro a retomar a velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas, dando-lhe uma roupagem científica” (p. 149). O autor argumenta que Freyre adjetiva a democracia na década de 1930, chamando-a de social porque não havia democracia política no país, e que sua argumentação é contrária à suposta pureza étnica advogada pelos nazistas, argumentando que ser brasileiro era ser mestiço. O povo brasileiro seria mestiço e o que não fosse mestiço seria estrangeiro à nação. Seguindo a mesma linha de raciocínio, Schaeber (1999) assegura que as idéias de Gilberto Freyre ajudaram o governo Vargas e que o “mito da democracia racial faz parte da auto-estima do Brasil desde a década de 30” (p. 53).

Nesse contexto, a mulata passa a ter um diferente significado e a mestiçagem brasileira será estudada neste trabalho a partir do estudo dessa categoria. A existência da mulata remete à escravidão, uma vez que a exploração sexual era uma questão de gênero, já que o

escravizado não era objeto sexual. A escravizada era efetivamente propriedade privada, e a interação que mantinha com outros grupos era diferente da relação entre o senhor e a senhora. A sexualidade da mulher branca era reduzida à reprodução, enquanto a da mulher negra, como mostra Collins (1991) era o ponto nevrálgico da opressão desta, já que a oposição sexualidade/pureza fazia com que as negras fossem vistas como prostituídas e tornava possível a imagem da branca virginal.

Enquanto o corpo da branca refletia seu confinamento e gravidez sucessiva, o da escravizada funcionava como espelho de seu desempenho sexual. Nessa interpretação de realidade, não existe violência sexual já que a pretensa sexualidade exagerada da mulher negra e mulata é vista como responsável por e justificativa do ato sexual. A mulher escravizada não tinha poder de querer ou deixar de querer de ter sexo com o senhor, com os filhos dele, e com qualquer homem assim determinado pelo mesmo senhor. Vontade quando inexistente para exercê-la em sua plenitude não faz parte da realidade vivenciada por aquelas mulheres que, na maioria das vezes, viam os seus companheiros sendo vendidos para outro senhor.

Outro fator a ser considerado é o comportamento cruel da senhora em relação à escravizada, causado pelo ciúme sexual, uma vez que a senhora considerava a mulher negra/mulata como responsável pelo adultério cometido pelo escravocrata. A ira da branca não era voltada contra o seu marido e sim contra o objeto de prazer dele. Relatos da época apontam torturas praticadas contra as escravizadas quando estas eram usadas sexualmente ou quando havia suspeita do fato, e há também relatos de tortura contra os prováveis filhos dessas uniões (Freyre, 1966, p. 336/7). Freyre (1966) mostra que uma das formas de resistência das mulheres negras (sem lhe dar esse nome) era difundir rumores sobre a infidelidade da esposa, que era sumariamente castigada.

Na tentativa de ser branca, a mulata usaria o processo psicológico usual das pessoas negras. Segundo Jurandir Costa (1990), é a criação de uma identidade que é impossível de ser exercida, porque almeja ser branca. Fazendo isso, desrespeita as regras das identificações normativas ou estruturantes identificadas pela psicanálise, que são necessárias para que a criança possa ser sujeito e não precisar da mãe para a definição do que é verdade, ou seja, passa a fazer parte da sua cultura sem a mediação da mãe.

Ainda segundo Costa (1990), o modelo de identificação normativa estruturante existente para a população negra é o ideal da brancura.

A brancura é abstraída, reificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a porta enquanto atributo étnico, ou, mais precisamente, racial. (p. 4)

Ronilda Ribeiro (1999) se reporta ao trabalho de Sousa quando aquela autora mostrou que as pessoas negras constroem seu ideal de ego em torno da brancura e, conseqüentemente, negam a si próprios. Essa negação pode ser vista na tentativa de eliminar características físicas associadas com o ser negro, como alisar o cabelo e não se olhar no espelho. Ribeiro diz que, no caso das mulheres, a opressão é maior porque temos que levar em consideração a opressão de gênero, o que o presente trabalho concorda.

Seguindo a discussão de Sousa, Ribeiro (1999) diz que a realização do ideal de ego para a população negra brasileira é impraticável porque busca tornar-se branco o que é impossível. Essa é a busca de ser o mais próximo possível, em termos psicanalíticos, do ideal que impera numa dada sociedade. Como na sociedade brasileira esse ideal é representado pelo branco (inteligente, ser bem sucedido, bonito etc.), o negro nunca o alcança.

Continuando, Ribeiro (1999) descreve os sentimentos negativos que as pessoas negras têm quando elegem o ideal de ego branco. Há angústia, culpa, inferioridade, insegurança, autodesvalorização, conformismo, atitude fóbica, submissão e contemporização (p. 237), além de constantemente se sentirem humilhados, intimidados e descontentes com elas mesmas.

O negro que elege o branco com ideal de ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal de ego, que lhe configure um rosto próprio que encarne seus valores e interesses, que tenha com referência e perspectiva a História. (p. 237)

Ribeiro (1999) afirma que “ingênuo seria supor a existência, num país plurirracial, de dois ‘imaginários coletivos’, um de euro-descendentes e outro de afro-descendentes, com expressivas diferenças entre si” (p. 238). Os membros da população negra compartilham o ideal de beleza, dignidade, inteligência e a suposta superioridade branca, porque esse é o imaginário coletivo disponível para todos (p. 238). As pessoas são submetidas a uma inflexível corrente de imagens negativas do seu povo que também incorpora a imagem da África como continente hostil, bárbaro, em eternos conflitos tribais. Não podemos esquecer que a palavra tribo possui conotação pejorativa, porque em outros lugares do mundo, os conflitos étnicos são denominados como tal e sociedade tribal remete a eurocentrismo. Como seu povo de origem é sempre apresentado negativamente, a identidade negra é construída a partir de modelos brancos, e isso tem conseqüência nos planos material, político e afetivo.

GÊNERO E RAÇA

Gênero é definido por Gayle Rubin (1975) como sendo “a divisão dos sexos imposta socialmente. É um produto das relações sociais de sexualidade” (p. 179). Por pertencerem à mesma espécie, homens e mulheres têm mais semelhanças do que diferenças, mas a construção de gênero, ao reforçar o que é dessemelhante, cria dois seres totalmente distintos. Essas diferenças são culturalmente construídas e determinadas e, por isso, não há uma única maneira feminina de ser, anistórica e atemporal. E quando se considera raça, as diferenças dentro do gênero também se fazem notar.

O olhar somente sobre a mulata, excluindo propositalmente outros segmentos da população negra, incorpora a discussão de Judith Butler, em *Gender trouble* (1998a), quando ela afirma que não existe mulher, no singular e, portanto, esta não poderia ser objeto de estudo. Em *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”* (1998), Butler mostra que não considera a opressão sofrida pelas mulheres capaz de dar a unicidade propalada, uma vez que essa opressão não é única, por ser histórica e refletir o saber local. Para essa autora, não existe a universalidade que se tenta alcançar ao se falar de mulheres, porque isso reflete descontextualização que ignora, entre outros eixos do poder, classe e raça.

Se existe concordância que não se pode falar da mulher como se fosse um único grupo, há necessidade de se definir de qual mulher estamos falando e acredito que, por isso, a discussão sobre a mulata tem razão de ser. A insistência na categoria unificadora de mulher negra, embora altamente positiva em termos de consciência política, ignora as diferenças existentes dentro dela, resultantes de fatores históricos e sociais que não deixam de existir na tentativa de apresentar a realidade das afro-brasileiras como única. Portanto, a validação de só estudar o segmento mulata dentro do segmento afro-brasileira segue essa discussão de Butler. A autora deixa claro que não apóia a idéia de que há universalidade de sujeito já que

[...] esses ‘fundamentos’, isto é, as premissas que funcionam como base autorizante, não são eles mesmos constituídos mediante exclusões que, se levadas em conta, expõem a premissa fundamental como uma suposição contingente e contestável? (1998, p. 20)

E pergunta como pode ser uma teoria fundamentada “numa posição de discurso ou posição de sujeito que é ‘universal’ quando a própria categoria do universal apenas começa a ser desmascarada por seu viés altamente etnocêntrico?” (1998, p. 20).

Relações sexuais entre membros dos grupos humanos biologicamente diferentes, no caso específico, entre membros das populações brancas e negras são constantes em todas as sociedades consideradas “multirraciais”. Dessas relações, nascem mestiços que são vítimas dos preconceitos raciais muito bem ilustrados pelo próprio conceito pejorativo de mulatos atribuído aos homens e às mulheres produtos das relações sexuais entre brancos(as) e negras(os). Esses preconceitos estão presentes nas teorias que asseguravam a degenerescência dos(as) mestiços(as), no seu caráter fraco e imoral, que resultaria em uma sexualidade feminina muito bem sintetizada na expressão popular da “mulata gostosa”, o que deixa a crer que existe uma racialização de sexo entre negros e brancos e essa racialização está presente no imaginário coletivo dos(as) brasileiros(as) negros e brancos.

O mito da sexualidade “animal” do homem e da mulher negra faz parte do imaginário coletivo introjetado e naturalizado tanto pelos brancos quanto pelos negros. A mulata simbolizaria hereditariamente as duas sexualidades: a branca, que seria a normal, e a negra, que seria mais primitiva e, portanto, mais animalizada e representaria o ponto de equilíbrio de uma sexualidade “ideal” e, por isso, o melhor símbolo do erotismo feminino. Ela é o objeto de desejo sexual do homem branco por um lado, mas porque carrega também o símbolo negativo da imoralidade sexual, o que faz dela uma pessoa perigosa, ameaçadora e não desejável para casar. Daí a expressão popular: “a branca para casar, a negra para trabalhar e a mulata para trepar”. Essa representação ambígua da mulata, símbolo positivo do erotismo e negativo da imoralidade sexual, tem certamente algumas implicações no processo de construção da identidade da mestiça brasileira numa ideologia racial caracterizada pelo ideal do branqueamento segundo o qual a brancura é a referência ideal da beleza e da moralidade femininas. O processo da construção identitária da mestiça, mulata brasileira, é dificultado nesse jogo no qual a sua herança genética negra pesa negativamente, apesar de ser preferida sexualmente em relação à negra, até à branca, mas preterida na relação de casamento.

A identidade da mulata é um processo em construção, seguindo a discussão de Stuart Hall (2000). Por não ser estática, não deve ser definida em termos de afiliação a esse grupo étnico e em termos de gênero. Além disso, há o fator geração que também possa ter influência nesse processo. Hall mostra que o pertencimento não se dá a apenas um grupo específico e, como tal, a identidade não é apenas uma e fixa e, portanto, precisa ser vista “como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em ‘processo’ (p. 106). Mulheres que alcançaram a vida adulta antes dos movimentos sociais negros e empunharam a bandeira política de que todas as afro-descendentes eram negras, independentemente do seu

fenótipo, talvez tenham mais facilidade de se identificarem como mulatas, ao passo que aquelas que tiveram contato com o discurso politizado talvez se identifiquem como negras.

Ao reiterar que o feminismo é racista, torna-se necessário fundamentar essa crítica. Fazendo isso, estarei justificando a minha escolha de estudar a mulata como uma categoria, que apesar de ter muito em comum com a negra também tem diferenças o suficiente para separá-las como grupo. Para tanto, utilizarei primordialmente a discussão de Elizabeth V. Spelman desenvolvida no livro *Inessential woman* (1988). Essa autora criticou a abordagem das mulheres brancas de classe média que pretenderam falar em nome de todas as mulheres, quando estavam falando a partir de sua posição de classe e raça, e estender a discussão para a categoria mulheres negras, que entendo não ser uma categoria única. Concordando com essa autora, reconhece-se que há semelhanças entre os dois grupos, mas há também diferenças que precisam ser admitidas. Do ponto de vista político, as semelhanças são mais importantes do que as diferenças, mas ignorar essas últimas é negar a identidade mulata de quem se reconhece como tal.

Não é possível apenas focar em gênero quando se fala de mulher, porque nenhuma mulher pode ser reduzida a apenas essa categoria, e principalmente aquelas que sofrem outros tipos de opressão, como no caso das mulatas, apenas estudar gênero impede que se entenda a realidade delas. Por outro lado, estudá-las ignorando racismo e como essa categoria foi criada e é mantida por ele, também, não é possível. Portanto, a análise exige que os dois conceitos estejam sempre presentes.

Um dos problemas do feminismo identificados por feministas negras, e por feministas brancas anti-racistas, é o fato de que mulheres brancas não terem observado que privilégios raciais e de classe permeiam análises e, portanto, tornam-nas inválidas. Segundo Spelman (1988), uma das maneiras para se evitar essa armadilha seria desde o início dos estudos clarificar a posição de quem o está fazendo e de se estabelecer quais critérios de semelhanças e diferenças estão sendo utilizados. Da mesma forma, a autora da análise não pode generalizar a partir de sua própria experiência e, portanto, teria de estabelecer quais semelhanças e diferenças são o objeto de sua investigação. Finalmente, teria de estabelecer o significado dessas dicotomias (p. 140).

Essas observações são necessárias para se entender as escolhas que são feitas quando se estuda mulher. O exemplo dado pela autora é significativo e merece destaque. Se o critério de análise é identificar quanto poder as mulheres têm, e estão sendo comparadas ao grupo de homens que possuem mais poder, fica claro que as mulheres, como grupo, não têm poder, o que é um ponto de semelhança. Por outro lado, se o que se escolhe investigar são níveis de

poder ou esferas de poder, a semelhança termina. As esposas dos senhores de escravo sempre tiveram poder sobre as escravizadas e então a dessemelhança nesse caso fica evidente. Eu diria que se trouxéssemos essa discussão para o momento atual, verificaríamos que as mulheres brancas têm poder sobre suas trabalhadoras domésticas negras, mesmo se aquelas não têm o mesmo poder do que os homens burgueses. Nenhum dos dois grupos de mulheres tem o poder que os homens mais poderosos têm, mas não podemos ignorar que um dos dois grupos de mulheres tem poder enquanto o outro não.

Spelman (1988) argumenta que é sempre necessário que tenhamos em mente as seguintes questões: quem está fazendo a investigação? Quais pontos de vista são ouvidos e aceitos? Por quê? Que critérios são usados para semelhanças e diferenças? E a pergunta mais importante seria: depois de estabelecer diferenças e semelhanças, o que foi dito a respeito delas? E perguntou-se a quem foi investigada o que ela pensava? Essas perguntas são levantadas aqui para ficar claro que estarei atenta a elas no decorrer deste trabalho.

Torna-se necessário estabelecer algumas premissas consideradas importantes. Não se está sugerindo neste trabalho que não haja uma experiência partilhada pelas mulheres, devido ao fato de serem mulheres, apesar de serem de raças e classes diferentes. A opressão de gênero é um fato. No entanto, a forma real que essa opressão toma é vivenciada, expressada, codificada e introjetada de forma diversa, se o alvo é uma negra ou uma branca. Na verdade, o que se entende aqui é que não existe uma alma feminina. As mulheres, negras e brancas, como um todo, podem se comportar de uma maneira que seja facilmente identificada como sendo comportamento tipicamente feminino, mas isso é resultado de construção social e não de algo inerente à mulher. Entretanto, para se entender melhor essa idéia, é importante averiguar como ela surgiu.

Muitos filósofos ocidentais asseguraram que falta à mulher a essência do que é humano. Por outro lado, muitas feministas ocidentais argumentam que existe uma essência à mulher, independentemente de raça, classe social, religião, etnia e diferenças culturais (Spelman, 1988, p. IX). É a mulher genérica que teria a mesma função do homem genérico na filosofia ocidental, ou seja, o padrão que é usado estabelecer o feminino.

Há um padrão para os seres humanos: é o homem branco. No caso das mulheres, o seguido é a vida da mulher de classe média branca, com seus valores burgueses e em relação a ela é que todas as outras mulheres são vistas/avaliadas. Para ficar claro do que se está falando, podemos usar um fato histórico: quando se reivindicou o direito ao trabalho para as mulheres, foi esquecido que essa reivindicação não fazia parte da agenda das mulheres negras que, desde quando foi escravizada, e mesmo antes, em território africano, tinham trabalhado. Ou

quando houve discussão que sempre foi dado à mulher o dever de cuidar dos filhos, também foi esquecido que à escravizada foi negada a guarda de filhos – o parâmetro sempre foi a mulher burguesa branca. As “negras de tabuleiro” vendiam frutas, pães, pastéis, fumo e aguardente e, segundo Sonia Mozer e Vera Telles (2002), causavam preocupação às autoridades locais, principalmente nas regiões mineradoras porque junto a elas se reuniam traficantes de ouro roubado e bêbados quilombolas (p. 226).

Acredita-se que a identidade de gênero existe independentemente de raça e classe, e que mulheres vivenciam discriminação da mesma maneira. Spelman (1988) argumenta que até a expressão “como uma mulher” [por exemplo, como uma mulher eu vejo as coisas assim] não tem significado. Mostra a importância do plural: feminismos, pontos de vista das mulheres, assuntos relacionados às mulheres, já que não há unicidade entre as mulheres. É importante que se diz mulheres e mulheres negras, o que indica que as mulheres negras não estão, necessariamente, incluídas na categoria mulher. O mesmo pode ser dito para homens e homens negros, uma vez que há necessidade de clarificar a inclusão.

Para exemplificar como a mulher negra não é objeto de análise, deter-me-ei na análise de Simone de Beauvoir por esta ser considerada um divisor de águas para o entendimento da condição feminina e sua posição e por ignorar raça entre outros fatores, pois isso foi e é o de praxe nos estudos sobre mulheres. Muito do que foi escrito e estudado depois dela tem as origens no *Segundo sexo* (1952), mesmo quando o devido crédito não lhe é dado. Além disso, Beauvoir tem a seu favor o fato de entender que racismo era um elemento crucial para se entender a posição social ocupada por mulheres, mesmo não tendo dado a esse fato a devida atenção. Nesse aspecto, talvez possa ser comparada com Kate Millet, já que essa pesquisadora assinalou que embora raça e racismo sejam fatores importantes, não são o suficiente para o entendimento de gênero. Segundo Spelman (1988), Millett afirma que sexismo é um conceito de poder mais fundamental do que racismo, sem ter se dado ao trabalho de investigar se as negras concordavam com essa afirmação. E apesar de apontar que os negros não têm o poder sobre as negras semelhante àquele que os brancos têm sobre as brancas, ela afirma que existe supremacia masculina, esquecendo-se que essa supremacia é branca.

Simone de Beauvoir (1952) faz a distinção entre viver e existir. A primeira é biológica e a segunda exige que a pessoa seja sujeito de sua vida e não mero elemento passivo nas mãos da natureza. O uso da inteligência e da liberdade é necessário para a existência, mas a existência de gênero faz com que a mulher viva, enquanto o homem existe. À mulher, são reservadas as tarefas de manter a vida e ficar ocupada com o biológico que, é claro, é essencial para se ter existência, apesar de não ser valorizado como tal. É na vida corpórea da

mulher que o homem enxerga suas limitações de ser animal, da possibilidade de só viver e não existir e, não querendo essa limitação, transforma a mulher no supremo Outro, apesar de precisar desse Outro para alcançar sua existência.

Beauvoir (1952) diz ainda que não é fácil para a mulher sair do seu lugar porque o sexo é um fato biológico, mesmo que a construção de gênero seja social. Ela diz que enquanto certas opressões são históricas, como a sofrida pelo proletariado, a da mulher sempre existiu. Para a autora, a mulher é sempre o Outro, enquanto proletariado e negros foram constituídos como Outro por razões históricas.

Apesar de as mulheres perceberem que não fazem parte do mundo masculino, e que todas habitam o mundo feminino por disputarem a atenção masculina, não conseguem ver outras mulheres como aliadas e sim como rivais. Embora capazes de sair da posição de Outro, elas não o fazem por duas razões. A primeira é que a mulher aceita ser o Outro porque existe recompensa em ser “a mulher de verdade”, e lutar contra a opressão é trabalho árduo. A aliança que faz com os homens tem suas vantagens, porque também pode lhe conferir poder sobre outras mulheres e, no caso das burguesas, também sobre alguns homens. A segunda razão seria a dependência econômica. Somente a partir do momento em que o conforto material almejado pela mulher fosse fornecido por ela mesma, ela poderia escapar da dependência econômica em relação ao homem. É claro que, ao formular esses dois pressupostos, Beauvoir (1952) estava levando em consideração as mulheres brancas de classe média e burguesa, uma vez que as mulheres negras e as operárias brancas trabalhavam há centenas de anos e não ocupavam uma posição de conforto oferecida por homens. Como aponta Teresinha Bernardo (2003), ao se falar das conquistas das mulheres baianas de classe média e média-alta na década de 1930, as mulheres negras foram esquecidas, uma vez que estas “já estavam nas brechas que o mercado de trabalho oferecia, eram vendedoras ambulantes, quitandeiras, lavadeiras de roupa, cozinheiras, amas, empregadas domésticas, doceiras etc.” (p. 100). Apesar de essa autora estar falando especificamente da mulher na Bahia, a realidade era a mesma nos grandes centros urbanos.

Beauvoir (1952) entendia que as diferenças de classe e raça eram fatores cruciais na experiência de ser mulher. Disse que as burguesas se aliam com os burgueses, as brancas com os brancos, enquanto a dona de casa é hostil para com a empregada e todas as mulheres que de certa forma lidam com os filhos dela, como professoras e babás. A sua discussão sugere que as mulheres brancas não vão renunciar seus privilégios raciais para se aliarem com as negras. E diz que as brancas de classe média, relutantes em lutar por seus direitos, na verdade,

querem perpetuar seus privilégios de raça e classe. Ela argumenta que a posição de classe que a mulher ocupa determina a maneira como sua opressão é vivida.

Spelman (1988) argumenta que Simone de Beauvoir lida com a idéia de que há diferenças históricas, econômicas e políticas moldando a vida das mulheres e que diferenças de classe e raça permeiam as relações estabelecidas de mulheres com os homens e entre diferentes mulheres. O problema é que ela não vai até as últimas conseqüências do seu argumento. Apesar de afirmar a existência das diferenças, não as leva em consideração na argumentação, já que propõe que a experiência de ser mulher é o que é mais importante. Um problema crucial na análise de Beauvoir, levantado por Spelman, é que a autora francesa compara a posição da mulher genérica com outros grupos como os judeus, o proletariado, os negros, esquecendo que mulheres também fazem parte desses grupos.

[...] ao contrastar ‘mulheres’ com um número de outros grupos, e ao escolher não dar atenção às mulheres destes grupos, ela expressa sua determinação de usar ‘mulher’ apenas em referência a aquelas que não sofrem racismo, anti-semitismo, discriminação devido à classe social e imperialismo. (Spelman, 1988, p. 65)

O livro dois do *Segundo sexo* inicia com a famosa frase “Não se nasce mulher, torna-se uma”, ou seja, existe uma construção social que faz com que o gênero seja construído. A fêmea da espécie nasce dessa forma, mas a transformação em mulher é um processo que culmina no fato que ela se vê e é vista como o Outro em relação ao homem que é (o padrão).

A dificuldade de não analisar apenas mulheres brancas é tão constante quanto lembrar que há mulheres e homens e a história não é exclusiva dos últimos. Mulheres que não compartilham a mesma experiência de vida não compartilham os fatos biológicos da mesma forma e cita a menopausa e o aborto como exemplos disso. No entanto, novamente não explora suas próprias idéias em relação ao fato de que ser mulher é um fato cultural e, portanto, varia de cultura para cultura.

Simone de Beauvoir faz a distinção entre a mulher real e aquela que é o mito criado pelo homem sobre o que seria a mulher. Esse é o mito da feminilidade, que é usado para medir comportamentos de mulheres reais e o padrão pelo qual são julgadas. Mesmo que o mito seja difícil de se encontrar, ele continua sendo considerado como verdade e a mulher de verdade, a de carne e osso, é que é considerada errada. Entretanto, até esse mito de feminilidade tem cor, como mostra Patricia Hill Collins (1991): “Ao contrário da mulher branca, simbolizada por ‘boa aparência’ e ‘cabelo na cintura’, à mulher negra foi negado a proteção masculina” (p. 26).

A pensadora francesa não acredita que exista uma essência feminina, da mesma forma que não existe uma essência masculina. Devemos analisar o grupo ou a categoria mulher para sabermos quem são elas e não podemos generalizar o que encontramos para todas as mulheres independentemente de condições históricas e sociais. E se por um lado nos lembra que só podemos falar do ‘homem’ ou da ‘mulher’ se os quesitos classe e raça são constantes, por outro, ignora seu próprio alerta, já que sua insistência na importância de se reconhecer o papel das instituições sociais na construção das mulheres não a impede de ignorar o papel de racismo nessa constituição.

Elisa Larkin Nascimento (2003) argumenta que Beauvoir criticou a ideologia do patriarcalismo, mostrando que a posição que a mulher ocupa na sociedade remete à noção de natureza feminina. A diferença biológica resultante principalmente da maternidade naturalizaria a

[...] distribuição de papéis sociais, direitos e deveres legais, expectativas de sucesso e assim por diante, como também as desigualdades entre homens e mulheres nos âmbitos de educação, do trabalho, da renda e da remuneração.
(p. 66)

“Todas as mulheres são mulheres, mas não há ninguém que seja só mulher” (Spelman, 1988, p. 102). Ser mulher pode até ser que esse seja o fato mais importante na vida da pessoa ou das pessoas estudadas, pode ser o fator determinante para quem a/as estudam, mas certamente não é a única faceta de sua identidade. Collins (1991) é contundente quando diz que devemos desconfiar de todo estudo sobre gênero que não leva em consideração linhas raciais, da mesma forma que feministas desconfiam de pesquisas que não consideram a presença da mulher. Devemos ainda nos perguntar quais interesses estão sendo seguidos quando não se considera fatores raciais e de classe. Enquanto as vidas de algumas mulheres são marcadas por racismo, muitas mulheres ajudam a perpetuá-lo e muitas mulheres brancas, que acreditam lutar por direitos das mulheres, ignoram essa realidade. Não apenas a opressão feminina tem que ser considerada, mas também tudo aquilo que faz com que não exista a categoria mulher.

Há outro fator que precisa ser lembrado. Existe uma importância teórica na análise de gênero, de se explicitar de que mulher ou homem estamos falando, porque não existe o homem ou a mulher pairando acima de raça ou de classe. A opressão de gênero não é vivida por diferentes categorias de mulheres de uma maneira uniforme, apesar de muito da análise feminista acreditar que gênero é vivido independentemente de outras variáveis como

raça/classe social, ou seja, esses fatores não influenciam a vida da mulher. Mesmo quando a pessoa não é consciente de sua cor, como muitas vezes ocorre com as pessoas brancas, não se pode dizer que inexistente o fator raça. Como disse Spelman (1988):

[...] não se pode argumentar pelo fato de que alguém é consciente de sua identidade de gênero mas não é consciente de sua identidade racial, que sua identidade de gênero não tem nada a ver com sua identidade racial. (p. 96)

Stuart Hall (2000) argumenta que a identidade é multifacetada e a discussão de Spelman (1988) aponta também nessa direção. As várias facetas que compõem identidade não são construídas a partir de uma posição de neutralidade. As construções sociais identitárias como, por exemplo, raciais e de sexualidade são facilmente datadas e apontam para o poder daqueles que as fizeram.

A insistência de discutir racismo sob uma premissa masculina também incorre em erros. Cria-se um problema porque, ao ignorar gênero, a conclusão lógica seria que racismo afeta homens e mulheres de uma maneira semelhante. A violência sexual vivenciada pelas escravizadas era relacionada tanto ao fato de pertencerem ao grupo sem poder quanto ao fato de serem mulheres. Não podemos considerar que não havia diferença dentro do grupo de escravizados porque, nesse caso, o quesito raça se mantinha constante. Vários autores não lidaram com o fato de que existem mulheres negras: ou falam de mulheres em geral, o que significam brancas, ou falam de negros, o que realmente quer dizer homem negro. Muito da teoria sobre como o racismo afeta a vida das pessoas enfatiza a vida ou o universo que é o dos homens negros. Os homens e as mulheres negros(as) não têm poder político, social e econômico, mas nem por isso têm igualdade entre si, porque a noção de igualdade pressupõe algum poder.

A visão de que mulher é dependente, passiva e com habilidades limitadas claramente não se aplica à mulher negra, que sempre trabalhou e que teve de lutar contra a imagem construída de prostituta e de matriarca dominadora e opressora. A mulher negra nunca foi posta em um pedestal e julgada boa ou má de acordo com o que se espera de uma mulher nessa posição.

Quando se analisa mulheres negras, o objeto de estudo de racismo e sexismo é um só. Spelman (1988) diz que não é suficiente dizer que as negras têm a experiência de viver sob duas formas de opressão, porque as instituições racistas e sexistas afetam a mulher negra de maneira diferente da maneira que afetam as brancas e os negros. Estudos mostram que essas formas de opressão não estão simplesmente uma sobre a outra, porque as maneiras com as

quais as negras têm a experiência de racismo não podem ser desassociadas da experiência do sexismo e vice-versa.

Racismo e sexismo são interligados e não sobrepostos e, portanto, falar que um é mais fundamental do que o outro causa problemas. Todas as formas de opressão influenciam e são influenciadas umas pelas outras. Outro elemento a se levar em consideração são as semelhanças entre os processos de construção do racismo e do sexismo, como mostrou Elisa Larkin Nascimento (2003):

O racismo se constitui e opera essencialmente da mesma forma que o sexismo, tanto no campo da discriminação, resultando em desigualdades sociais estatisticamente mensuráveis, quanto no âmbito mais amplo, efetuando de diversas maneiras, ora diretas, ora sutis, determinações e condicionamentos às possibilidades e às perspectivas de vida das pessoas e dos grupos humanos envolvidos. (p. 66)

Como já foi dito, a idéia de que a mulher é determinada pela biologia está no centro do pensamento ocidental. Elas não seriam racionais o suficiente para participarem da esfera pública, e por não terem domínio sobre emoção e do próprio corpo, constituíam de certo modo uma ameaça à ordem estabelecida. A mulher ficou identificada com o corpo, visto como inferior, e o homem com a mente. Essa primeira associação é tão forte que parece que homem não tem corpo. Também os negros foram associados com o corpo de uma maneira negativa: semelhante à besta, associado à sujeira e à sexualidade exacerbada. Devemos lembrar aqui que também o trabalho das mulheres negras e mulatas, relacionado com o corpo do outro e, portanto com o trabalho sujo: lavar, passar, limpar, cozinhar, serviços sexuais.

Sem corpo, não teríamos nossas histórias. No entanto, às características físicas, são incorporados significados hierarquizados que afetam a vida que vivemos. Não podemos querer entender opressão sem considerar o corpo vivido e os significados que transmite. Há diferenças culturais entre ter um corpo negro e um branco, além da diferença entre ter um corpo de homem ou de mulher. Ignorar essas diferenças é ser cego em relação à cor e ao sexo da pessoa, o que não confere com os marcadores culturais.

Mulher é definida no ocidente em termos burgueses de esposa e mãe que precisariam da proteção masculina. Entretanto, essa proteção tem cor e faz parte da ideologia que atesta a superioridade dos homens brancos que precisam não apenas dominar os homens negros, mas também “precisam proteger suas mulheres do ataque de negros e manter sua raça pura da poluição representada pela miscigenação” (Spelman, 1988, p. 106). Isso não leva em

consideração o fato de os brancos terem contribuído para a miscigenação e que essa contribuição muitas vezes foi à custa de violência sexual.

A mulher negra, por outro lado, foi desumanizada e considerada animal de carga pelo colonizador. Essa mulher sempre trabalhou, apesar de raramente ter ocupado posições de trabalho pago de prestígio. Tradicionalmente mulheres podem obter prestígio por meio da posição do pai ou do marido, mas como o acesso do homem negro a certas ocupações é difícil, nem dessa maneira esse *status* pode ser obtido pelas negras. Como mostrou a Organização Internacional do Trabalho em relatório de 2006⁶ sobre a variação do salário, medido em reais, de mulheres brancas e negras no Brasil entre 1992 e 2005, o salário médio, em 1992, das brancas era de R\$ 357,00, enquanto os das negras era R\$ 255,00. Em 1999, era R\$ 413,00 e R\$ 225,00 respectivamente e, em 2005, enquanto as mulheres brancas recebiam em média R\$ 403,00, as mulheres negras ainda não tinham alcançado a faixa salarial das brancas em 1992, já que recebiam R\$ 302,00. Apesar de terem tido o mesmo aumento no período (R\$ 46,00 contra R\$47,00), o que significa que o percentual para as mulheres negras foi maior, ainda havia uma diferença de R\$101,00 a favor das mulheres brancas. E a diferença salarial entre os homens negros e brancos reflete desigualdade ainda maior, já que houve variação de R\$ 543,00 para homens brancos e R\$296,00 para negros em 1992, contra R\$605,00 e R\$ 383,00 em 2005.

Muitos estudos atestam para a falta de estrutura familiar entre os escravizados, ignorando que o modelo de família era o branco europeu e que era histórico e temporal. Sociedades diferentes fazem organizações familiares distintas, sem que isso queira dizer que não formem laços familiares. O sistema escravocrata, ao arrancar as africanas e os africanos de suas terras e impedir que mantivessem esses laços no Brasil, fez com que eles reinventassem outras formas de organização familiar, mas isso, dentro de uma visão racista de mundo, foi entendido como a não existência de família ou de família desestruturada.

Durante a escravidão, não houve uma ruptura entre trabalho e maternidade, mas a escravizada não retinha os frutos de seu trabalho. Além disso, as escravizadas não controlavam o tempo trabalhado, o uso da tecnologia necessária e relações com outras pessoas. Algumas vezes as escravizadas grávidas tinham rações alimentares maiores e podiam ser transferidas para tarefas menos exaustivas, mas quando isso era feito, não era o bem-estar da mulher que estava sendo considerado e sim um cálculo econômico, já que com o aumento do número de escravizados, o lucro do senhor de escravos seria maior. Como,

⁶ “Trabalho Decente e Desigualdade Racial no Brasil”. Anexo 14.

independentemente de quem era o pai, o filho de escravizada seria um escravizado, algumas mulheres eram obrigadas a parir para aumentar o capital do senhor. Deborah Gray White (*apud* Collins, 1991) argumenta que, ao valorizar a maternidade mais do que o casamento da escravizada, estava plantada a raiz para a relação mãe-filho ser mais forte/importante do que marido e mulher. A escravizada, que era mãe, tinha um papel central mais importante do que aquele de esposa (p. 51-52). No entanto, Collins enfatiza que essa realidade não quer dizer que havia matriarcado, já que nem o homem nem a mulher escravizados tinham autoridade e poder para proteger as próprias famílias contra a vontade dos senhores.

Se não havia matriarcado, havia matrifocalidade, um fator existente na África devido à poligamia, onde “a mãe e seus filhos formavam verdadeiros núcleos”. E para defender seus filhos e os interesses deles contra os filhos das outras mulheres com as quais o marido era compartilhado, as africanas desenvolveram “poderes ocultos para defender a si e a seus filhos” (Bernardo, 2003, p. 176). É a mulher que media a relação entre os deuses e os humanos e, para tanto, ela precisava de poderes sobre-humanos. Bernardo salienta que, nesse papel religioso, percebe-se que gênero é “uma construção cultural histórica” (p. 176).

Povos diferentes regulamentam relações sexuais conforme seus sistemas de valores, desnudam ou não partes do corpo de acordo com interdições culturais. A visão hierarquizada do mundo fez com que tudo encontrado na África que fosse diferente daquilo que era europeu fosse considerado prova da condição selvagem do africano. O fato de não haver hegemonicamente famílias monogâmicas foi usado como prova da sexualidade animalizada e, muitas vezes, justificativa para a violência sexual contra as mulheres escravizadas.

As populações negras, no século XIX, foram vistas como sendo mais ligadas ao corpo, mais animalizadas e não feitos à imagem de Deus. As noções de gênero e raça que predominam apresentavam a sexualidade da mulher negra como animalesca ao mesmo tempo em que a idéia de degenerado era parte do ideário racista: os negros eram vistos como degenerados. Uma mistura de medo e de desprezo para com o corpo estava presente no pensamento machista e racista.

Os corpos dos africanos e das africanas eram exibidos para compra e havia um elemento de voyeurismo, na exposição do corpo feminino seminu. Ao ser apresentado como animal, não é de se surpreender que as mulheres fossem vistas como tal. Há vários registros que comparavam os africanos a macacos e Collins (1991) argumenta que essa comparação é cheia de significado: os macacos eram considerados como subumanos e, ao comparar africanos com eles, a suposta subumanidade daqueles povos ficava visivelmente estabelecida. A história de uma mulher khoikhoi, um dos povos da África do Sul que foi chamado de

hotentotes pelos colonizadores holandeses, é emblemática. Sylvia Serbin⁷, em seu artigo, mostra como os colonizadores brancos tinham desenvolvido uma visão sobre as mulheres daquela etnia e acreditavam que elas possuíam genitais muito grande, o que provaria a bestialidade destas. Há registro de como uma mulher, Saartjie, que recebeu o nome europeu de Sarah Baartman, foi levada à Inglaterra e apresentada na casa de horrores. Há várias caricaturas que a apresentam de maneira animalesca. Depois que o senhor de escravos a levou para Paris, os cientistas do Museu Nacional de História Natural daquela cidade a consideraram como prova de que os negros ocupavam a posição mais baixa da escala humana. Essa constatação foi feita a partir de exames que não incluíram o exame vaginal, uma vez que Saartjie não permitiu que isso acontecesse. No entanto, mesmo sem esse exame, os médicos forneceram um laudo relacionando-a com os macacos.

Patricia Collins (1991) argumenta que a maneira como Sarah Bartmann foi tratada como “A Vênus Hotentote” tem relação com pornografia, porque esse é um exemplo horripilante da maneira como mulheres negras eram vistas como objeto. Essa autora diz que “a maneira como era mostrada foi um dos ícones originais da sexualidade da mulher negra (p. 169). Ela era apresentada vestindo pouca roupa e para a platéia representava uma sexualidade transgressora. Gilberto Freyre (1966) assim se referiu às mulheres dessa etnia: “hotentotes boximanes com suas ventas esparramadas e suas nádegas enormes” (p. 306). Durante esse período, os europeus acreditavam que africanos tinham práticas sexuais selvagens e procuravam as diferenças fisiológicas nos genitais que comprovariam a teoria. A maneira que ela era mostrada, até depois de sua morte, demonstram que ela, assim como outras mulheres negras, foi reduzida a um objeto sexual. As negras eram vistas como tendo sexualidade fora da normalidade e esse caso demonstra bem isso.

O fim da escravidão não modificou a situação da população negra no sentido de terem acesso a trabalho digno e moradia. A imagem dessa população no imaginário também não mudou, como já foi visto, e a mulher negra continuou sendo considerada sexualmente disponível. Collins (1991) argumenta que as imagens são definidas por aqueles que detêm o poder de assim fazê-lo e a imagem da mulher negra continua sendo manipulada já que a autoridade para essa manipulação “é um importante instrumento de poder” (p. 67-68). Símbolos antigos são preservados e outros são criados para a mesma função. Hazel Carby (*apud* Collins, 1991) diz que o objetivo do estereótipo é de “funcionar como um disfarce, ou mistificação, de relações sociais objetivas” e que essas imagens controladoras “são

⁷ La Vénus Hottentote. In: *DIVAS*, n°. 09 ago. 2000.

constituídas para fazer com que racismo, machismo, e pobreza apareçam natural, normal, e uma parte inevitável do dia-a-dia” (p. 68).

Existe a necessidade de a negra ser sempre a outra, ameaçando a ordem moral e social e nunca realmente pertencendo à sociedade na qual vive. Collins (1991) diz, no entanto, que a existência desse outro é essencial para a sobrevivência da sociedade, já que ficando à margem da sociedade os indivíduos “clarificam suas fronteiras. [...] e por não pertencerem, enfatizam o significado de pertencer” (p. 68).

Um componente central dos sistemas de dominação ocidental é a idéia de ou um ou outro, dicotômico: mulher/homem, negra/branca, razão/emoção, cultura/natureza, fato/opinião, corpo/mente, sujeito/objeto, que só tem significado em oposição ao seu oposto. E essa relação é hierárquica, pressupõe dominação. A idéia de diferença também é definida em termos dicotômicos. Ela é mais do que ser diferente, ela é o oposto de. Dessa forma, mulher não é apenas diferente do homem, ela é vista como o oposto, e tudo que o caracteriza terá no seu oposto a caracterização dela e, da mesma forma, a dicotomia branco/negro.

Nessa relação dicotômica, o que é definido como o Outro se torna objeto, característica central no processo de diferenças opostas e como objeto passível de ser manipulado e controlado. Feministas já mostraram como a identificação de mulher com a natureza e não com a cultura foi central para o papel delas de objeto sexual. Da mesma maneira, há apoio político para a dominação das populações negras, asiáticas e indígenas porque elas são apresentadas como sendo mais próximos da natureza e, portanto, não totalmente humanas.

Sujeitos definem sua realidade, identidade e constroem sua história, mas como objetos, tudo isso é feito para eles e em nome deles. A humanidade das pessoas negras foi negada, e a condição de serem adultos e terem direitos como tal não foi reconhecida porque sofreram processo de objetificação.

A posição da mulher negra é relacionada com a maneira de que as dicotomias convergem. Apresentada como mais emocional, de natureza mais passional, esta se torna a justificativa para a exploração sexual a qual é submetida. As oportunidades de educação são menores do que para outras parcelas da população e esse fato é ignorado quando elas são acusadas de não possuírem educação e pensamento racional suficiente para tomarem decisões sábias.

A mulher negra é vista como sexualmente ativa e perigosa. A verdadeira mulher, isto é, a branca, possuía quatro qualidades definidoras: eram devotas, puras, submissas e domesticadas. Essa seria a imagem controladora das mulheres da elite branca e da classe

média. Por outro lado, a imagem da mulher negra é a ama-de-leite ou de prostituta. A babá é fiel, servil e obediente e usada como medida para adequar as outras negras. Essa mulher dedicava todo seu amor à família branca a qual servia, é subserviente, e esta é a imagem da mulher negra respeitável, apesar de ser considerada a minoria. Por outro lado, a prostituta é a mulher sexualmente agressiva e essa imagem é central porque faz parte das tentativas de controlar a sexualidade da mulher negra. Originou durante a escravidão para justificar os ataques sofridos pelas escravizadas – se elas seduziam, provocavam os brancos, eles não tinham como se proteger delas. “Foram os corpos das negras – às vezes meninas de dez anos – que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos don-juans a virtude das senhoras brancas” (Freyre, 1966, p. 450). E quanto mais clara a pele da escravizada, mais próxima da estética branca, mais procurada sexualmente.

No entanto, é importante como essas duas imagens que seriam opostas são necessárias para a construção da imagem controladora da mulher negra. Como diz Gilberto Freyre (1966): “Já houve quem insinuasse a possibilidade de se desenvolver das relações íntimas da criança branca com a ama-de-leite negra muito do pendor sexual que se nota pelas mulheres de cor no filho-família dos países escravocratas” (p. 283). Ou seja, nem como ama-de-leite a mulher negra consegue deixar para trás sua imagem de sexualmente ativa. E também afirma que cabia à mucama, negra ou mulata, a iniciação “nos mistérios do amor” dos filhos dos senhores de engenho.

Eneida de Almeida dos Reis (2002) fala que, ao se apresentar no livro *Mulato: negro~não-negro e/ou branco~não-branco*, a negra identificada como mulata é uma “negra-não-negra”, sem lugar, mas com uma marca da cor da pele inegável (p. 27). O mulato é um ser ambíguo por excelência porque não é um [negro] e não pode ser o outro [branco] que vive na polaridade de ser humano, do bem, e portanto descendente de branco e não ser humano, ser do mal, por sua herança negra (p. 99).

As mais claras são consideradas “bonitas”, apesar de negras. A pele mais clara, o nariz mais fino, o cabelo mais liso, faz com que sejam mais parecidas com os das brancas e as tornam mais desejáveis. Entretanto, o fato de serem negras e não serem brancas as faz disponíveis para o grupo de homens brancos de uma maneira que nenhuma mulher branca foi. Isso também pode ser fonte de conflito entre mulheres mais escuras e as mais claras e também pode causar ressentimento porque as mulheres mais escuras sabem que também os homens negros acham as mestiças mais atraentes.

Esse argumento reforça o fato de que as negras não podem ser estudadas com se fossem um único grupo. Os grupos de cor existem e fazem com que os privilégios dados aos mais claros seja fonte de desconfiança dos mais escuros para os mais claros.

Tendo determinado a importância de estabelecer claramente de que mulheres estou falando, cabe agora fazer isso neste estudo. Para tanto, temos que abordar a questão da mestiçagem no Brasil. O processo de colonização também nos deixou a maneira que nos vemos e vemos o outro em termos de cor ou raça. Munanga (2004) mostra como nossa identidade biológica é um produto ideológico apesar de não percebermos isso. “A noção de mestiçagem, cujo uso é o mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia” (p. 18). A interpretação do estudo da mestiçagem é baseada na interpretação dos fatos biológicos, isso porque a percepção das diferenças e semelhanças e o ocultamento destas é um fator ideológico e não biológico.

O referencial teórico dos pensadores brasileiros em relação às questões raciais do final do século XIX até meados do século XX era a intelectualidade européia. Ao pensarem na construção da nação brasileira, que país se desejava e que povo seria necessário para que o projeto de nação se concretizasse, a questão da mestiçagem é abordada já que a pluralidade racial era uma ameaça a essa concepção (p. 54). Munanga argumenta que muito da dificuldade na construção de uma identidade coletiva que consiga mobilizar politicamente os negros e os mestiços é resultado da ideologia elaborada naquela época.

Ao estudar vários intelectuais que se debruçaram sobre o tema da mestiçagem, fica claro que havia basicamente duas linhas de argumentação: de um lado, pensadores como Silvio Romero e, do outro, Nina Rodrigues. Resumindo de forma bem sucinta a posição desses autores, pode-se dizer que o primeiro acreditava que havia a possibilidade da criação de uma raça brasileira, mestiça, com o fim da escravidão, extermínio dos indígenas e com a imigração européia. Em aproximadamente trezentos anos, o típico brasileiro existiria com a predominância de características brancas. Por outro lado, Nina Rodrigues não vê a mestiçagem como a solução para o projeto de nação, até porque, para ele, os mestiços, apesar de dividi-los em subgrupos de acordo com uma suposta diferença mental, não seria a solução. Enquanto Silvio Romero acredita no branqueamento por meio da mestiçagem, Nina Rodrigues temia o enegrecimento (Munanga, 2004, p. 58-61).

O que esses autores e outros tantos, como Euclides da Cunha, João Batista Lacerda e Francisco Jose de Oliveira Viana, argumentavam é que o mulato seria um indivíduo cheio de contradições e sem lugar na sociedade brasileira, e que seria tolerado apenas como elemento necessário para o processo de branqueamento dessa sociedade.

Gilberto Freyre, por sua vez, preencheu uma necessidade da época e deslocou a discussão do conceito de raça para o de cultura. Sua grande contribuição foi mostrar que negros, índios e mestiços tinham fornecido elementos positivos para a formação da cultura brasileira. E a mestiçagem, em vez de um grande problema, torna-se uma feliz solução. O mito fundador do povo brasileiro, as três raças se unindo e se miscigenando, fez com que não houvesse separação nem no campo biológico nem no social. A solução apresentada por Freyre, que sistematiza o pensamento anterior e é o grande ideólogo da democracia racial brasileira, torna-se uma grande solução. No entanto, não se contrapõe ao branqueamento, e sem dúvida o fortalece uma vez que, para ter ascensão social, a população negra tinha necessariamente de construir sua identidade com elementos de negação de suas origens africanas.

O processo de branqueamento teve e tem conseqüências sérias. Segundo Jurandir Costa (1990), o modelo de identificação normativa estruturante existente para a população negra é o ideal da brancura. “A brancura é abstraída, reificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a porta enquanto atributo étnico, ou, mais precisamente, racial” (p. 4). Isso significa que a brancura é um mito e “transcende o branco” (p. 5), porque apesar de as pessoas negras saberem das atrocidades que historicamente foram cometidas pelos brancos, terem consciência de que seus antepassados foram escravizados pelos brancos, os negros e as negras continuam a desejá-la. Em busca desse ideal, ignoram a história pessoal e a de seu grupo, uma vez que ela é essencialmente o que define “a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade” (p. 5). Costa ainda argumenta que inconscientemente as pessoas negras desejam a própria extinção ao desejar o embranquecer e “sua aspiração é a de não ser ou não ter sido” (p. 5).

O repúdio à cor é um repúdio ao próprio corpo. As características físicas do corpo negro são rejeitadas pelas negras e pelos negros, que de certa forma reproduzem o comportamento das pessoas brancas. Apesar de Jurandir Costa ter escrito seu texto na década de 1980, suas palavras ainda são verdadeiras, já que as intervenções no corpo negro, feitas principalmente pelas mulheres negras como, por exemplo, cirurgia plástica no nariz, tornando-o mais fino, parecem apontar nessa direção. O ódio ao corpo negro é o resultado do desejo de ser branco, ou seja, o corpo continua como prova que não é branco, é o que o impede de realizar esse ideal e daí a rejeição.

Josildeth Gomes Consorte (1999) argumenta que, no Brasil, o favorecimento de mestiços, em particular mulatos, em detrimento de negros, “foi forjado num contexto que se manteve sempre altamente discriminador de atributos físicos e pertencas étnicas” (p. 108). O

fato de cada grupo de mestiços ter recebido um nome mostra a importância da construção da diferença no mundo colonial.

Gilberto Freyre (1966) não tinha dúvida sobre o papel da mulata, uma vez que foi ela “que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem” (p. 283). Aqui ocorre também um processo de desumanização, que é necessário para a dominação econômica. A mulata pode até receber carinho, atenção, agrado, mas é tratada como se fosse um bichinho de estimação e se seu comportamento contrariar o dono, pode perder seu lugar para outro bicho de estimação. Ao não cumprir seu papel de irresistível, resta-lhe ser substituída por outra.

No início do século XXI, o papel da mulata não está claramente definido nem sua identidade facilmente estabelecida. Como sugerido por Zygmunt Bauman (1998), as identidades estão de tão maneira fluidas, trocadas, descartadas, que elas não cumpririam mais a função que tinham anteriormente. Stuart Hall (2000) tampouco aceita que identidade seja estática, definida apenas em termos de afiliação a grupos étnicos ou lingüísticos, em termos de gênero ou de sexualidade. Ele mostra que o pertencimento não se dá a apenas um grupo específico e, como tal, a identidade não é apenas uma e fixa e, portanto, precisa ser vista:

[...] como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em ‘processo’. Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, ‘ganhá-la’ ou ‘perde-la’; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. (p. 106)

No caso das mulatas brasileiras, a identidade mulata pode ser substituída pela de mulher negra ou, no caso daquelas de pele mais clara e cabelos menos crespos, pela de mulher branca. Ao citar Freud, Hall (2000) diz: “A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início” (p. 108), e talvez essa ambivalência seja ainda mais pronunciada no caso das mulatas que, como já foi dito anteriormente, ocupam uma posição ambivalente por excelência.

No caso das mulatas com até 45 anos há situações diferenciadas que serão discutidas no próximo capítulo.

2º CAPÍTULO

IDENTIDADE DAS MULHERES DA FRONTEIRA

As mulheres deste trabalho têm nome, sobrenome, número de RG, endereço fixo. São identificadas por isso e pelas características físicas: pele em diferentes tons de preto ou marrom – ou amarelo, como disse uma das entrevistadas; cabelos que sofreram diferentes processos químicos ou não; lábios e narizes mais próximos ou mais distantes daqueles de mulheres negras, mesmo sendo biologicamente, como uma se descreveu rindo, *misturada(s)*. Essas mulheres se vêem como negras ou não, dependendo do momento ou talvez da circunstância; e algumas deixam isso muito claro quando se descrevem em um lugar como negra; em outro, como parda; mais à frente, como morena; depois, como mulata. O discurso da militância do movimento social negro, de bipolarização racial, de que somos ou negra ou branca possui ressonância nessas mulheres, mas talvez devido à realidade em que vivem não é totalmente internalizado. A minha pesquisa aponta que, apesar da idéia da bipolarização racial ser mais consistente nas mulheres que têm leitura sobre o assunto ou que tiveram, de alguma forma, associação com militantes do movimento social negro, isso também não as impede de se verem diferentes do grupo de negras. Sara⁸ teve contato com o movimento social negro por meio de seu primeiro marido e tem um discurso coerente com essa vivência, o que não a impede, porém, de se referir a si mesma como parda ou morena.

Então eu amo raça negra, mas eu, o pessoal me chama de parda, acho que por causa dessas características d'eu ter cabelo um crespo mais pro liso do que pro crespo mesmo como deveria ser e pela minha cor também né, por eu ser mais clara, bem mais clara, eu puxei, eu fiquei assim, mais pro meu pai do que pra minha mãe.

Eu acho que eles me chamam, a maioria olha pra mim e me vê como morena mesmo.

Da mesma forma se refere aos filhos, que para ela não são negros.

Você olha pro [filho mais novo] e pro [filho mais velho] e os dois são morenos, só que o mais novo é mais pra negro [falado com ênfase] e o mais velho é mais pra pardo, mais pra moreno claro. Porque o mais velho já traz mais traços dos brancos do que o mais novo.

Sara é uma mulher de pele escura, cabelos normalmente em tranças, nariz e lábios grossos. Patricia tem pele bem escura, cabelo relaxado, lábios e nariz finos. Bel tem pele escura, nariz e lábios grossos e cabelo relaxado, enquanto Elaine (irmã de Bel) tem pele cor de chocolate claro, cabelo relaxado, nariz grosso e lábios finos. Anita é bem clara, com nariz grosso, lábios finos e cabelos lisos devido à escova, mas como ela mesma diz, se chove o cabelo *fica um desastre*. Ana tem pele bem clara, cabelo naturalmente crespo, lábios e nariz finos. Karina tem pele clara, nariz grosso, lábios finos, cabelos longos e lisos devido a relaxamento e escova. Daniela tem pele muito clara, nariz e lábios finos e cabelos lisos

⁸ Os nomes das entrevistadas foram mudados para garantir anonimato.

também graças à escova progressiva. Com exceção de Ana, são mulheres que moram ou trabalham na região oeste de São Paulo.

Sara tem entre 40 e 45 anos, é casada pela segunda vez, tem dois filhos biológicos e um adotado e, no momento, está desempregada. Patricia tem 19 anos, é estudante do Ensino Médio, no momento está desempregada, e seus irmãos, economicamente responsáveis pela família, são motoboys. Bel é cabeleireira e dona de um salão de beleza, tem entre 40 e 45 anos, é casada e tem uma filha. Elaine tem entre 25 e 30 anos, é manicure, divorciada e tem um filho. Anita é cabeleireira, entre 30 e 35 anos, solteira, sem filhos. Ana tem entre 35 e 39 anos, é professora universitária, faz doutorado, é casada e tem um filho. Karina tem 24 anos, está no último ano de jornalismo e é estagiária em uma revista, enquanto sua colega de classe, Daniela, 29 anos, trabalha em uma loja de roupas e faz estágio em um jornal.

A maioria das entrevistadas estava em um relacionamento com homem negro no momento da entrevista e todas, menos uma, mencionaram a preferência por relacionamento afetivo com homens negros. Como disse Patricia, no que seria a síntese de várias falas: *Eu gosto mais dos pretinhos*. Apenas Anita definiu sua sexualidade: *Eu acredito que eu nasci transexual*, e foi incluída nessa pesquisa porque se estou tratando de mulher como construção social, se esse meu trabalho rejeita que exista uma mulher genérica, um entendimento único de mulher, seria contraditório excluir uma mulher que se vê e é tratada como mulher por parentes e colegas no ambiente de trabalho. Acreditando que a pesquisadora não tem poder de decidir sobre a identidade de quem quer que seja, e coerente na linha teórica que identidade é um processo, nunca acabado, e que a pessoa tem direito de se definir, Anita está incluída na amostragem. Apenas uma mulher não falou de relacionamento afetivo sexual com homens e outra declarou freqüentar baladas GLS, o que pode indicar ou não sua identidade sexual.

Em sua maioria, começaram a trabalhar cedo e, com exceção de uma, são filhas de mães e pais da classe trabalhadora. Duas se declararam pobres, três outras mencionaram partilharem valores da classe média e, entre essas três, uma disse continuar sendo da classe trabalhadora, apesar de estar na faculdade. As mães de duas entrevistadas pararam de trabalhar fora de casa quando nasceram os filhos.

Então, são ou não são negras? São ou não mulatas? A resposta é sim e não para ambas as perguntas. Com um tom enfático uma das entrevistadas disse:

Ou seja, porque eu nem sou branca, né, mas também nem sou preta. Então fica aquela coisa intermediária e aí, quem é você, quem eu sou?

Identidade étnica não é fixa, é um processo em formação de acordo com a discussão apresentada por Stuart Hall (2000; 2005). Ana, doutoranda e professora do Ensino Superior, mostra com clareza que identidade é um processo quando fala: *acho que são diferentes momentos da minha história que gradativamente vou pinçando, elementos que vão me ajudando a definir acho que, a minha identidade*. Além desse autor, Ricardo Franklin Ferreira (2004) também guiará minha discussão uma vez que estuda a construção da identidade dos afro-brasileiros.

No Brasil, a identidade ou negra ou branca só existe após a Abolição, começa a ser construída a partir desse período, uma vez que até então a identidade primeira era pessoas livres ou escravizadas (Munanga, 2004). O negro pós-abolição é o “cidadão indesejado, cidadão por acaso, por força e vontade branca” (Santos, 2002, p. 132), que deveria se resignar a ser o Outro indesejável, cujo comportamento mostrado nos jornais da época era retratado como alguém inferior e não confiável. É também dessa época a proposta de branqueamento da população que garantiria que, aos poucos, os elementos negros e da cultura negra desapareceriam em prol de uma população mais branca e, portanto, superior.

Não tenho a pretensão de fornecer um conceito de identidade acabado. Seguindo Munanga (2004), diria que identidade é sempre um processo que passa por um discurso que esconde relações de poder e de dominação. O caso brasileiro, no qual elementos do mito da democracia racial podem ser vistos nas suas mais diversas fases, não é diferente. A autodefinição de cor que incorpora o discurso da mestiçagem, que supostamente seria a prova da inexistência do racismo no país, está presente nas falas das mulheres que participaram da pesquisa. Algumas dessas mulheres, conscientes ou não que o louvor à mestiçagem faz parte da formulação da classe dominante na tentativa de promover coesão social e que, na verdade mascara conflitos raciais, acabam por revelar que acreditam, em maior ou menor grau, na mestiçagem como reguladora das relações raciais. Isso fica claro quando as minhas interlocutoras dizem:

É difícil ter um negro puro. É tudo misturado, negro com branco.

Ela é bem mulata, pra ser mulata do Sargenteli só faltou ter os cabelos longos lá [risos], porque o resto ela é bem mulata. Mas ela não gosta não. Os filhos dela, ela deu sorte, são todos claros só que a menina dela saiu clara do cabelo duro.

É importante destacar aqui a pertinência da discussão de Stuart Hall (2000) sobre identidade. Para ele, há a necessidade de entender a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em ‘processo’. Ela não é, nunca,

completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, ‘ganhá-la’ ou ‘perdê-la’; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada (p. 106).

No caso das mulatas brasileiras, a identidade mulata pode ser substituída pela de mulher negra ou, no caso daquelas de pele mais clara e cabelos menos crespos, pela de mulher branca. Ao citar Freud, Hall (2000) diz:

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início [...], as identidades não são nunca unificadas; [...] elas são [...] cada vez mais fragmentadas e fraturadas; [...] elas não são nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. (p. 108)

Como disse a professora:

Então até por volta dos 20 anos era uma identificação inquestionável de que eu era branca, de origem portuguesa, com uma entrada aí na família de uma negra e uma indígena. Mas eu era, eu dizia que era branca, não me percebia em nenhum momento algum como negra. Como é que vem essa coisa de, de e hoje eu digo “eu sou negra”? [...]. É, a partir dos 20 eu começo a perceber esse lado negro e o quanto que ele estava presente mas, com panos, escondido, tentando deixar ele mais ofuscado... Então eu vou trazendo isso, eu vou descobrindo e tentando olhar, olhar no espelho e de fato se ver. Então embora a pele seja de fato clara e os outros possam me identificar de primeiro como branca, é, eu vou olhando para outros traços.

O exemplo acima está de acordo com o que Munanga (2004) afirma ao discutir Oracy Nogueira, quando argumenta que os mulatos ocupam a zona intermediária entre negros e brancos e esta “é fluida, vaga, que flutua até certo ponto ao sabor do observador e das circunstâncias” (p. 95).

Acredito ser necessário apresentar em linhas gerais a discussão de Stuart Hall sobre identidade para melhor compreendermos a ambigüidade posta na maneira como a mulata é vista e se vê.

Hall (2005) discute se haveria ou não lugar para a identidade na pós-modernidade de certa forma dialogando com Bauman, que sugere que as identidades estão de tão maneira fluidas, trocadas, descartadas que não cumpririam mais a função que tinham anteriormente. No entanto, Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005), não aceita que identidade seja estática, definida apenas em termos de afiliação a grupos étnicos ou lingüísticos, em termos de gênero ou de sexualidade, e mostra que o pertencimento não se dá a apenas um grupo específico e, portanto, identidade não é apenas uma e fixa durante toda a vida do indivíduo. O sujeito pós-moderno possui uma identidade que é transformada continuamente, assumindo diferentes formas nas diferentes situações em que vive, nos

diferentes grupos dos quais é membro. Para nosso conforto, construímos uma imagem fantasiosa segundo a qual teríamos uma única identidade, segura, completa e coerente, mas essa imagem autoconstruída é confrontada com as identidades possíveis, mutantes e múltiplas (p. 13). Como ilustração, apresento uma fala de uma entrevistada.

Eu acho que sou mulata. Eu sou morena da cor clara. Parece que eu sou parda, eu não sei. Eu não sei dizer como é que eu sou. [...] Mas eu não sei por que eu saí dessa cor. Eu saí misturada. [ri] [...] Acho que eu sou mulata. Mas eu não queria ser. Eu queria ser negra, queria ser bem pretinha, mais pretinha que eu sou. Que eu acho bonita essa cor.

Hall (2005) contrapõe sua teoria à que sustenta que não faria mais sentido discutir identidade uma vez que o indivíduo moderno é fragmentado. Ele sintetiza argumentos dos teóricos que acreditam que a crise da identidade moderna seria decorrente da fragmentação das noções de classe, gênero, etnia, raça, sexualidade e nacionalidade que anteriormente norteavam o indivíduo, ou seja, a idéia que temos de nós mesmos como sujeitos integrados está minada. A crise da noção de identidade seria decorrência do fato de o sujeito não ter mais lugar fixo no mundo social, cultural nem em si mesmo. Ele estaria fragmentado de tal forma que não haveria mais um único eu. No entanto, Hall desaconselha conclusões precipitadas, porque isso não seria um aspecto da modernidade:

A idéia de que as identidades eram plenamente unificadas e coerentes e que agora se tornaram totalmente deslocadas é uma forma altamente simplista de contar a estória do sujeito moderno. (p. 24)

Hall (2005) argumenta que até o séc. XVIII era possível pensar no sujeito individual, mas o desenvolvimento político e econômico e a resultante complexidade social fizeram com que o sujeito também fosse visto menos como uma individualidade e mais um ser social. Isso significa que outra concepção de sujeito foi desenvolvida, o que o autor chama de Sujeito sociológico. Essa visão lida com a idéia de que a identidade seria formada durante a interação do indivíduo com a sociedade e, por meio desse diálogo contínuo, a identidade preenche o espaço entre o interior – o eu real – e o exterior – a sociedade. A identidade “costura o sujeito à estrutura” (p. 12).

Por outro lado, o sujeito pós-moderno não teria mais uma identidade única e estável e sim uma que seria transformada continuamente. O sujeito assumiria diferentes identidades nas diferentes situações em que vive, nos diferentes grupos dos quais é membro. Para nosso conforto, construiríamos uma imagem fantasiosa que nos asseguraria a unicidade da identidade, que além de ser única, seria também segura, completa e coerente. Entretanto, essa imagem autoconstruída é confrontada com as identidades possíveis, mutantes e múltiplas (p. 13).

Hall claramente não acredita que a noção pós-moderna seja tão pós-moderna assim e, em defesa de sua argumentação, mostra que Marx, em 1848, já havia identificado o caráter transitório da modernidade e, tanto é assim, que a frase que cunhou juntamente com Engels se tornou celebre: “tudo que é sólido se desmancha no ar” (Manifesto Comunista *apud* Hall, 2005, p. 14). Para ele, o modo de produção capitalista se caracterizava também pelo fato de que não havia mais relações fixas e congeladas, portanto atribuir apenas à pós-modernidade essa característica é um equívoco. Mostra como houve durante a modernidade momentos decisivos, entre eles o feminismo, que descentraram o sujeito, e a identidade do sujeito pós-moderno resultante é aberta, contraditória, inacabada e fragmentada (Hall, 2005, p. 46).

Outro conceito elaborado na modernidade, a identidade nacional, também remete à falsa noção de unicidade, uma vez que ela é uma “comunidade imaginada” (Hall, 2005, p. 51), o que, então, nos leva a mais de uma leitura do surgimento da nação brasileira. Hall cita Anderson que diz que a diferença entre as nações está na forma como ela é imaginada e, nesse aspecto, posso argumentar que a nação brasileira é imaginada como o lugar onde a miscigenação, sendo a norma, não deixa lugar para a existência do racismo.

A realidade está constantemente em choque com essa concepção de inexistência de racismo e, para ilustrar esse ponto, utilizo-me de um dado que aparentemente é alheio à discussão deste trabalho: adoção de crianças no Brasil. Na nação brasileira imaginada, a população é branca e isso interfere na adoção de crianças negras e pardas. Os números, como mostra o jornal Folha de São Paulo⁹, indicam que a maioria dos pais adotivos em potencial é branca e em busca de crianças brancas, enquanto 52% de crianças em abrigos “é de cor negra ou parda”. Mesmo quando a pessoa adotante é negra, a preferência continua sendo uma criança branca, indicando que também para uma parte da população negra a nação idealizada é composta por brancos, o que nos remete ao argumento de Jurandir Costa (1990), que o negro rejeita seu corpo negro e continua não querendo que seu/sua filho/a tenha um corpo negro causador de tanta dor.

Essa preferência também pode ser vista como parte da “narrativa da nação” (Hall, 2005, p. 52), que faz com que os membros daquele grupo sintam que estejam compartilhando uma experiência comum, quando esta é contada por meio da história, mídia, cultura popular e literatura. Há ainda ênfase nas origens, o que no caso brasileiro seria o encontro pacífico das três raças que deu origem ao povo brasileiro.

⁹ Folha de São Paulo, caderno Equilíbrio, dia 12/04/2007, p. 6-10.

A identidade étnica estaria ameaçada no mundo globalizado atual, onde novas relações espaço-tempo estão sendo forjadas e representadas. O espaço e a cultura locais são constantemente bombardeados por representações externas e conseqüentemente haveria uma menor identificação com a cultura local. Haveria então “identidades partilhadas“ (Hall, 2005, p. 74) como decorrência desse compartilhar em tempo real de culturas diversas para aquela nacional, uma vez que todos seriam consumidores de uma mesma cultura forjada a partir do centro econômico.

Além disso, as identidades se diluiriam e seriam transformadas em mais um item a ser consumido e, como tal, poderia ser escolhido, usado e descartado por cada um de nós de acordo com nossas preferências. Em outras palavras, cada pessoa poderia ser ou deixar de ser o que melhor lhe servisse em um determinado momento. Isso, segundo Hall (2005), é a contradição entre o local e o global, sendo que cabia ao primeiro, tradicionalmente, ter o papel definidor de identidade. Entretanto, e é por esse motivo que meu uso de identidade é baseado na teoria desse autor, a globalização não atinge o centro e a periferia da mesma forma, seu impacto não é único ou homogêneo. Mais importante ainda, a questão do poder de quem pode definir o Outro não é um fenômeno que ficou no passado. Nos centros periféricos, novas identidades são forjadas até porque os novos são agressivamente vistos como o Outro, que por sua vez faz da sua identidade um posicionamento político.

Identidade continua sendo um conceito a ser trabalhado e talvez estejamos, como nos alerta Hall (2005), em face de um falso dilema, que seria ou a volta às origens ou o desaparecimento devido à globalização. A solução poderia ser o que ele chama de Tradução: o negociar constante entre a cultura de origem e a cultura onde se vive, estabelecendo uma nova identidade, que não é nem a original nem é uma que ignora as raízes, mas uma que pertence aos dois mundos e não é apenas de um deles. Uma das minhas interlocutoras exemplifica essa situação de maneira clara:

*[...] tem uma linha divisória aqui e na verdade às vezes eu estou no meio dessa linha, que é esse bendito/maldito pardo, né. Que é o que? Ele não é **branco**, ele não é **negro** em termos de cor de pele. Está no intermediário. E esse estar no intermediário às vezes também se de um lado às vezes é..., é mais confortável porque você pode migrar pro lado branco, de outro ele é muito desconfortável em termos dessa relação de construção de identidade.*

É dentro desse entendimento que eu situo esse grupo de mulheres por mim pesquisadas. A identidade negra construída por elas é negociada no próprio entendimento delas que, apesar de se definirem como negras, sabem-se não tão negras assim. Em alguns momentos, o discurso de negritude é redondo como se fosse de uma militante do MN, mas em

outras há espaço para a defesa da democracia racial, a negação da existência do racismo, a afirmação que nunca foi discriminada etc. Por ser um processo, não poderia ser de outra forma, mas é importante salientar que essas mulheres que se identificam negras não se vêem totalmente negras, mas têm total consciência que nesse momento não pertencem ao grupo de brancas, apesar de algumas já terem pertencido e outras transitarem dos dois lados da fronteira de uma maneira quase livre. E há o outro grupo, também das mulheres que, apesar de não se identificarem negras, brancas também não são. São amarela, morena, afro-descendente, morena/mulata/negra.

E o que as une? A mãe, o pai, a avó ou o avô serem negros. Ou o avô, a avó, o pai ou a mãe serem brancos? Elas têm um papel a desempenhar no mito da democracia racial, pois existem como um testemunho que a miscigenação parece ter resolvido o conflito racial no país. E, como disse Stuart Hall (2005), estão lá e cá, não estão lá nem cá, nem são isso nem aquilo? Talvez não. São as mulheres de fronteira da zona de guerra que são as relações raciais na sociedade brasileira e por isso estão lá e cá, são isso, mas também são aquilo.

Ricardo Ferreira (2004) alega que o uso do termo “moreno” usado para pessoas negras mascara o preconceito, já que é um suposto eufemismo que alimenta a crença no mito da democracia racial, porque indica não haver aceitação das diferenças e “o outro, o diferente, representa ameaça, perigo” (p. 18). Quando se deparam com o que representa perigo, uma saída é a negação e o não nomeá-lo representa a rejeição. Sendo assim, a palavra “morena/o” é “um mecanismo simbólico de fuga de uma realidade em que a discriminação impera” (p. 18). Como mostrou duas entrevistadas quando disseram:

Todo mundo, quando elas me vêem, elas falam [que eu sou] morena. Eu nunca, nunca nenhuma das pessoas que me conheceram nunca me chamaram de negra.

Todo mundo, quem assim me conhece e não sabe falar meu nome, ainda não se acostumou e fala a morena. A morena. Me chamam de morena.

É relevante que as duas mulheres dizem ser chamadas de morenas como fato corriqueiro, que não chama mais a atenção. No entanto, diz Ferreira (2004), isso disfarça os aspectos étnico-raciais e “podem favorecer a introjeção de valores negativos” não só por quem não é afro-descendente como por quem é, resultando na incapacidade de “alterar situações de discriminações por meio de atitudes afirmativas” (p. 19).

Ana relata situação cuja negação está mais explícita, quando diz que pessoas perguntam por que ela quer ser negra, quando não o é. Nesse caso, parece-me que a violência está mais presente porque as pessoas *do outro grupo* aparentemente não dão a ela o direito de

escolher a identidade que deseja, querem atribuir-lhe uma, que seria a menos ameaçadora para o grupo de brancas, da maneira que mostrou uma das entrevistadas:

[...] *porque ela está se metendo como negra? Pra que isso? Forçando a barra. Então é, eu tive no [lugar que trabalhava] uma colega que dizia: para com isso, Ana. [...] Você é negra aonde? Pra que quê você quer ser negra?*

A dominação européia da África resultou na tentativa de aniquilamento da cosmovisão africana que, segundo Ferreira (2004) e tantos outros autores, implica na desvalorização pessoal dos afro-descendentes. Conseqüentemente, a construção de identidade não está imune, uma vez que existe a “introjeção de um julgamento de inferioridade” (p. 42). Argumenta que quanto mais as características físicas de uma pessoa a aproximam do padrão europeu, mais valorizada ela é, e o inverso acontece quanto maior é a associação ao padrão africano, e então a construção da identidade seria articulada em tornos de valores negativos. O episódio narrado por uma das minhas interlocutoras, professora universitária, quando a colega quase que a advertia para parar de se posicionar como negra, é ilustrativo nesse sentido. Se ela pode passar por branca, pode se igualar às melhores, por que não desejaria fazê-lo?

A construção de identidade não se dá em um vácuo social. De acordo com Ferreira (2004), é nas relações interpessoais que se constitui o indivíduo e sua concepção de realidade, e estas “são mediadas por crenças, padrões, práticas e normas de toda uma sociedade” (p. 44). Esses elementos são históricos e temporais e pressupõe um duplo movimento de influenciar e ser influenciado pelos indivíduos.

Para ele, identidade “é um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças de referências e a novas construções de realidade” (Ferreira, 2004, p. 46). Não é apenas “uma representação do indivíduo” que o distingue dos outros e aponta para semelhanças, mas “é uma referência em torno da qual a pessoa se constitui” (2004, p. 47, grifos do autor). Argumenta ainda que, no caso da formação de identidade dos afro-brasileiros¹⁰, há a dificuldade de “terem suas construções simbólicas articuladas em torno de referências de identidade associadas a inferioridade e a outros valores vistos socialmente como negativos” (p. 47). Por fim, conclui ser identidade “um processo dinâmico em torno do qual o indivíduo se referencia, constrói a si e a seu mundo e desenvolve um sentido de autoria” (p. 48).

Diz que a dificuldade da construção da identidade afro-descendente é também conseqüência do problema que se coloca em definir quem faz parte dessa categoria, uma vez

¹⁰ O autor escolheu usar afro-brasileiro e afro-descendentes a partir da teoria que construiu juntamente com o sujeito de sua pesquisa. Assim, enquanto estiver usando esse estudo, respeitarei os termos empregado pelo autor.

que não há “unanimidade” (Ferreira, 2004, p. 49) nessa classificação. Dessa forma, questiona a validade de se transpor, sem reflexão, teorias norte-americanas para entender o caso brasileiro, já que a dicotomia racial, com apenas as categorias negro e branco, instaurada há séculos naquele país, não teria correspondente no Brasil.

Descreve quatro estágios existentes na construção da identidade, alertando que não são fixos nem lineares e sim um *continuum* (Ferreira, 2004). O primeiro estágio é chamado de submissão, no qual há a idealização do mundo branco como escudo. Um momento da entrevista de Bel, quando relata o único episódio no qual presenciou racismo, faz com que possamos classificá-la nesse estágio, e sua justificativa de que o racismo é mais um problema criado pelo negro pode ser entendido que “ela precisa manter a ficção de não terem as questões etno-raciais nenhuma relação com sua maneira de viver” (p. 71), como aparece nessa fala.

É, a gente fazia parte de uma igreja. Aí sim eu senti que teve um pouco de racismo sim, porque é, é, era separado em grupos e o nosso grupo era só negros [como se estivesse exclamando]. Entendeu? Os outros era [sic] tudo misturado, e a gente, os negros [dá uma risada] ficavam... Então eu senti, mas assim eu não me senti ofendida, entendeu? Eu não me sinto ofendida, nem um tipo de ... sobre racismo. Porque é assim, é... é, eu gosto da cor, agora eu acho que quando a gente sente que é, que tá sendo, tá tendo preconceito, quando a gente mesmo não se aceita. Entendeu? Eu acho assim, por exemplo, você está num grupo de pessoas, aí, ah, essa negrinha. Então, se você aceita que você é negra, entendeu, que nem se você se aceita que você é gordinha, você não vai se ofender. Agora tem pessoas não, que elas são negras [ênfase no negras], elas tem descendência negra e elas se ofendem. O racismo mesmo está nelas. Não nas pessoas.

Essa interlocutora assegurou à pesquisadora que não vê seu pertencimento como sendo problemático, mas ao atribuir a culpa da existência do racismo ao fato de os negros terem baixa auto-estima, sua fala torna-se contraditória. Ela não se sente ofendida porque ela se gosta, e apenas são ofendidas aquelas que não se aceitam negras, que teriam problemas com a identidade. No entanto, ao dizer que para ela racismo não é um problema, enquanto para outras pessoas pode ser, ela faz o que o autor chama de “culpabilidade da vítima” (Ferreira, 2004).

Outra mencionou o fato de sua irmã não gostar de pessoas negras.

A minha irmã caçula, por exemplo. Ela não gosta de negro. É a que é mais negra. Tanto não gosta de negro que ela fez o possível e o impossível pra casar com um cara claro, de olhos claros.

E continua falando da dificuldade dessa irmã:

Então ela, ela nunca aceitou assim ela ser negra, ter o cabelinho duro do jeito que ela tem porque o cabelo dela é bem curtinho assim [...]. E ela não gosta não. Ela sempre fala que ela queria ter cabelo bom, ela queria ser mais clara e ela se acha feia, ela não se ama entendeu?

É importante notar que para essa mulher há um problema no fato de a irmã não se aceitar negra, de não querer ser negra. Para ela, isso é claramente fonte de sofrimento e que ela teria uma vida mais feliz se houvesse uma reconciliação com sua negritude. *Mas ela... não gosto da maneira que ela é não* e vê que a atitude da irmã resulta em um problema para todo o grupo: *E é por isso que os brancos maltratam tanto os negros, que os próprios negros se maltratam, então os brancos se acham no direito de humilhar ainda mais a gente, né?* Quero crer que essa mulher não esteja também culpando a vítima, já que a visão do mundo da irmã mencionada é “determinada por valores preponderantes do grupo dominante” (Ferreira, 2004, p. 74) e está idealizando as características físicas da mulher branca em detrimento das suas.

O segundo estágio é o do impacto, quando a pessoa descobre o “grupo etno-racial de referência” (Ferreira, 2004, p. 75) e isso acontece quando ela não consegue mais negar “a não aceitação” (p. 76) infligida pelas pessoas brancas. O que considerava então realidade é destruído por alguma experiência que lhe impede de continuar acreditando que faz parte do grupo de brancos e tem que se reorganizar. Do espanto, passa para o conflito entre abandonar a antiga identidade que lhe era confortável e buscar uma nova, algo que cria “confusão e desamparo”. Finalmente começa “a agir como se existisse” uma identidade negra externa, que precisa ser encontrada.

O estágio de impacto varia e não é o mesmo para todo mundo. A dramaticidade da situação também, ou seja, não precisa ser algo claramente determinante para ocasionar essa descoberta. “O fato provocador deve conter, para o indivíduo, força significativa para ocasionar uma mudança de atitude ante as situações de discriminação, favorecendo a alteração de seu sistema pessoa” (Ferreira, 2004, p. 78). O fato em si só não é capaz de alterar a percepção, pois isso acontece quando há “personalização dessa experiência” e isso gera desconforto e dor, porque faz com que a pessoa veja, em retrospectiva, situações quanto foi alvo de racismo. Há busca da negritude, a tomada de decisão de “tornar-se negra” (p. 79), o que acredita tenha significados diferentes para as pessoas, como mostrou uma entrevistada que disse que parou de alisar o cabelo exatamente para ter um sinal diacrítico inconfundível.

Algumas pessoas sabem identificar esse momento, como mostra a seguinte fala:

[...] depois é nesse relacionamento que [segundos de silêncio] enfim discutindo, conversando, o fato [de o marido] ser negro que eu fui descobrindo que algumas coisas muito provavelmente então eram porque eu tenho uma descendência negra.

Ferreira (2004) diz que o reconhecimento da negritude faz com que a pessoa passe para o estágio seguinte, que é o de militância, no qual realmente acontece a “construção de uma identidade afrocentrada” (p. 79). Nesse estágio, a pessoa opta por mudança, mas a

familiaridade ainda é com os aspectos de identidade que deseja substituir. “O novo convertido tem falta de conhecimento sobre a complexidade e textura da nova identidade e é forçado a construir uma imagem especulativa de *self* simplista, glorificada e altamente romantizada, que ele acredita ser correta” (Cross *apud* Ferreira, 2004, p. 80). Seguindo Helms, Ferreira argumenta que nesse estágio a imagem de negros e negras que a pessoa tem ainda é estereotipada, e sua forma de agir e pensar segue um modelo imposto de fora para dentro. Especula que como é uma situação carregada de ansiedade isso talvez explique porque a pessoa que está nesse estágio julga as outras negras de uma forma intolerante e as ataque por não corresponderem ao padrão idealizado de negritude, como fez uma entrevistada em relação à irmã. Ou como disse outra interlocutora a respeito de como o irmão, adotivo e negro, a vê: *É, só que ele brinca com a gente, mesmo comigo, com o [marido], porque a gente é um negro falso, porque a gente não curte o samba que ele curte, o pagode que ele gosta.*

E Ferreira (2004) diz:

Em função das concepções da pessoa, neste período, estarem articuladas a uma visão dicotômica de mundo, há a tendência de considerar todos os brancos como maus, desumanos e inferiores e os negros como superiores, mesmo no sentido biogenético, passando a presença de melanina na pele a ser vista com um sinal de superioridade racial. (p. 80)

Nas mulatas, esse processo é mais dramático porque pode não haver melanina suficiente para se verem como e serem aceitas como negras. Para essas mulheres, o que significa ser negra é mais ambíguo ainda, mais cercado de mistérios e pode tentar marcar posição se utilizando de imagens estereotipadas do negro. Como disse uma das mulheres entrevistadas, justificando sua preferência por parceiros negros, na qual novamente a visão estereotipada do negro está presente.

Porque eu acho que os negros são mais quentes, eles causam mais impacto, não sei. Eu tenho preferência por negro.

Há duas etapas nessa fase: de imersão e de emersão. Na primeira, as pessoas buscam elementos do mundo negro para superar a crise que estão atravessando, e passam a valorizar tudo aquilo que externamente possa ser associado com negritude e comportamentos, e novos valores estéticos são incorporados. Ferreira diz que essa busca por raízes culturais é comum nessa fase, como uma das minhas interlocutoras deixou bem claro:

Enfim, a gente procurava fazer tudo que era de negro assim, sabe, a gente estava sempre infiltrado. A gente fazia roda de samba no final de semana, ele faleceu por acidente de carro, mas ele... acho que ele deixou a raiz dele porque tudo assim que o pouco que eu

sabia dos negros, o que eu aprendi mais além do que eu já sabia foi tudo com ele assim. [...] o Zeca Pagodinho, o Fundo de Quintal... é... essas músicas assim tudo eu aprendi a gostar com ele, porque ele não ouvia outro tipo de música que não fosse samba.

A imersão contém sentimento de raiva, culpa e orgulho. Raiva contra o mundo branco e pessoas negras que não o rejeitam, culpa por não ter logo cedo na vida abraçado o mundo afro-brasileiro e orgulho por ser parte desse mundo. No entanto, isso acarreta também conformismo com tudo que pode ser visto como parte da pertença ao novo grupo de referência.

A aparência física dos outros é criticada:

[...] ele pinta o cabelo de loiro, e o dia que eu vi ele de cabelo loiro eu xinguei ele, porque eu falei pra ele olha ce vê um negocio desse, um p... dum negro desse com cabelo loiro não combina com você.

Essa fala indica a cobrança do amigo para ser parte do mundo negro, sem nada branco, o que o cabelo pintado de loiro poderia indicar. Como mostra Ferreira (2004), há necessidade de negar tudo que remete a valores brancos, mas não existe ainda uma “perspectiva de afirmação positiva de suas referências negras” (p. 81).

No estágio de emersão, não é mais imperativo que haja negação de tudo que possa ser associado com o ser branco. Eu diria que o que Ferreira (2004) apresenta remete à autocrítica e reflexão sobre aspectos da negritude. Nem todas as negras precisam gostar de samba e saberem sambar para poder pertencer ao grupo de negras e, ao ultrapassar essa visão estereotipada e criticamente abraçar as raízes negras, chega-se à última etapa do processo que é a articulação.

Aqui incide a abertura para a alteridade, quando “a perspectiva afrocentrada” (Ferreira, 2004, p. 83) não é mais estereotipada nem defensiva. O grupo negro torna-se referência pelas qualidades internas e não por fatores externos. Não é mais preciso excluir os não-negros do ciclo de amigos, se for esse o caso, para afirmar identidade. Por outro lado, sente-se parte da herança africana no Brasil e está confortável dentro desse universo, reconhecendo a existência do racismo e como isso afeta o cotidiano.

Outro aspecto que gostaria de ressaltar, apesar de não ter sido citado por nenhum autor que recorri para fazer este estudo, é a experiência materna como componente na construção de identidade. É sabido que é esperado que a mulher se defina pela maternidade¹¹ enquanto a paternidade não define os homens da mesma maneira. As mães da minha pesquisa

¹¹ “O que resiste na vida feminina a esta representação social delas mesmas que as aprisiona na inferioridade é sua ligação direta como a reprodução da espécie, que resiste a todos os discursos produzidos pela sociedade” (Allain Tourraine, 2007, p. 46).

inevitavelmente falavam do pertencimento étnico das filhas e dos filhos, como a reforçar o seu próprio pertencimento, como mostra três entrevistadas diferentes:

Você olha pro [filho mais novo] e pro [filho mais velho] e os dois são morenos, só que o [filho mais novo] é mais pra negro [falado com ênfase] e o [filho mais velho] é mais pra pardo, mais pra moreno claro. Porque o [filho mais velho] já trás mais traços dos brancos do que o [filho mais novo].

Então, a minha filha, eu sou casada com negro [ênfase na palavra negro], a minha filha, ela é um pouco mais escura do que eu.

A minha construção de identidade, ir fechando esta identidade também está vinculada com a construção da identidade do [filho]. Dele ter percepção daquilo que ele é. Eu fiz acho que umas duas ou três vezes um exercício de colocá-lo na frente do espelho mesmo: olha, olha pra você. Olha mesmo e veja quem você é. Se você... Como é que você se vê. Se você se acha bonito. Se não se acha. Compara. E aí ele foi crescendo e me chamando de branca. Que a minha mãe é branquinha. Até... E aí o pai dizia: eu fiz todo um trabalho pra tua mãe se ver como negra e você quer des-tru-ir o que eu fiz [risos]. Até não sei se foi no ano passado ou retrasado que ele fez um cartão de dia das mães e com aquela brincadeira que você põe o nome da pessoa e vai colocando, como chama? Anagrama. E uma das palavras aproveitando o n de Ana foi negra. E é a partir daquele momento que eu sou negra. Até então eu era a branquinha. E essa relação de me chamar de branquinha, na minha leitura, até mais ou menos nesse período antes desse reconhecimento, é de querer ser mais como a mãe e menos como o pai. A hora que isso resolvi pra ele, ele aceita que eu posso ser negra também, e entende que não passa só pela cor da pele.

No terceiro depoimento, fica clara a intencionalidade que ocorreu nesse processo. Enquanto assegurava ao filho uma identificação positiva com o aspecto físico negro e conseqüentemente com a identidade negra, a mãe também fortalecia sua própria identidade. O filho, porém, não consciente desse propósito, a via como e a chamava de branca, porque a associava com a cor de pele da mãe dela. A intervenção do pai era ao mesmo tempo uma brincadeira, um alerta e um dado de interferência no olhar do filho, para solidificar o processo de construção de identidade negra para a minha interlocutora. E há outro fator ali, o que muito provavelmente uma análise psicológica daria outro significado ao que apresento: o filho com fenótipo parecido com o do pai e não com a da mãe quer ser como ela, identificada pela criança como branca. Isso mostra como a racialização está presente muito cedo no universo infantil e como mesmo as crianças pequenas já entendem a hierarquização racial, como bem mostrou Rita de Cássia Fazzi (2004).

Religião de matriz africana é raramente mencionada pelas entrevistadas e, ao contrário do homem entrevistado por Ferreira (2004), esse não foi um fator de composição de identidade. Uma das entrevistadas menciona o fato de que, apesar de sua avó branca ser da umbanda, essa religião não teve influência direta na sua vida, porque sua mãe impedia o contato.

Eu falo sempre que essa minha avó ela tem uma historia [...] de vida muito contraditória, de muitos contrastes [...] da mesma forma que ela é sempre foi muito conservadora, com valores muito tradicionais voltados muito pra [...], esse olhar do português muito católico, é, ao mesmo tempo ela se separou. [...] Muito independente, se tornou uma pessoa muito independente, [...] E se envolveu com, eu não sei, eu acho que com, [...] umbanda, né. Teve um período que a minha mãe não gostava que a gente fosse à casa dela, porque tinha muito dos símbolos da umbanda, [...] na casa. [Minha avó] branca. Que é dessa família racista [tom de riso/deboche] que não se misturava com negros. Então era muito contraditório.

A comparação existente entre pessoas próximas também influencia no processo de construção de identidade, como mostra uma entrevistada. Quando ela diz que numa festa de família *Não tinha nenhum loiro*, ela demonstra que seu grupo de referência é o negro. Vale notar que, em uma conversa pré-entrevista, ela não tinha se classificada como negra e sim como morena. No entanto, ela estava junto com seu namorado, com pele bem mais clara do que a dela que logo disse: *mas eu sou é negão* e pode ser que esse posicionamento a tenha influenciado a se ver como parte do grupo de negros.

Eu acho que eu sou negra [...]. Esses dias eu tava, eu fui numa festa dum priminho meu, ele tava fazendo um ano [...]. Lá tinha um monte de criança. A maioria era tudo pretinha, não tinha nenhum, nenhuma loira [...]. A gente só via gente negra, na festa. A maioria era amigos. Tudo negro. Não tinha nenhum loiro. Eu estranhei. Eu fiquei olhando. Aí eu até brinquei com minha tia, eu falei: nossa, só tem preto nessa festa [dito com ar de deboche], tá escuro não dá pra ver nada. Aí a tia deu risada e falou: vai com ele, menina. Aí eu falei assim: mas não é verdade? Até os vizinhos que vem é tudo pretinho. Aí ela: não é nada. É, só tinha negro lá. Eu não tenho racismo.

Embora se diga negra, ela mostra que estranha um ambiente só de negros. Faz questão de dizer que não é racista, o que interpreto como sendo ela querendo dizer que, apesar de ser negra, não está acostumada a frequentar espaços onde não haja pessoas brancas, mas não se incomoda em estar na companhia só de negras e negros. Sendo uma festa familiar, havia parentes seus que ela identifica como sendo negros, mas isso não diminui o estranhamento.

O olhar do outro ajuda e interfere no processo que estamos tratando. “A construção de identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”, diz Pollack (1992, p. 204), e Ana dialoga com ele ao mostrar que a identidade reconhecida pelo outro, nesse caso, um primo, é assim legitimada.

Então ele trabalha com a questão indígena [...]. Então a minha percepção dele é que ele é indígena. Ele foi buscar, ele foi construir a identidade dele assim, se alguém me perguntar como é que você o identificaria, eu identifico ele como indígena. E talvez por conta dessa construção, o de identidade que ele foi buscar, que ele reconstituiu pra ele, ele

reconhece em mim também a possibilidade dessa identidade negra. Mas acho que só ele [na família dela a reconhece como negra].

Outra entrevistada, por sua vez, é ambígua em relação a essa questão, mas ao mesmo tempo indica os elementos que podem gerar essa confusão: *Ah, não sei [se as pessoas acham que ela é negra]. Cada um tem sua opinião. Minha pele não é tão escura, mas também não é tão clara. Meu nariz é fino, meu rosto é fino.*

Poderia ser argumentado que na fala anterior já se delineia o que é ser negra para as mulheres entrevistadas. Uma disse a esse respeito:

Ah, nariz, geralmente o negro tem o nariz mais de panela, os lábios são mais grossos, o cabelo é crespo, e a pele pode ser parda ou bem mais escura, negro mesmo. Isso eu classifico o negro, que é misturado, né? É difícil ter um negro puro. É tudo misturado, negro com branco.

É relevante notar que primeiramente essa cabeleireira descreve a pessoa negra, mas ao fazê-lo entra com o elemento da mestiçagem, É tudo misturado, negro com branco. Para ela, a inexistência de pureza não influencia a classificação e é também possível notar que para ela a mestiçagem não embranquece e sim enegrece.

No entanto, ser negra é mais do que ter fenótipo negro. Vai além disso. Caso contrário, não teria encontrado mulheres que não se identificam como negras, apesar do fenótipo próximo ao daquele associado com os de mulheres negras, nem mulheres que ao olhar não são negras, mas se consideram como tal. Não é apenas cor da pele, tipo de cabelo, formato de nariz e de lábios, mas é também tudo isso. Não é só o que pode ser visto por ela mesma ao se olhar no espelho e conseguir ver como ela é fisicamente, mas ao mesmo tempo ter esse reconhecimento pelo olhar do outro. De uma maneira que não tenho elementos para analisar, porque teria que entrar no campo da psicologia, o mesmo olhar que pode causar a discriminação e, portanto, a dor do racismo ajuda a legitimar a minha identidade, ou seja, se eu sou vista como negra e sofro as conseqüências disso, esse *me enxergar enquanto negra* fortalece o meu pertencimento ao grupo. Não pertencendo ao grupo de brancas, as mulatas encontram pertencimento ao se identificarem como negras, mas isso não existe sem conflito ou sem ambivalência que pode ser vista de uma maneira coloquial como falado por uma interlocutora:

Eu dentro do meu eu, eu sou negra. Eu vim de uma família negra. Só que eu tenho consciência que negro é mais escuro do que eu, o cabelo não é igual ao meu, entendeu?

Ou podemos ter a mesma idéia em uma construção mais elaborada, como é o caso de outra entrevistada.

Então identidade a gente constrói, reconstrói, isso não pode ser o tempo todo, porque senão você se desequilibra, né? E aí não sabe mais quem você é, né? Ou tem múltiplas identidades, mas aí também é uma outra, um problema psíquico, mas que você vai construindo, é um processo de construção. Então até umas, até por volta dos 20 anos, eu tinha esses fragmentos, esses pequenos elementos do que era o a, a, o lado negro da família, essa afro-descendência¹², o lado indígena da família e muito da presença do lado português. É, a partir dos 20, eu começo a perceber esse lado negro e o quanto que ele estava presente, mas com panos, escondido, tentando deixar ele mais ofuscado... Então eu vou trazendo isso, eu vou descobrindo e tentando olhar, olhar no espelho e de fato se ver. Então embora a pele seja de fato clara e os outros possam me identificar de primeiro como branca, é, eu vou olhando para outros traços, [...] e não só essa coisa mais da, da, aparência física, e dos traços, mas também reconhecendo que eu tenho uma história. Que não é só a história de Portugal, de Trás-os-Montes. Mas que é uma história que não é a minha história. A história da minha avó, né. É uma história que, como a história dos negros no Brasil, é uma história que fica um pouco mais coletiva, porque ela não tem, pela ausência de documentação, pela construção da história do negro no Brasil, a gente não tem essa identidade mais essa microidentidade, essa relação mais pontual. Então eu vou percebendo e vou atrás mesmo de pensar de onde será que eu vim, de pensar o que é a África. Como é que é essa vinda dos negros pro Brasil, como é que isso acontece? Que impacto que isso tem para as famílias?

Que história de família é essa? É uma história quase inventada, no sentido que parece que a avó pariu a si mesmo, como milhões de outras negras no Brasil sem direito a nome, sobrenome e uma história familiar pregressa. E se concordamos que parte do processo de identidade passa pela vinculação às raízes fincadas em algum lugar determinado ou originadas em um tempo/espaço localizados, se o único elo que se pode estabelecer nesse sentido é com a origem branca, não podemos ficar surpresos com quem se alia à sua história branca. Sendo a única conhecida, é a que dá origem e sustentação. Eu pertença a esse grupo que tem uma história que pode ser traçada por mim e novamente vemos como a violência do racismo, ao negar esses laços aos descendentes das escravizadas, continua operando. A vinculação política é possível, mas é operado pelo lado racional que pode não compensar o lado subjetivo. Eu visitei a aldeia onde meu avô nasceu, sei onde os avós de seus avós estão enterrados, mas a história de minha avó, sua mulher, começa nela mesma. Assim como a avó de Ana, a avó de Ângela e o pai de Rosário.

Uma das minhas interlocutoras mencionou a falta de suas raízes negras no momento citado e, em outro, quando fala mais especificamente da avó, uma mulher negra devido aos sinais diacríticos, que não se via como tal. É relevante que aqui o recontar da história de vida da avó leva novamente à questão de identidade não ser apenas uma questão de fenótipo. A avó tinha o fenótipo de mulher negra, mas como não foi criada como negra, em um ambiente com raízes negras, não se via como negra.

¹² Apesar de o termo correto ser ascendência, as minhas interlocutoras usaram a palavra descendência e esta foi mantida.

E esse bisavô ela contava que carregava ela pra todos os lados, né. Então, ela fez piano, ela tocava, ela começou a tocar piano, né. Não é uma historia de uma negra. Não era. Então, enfim, ela tava vestida na pele de uma negra, mas ela...

[...] ela ficava rememorando a infância e a mocidade dela, é uma historia que era da classe média alta, então não era uma história dela, mulher negra, de uma menina negra. E a impressão que eu tenho [...] mais é o pai que a leva pra esses círculos, né, de convivência. Então é um pouco essa imagem que eu tenho. Assim ela era negra por fora, mas... é horrível isso, essa historia do negro de alma branca, mas é um pouco nesse sentido da formação dela vem nesse sentido.

Aí é uma outra dificuldade porque ela não tem raízes, né. Ela não sabia quem era a mãe, não tinha... [...] Ela não sabe quem é a mãe, quem é o pai, de onde que ela veio... e que aí eu acho que de alguma forma, mais presente ou menos presente, de alguma forma é um pouco é as nossas raízes, de quem é afro-descendente, eu digo assim, é, eu sou afro-descendente, mas eu também sou descendente de indígena, então, por mais que eu não tenha conhecido minha avó indígena, embora tenha convivido muito pouco com meu avó que era mestiço.... Eu sei que ele veio do nordeste, de alguma região ali próxima a Pernambuco, que a minha, que essa minha avó, essa bisavó foi pega a laço, né, que pode ser mito, das historias daquela região, mas que pode não ser, que está lá presente muito isso e que ela tinha vindo da região amazônica para o nordeste. Por mais que não saiba quem ela é, que etnia, eu sei um pouco dessa historia dela. Da origem portuguesa, vieram de Portugal [risos], a gente sabe muito bem.

Optei por transcrever essa fala extensa porque ela é emblemática, e pelas razões já mencionadas. Ela remete a outras histórias semelhantes, de pessoas que haviam perdido seus vínculos familiares, resultando em um branqueamento de não só de pele, mas também de história e de memória.

O processo de identidade que acontece com algumas mulheres do grupo pesquisado faz com que elas sintam orgulho de pertencerem ao grupo de negras. No entanto, invariavelmente, elas evidenciam que esse pertencimento não é total, seja ao se referir ao grupo como um todo como ‘eles, os negros’, seja exprimindo um desejo de ser mais negra. Novamente foi visto que há uma relação entre maior consciência dos mecanismos de racismo operando no Brasil e visão da necessidade que algo seja feito dentro desse grupo para ampliar a própria conscientização ou para melhor entender a mestiçagem.

Eu tanto gosto de negro que agora eu tenho mais um filho negro que não era meu, mas hoje é meu filho de coração porque eu adotei ele, tinha muitos brancos lá que eu poderia ter adotado, mas eu queria ele. Então eu acho assim, a comunidade negra tem que se reerguer, tem que se unir, ela tem que ser forte, ela não tem que ter vergonha de ser negro. Não é um defeito [tom enfático] sabe, é uma qualidade. A gente tem que ter orgulho disso e não, eu nunca vi um louro de olhos claros falar que tem vergonha de ser louro de olhos claros! Porque o negro tem que ter vergonha de ser negro? Não concordo! Eu gosto muito.

Quando uma das entrevistadas se refere ao falecido marido, ela deixa transparecer que muito de sua consciência de negra é oriunda da convivência que teve com ele. No entanto, ao

repetir e ele também falava, *eu não sou mais feliz porque ainda sou branco*, revela que as mulatas não vivem pacificamente com a herança branca. Essa herança perturba porque parece roubar a identidade pura que gostariam de ter. Ao se referir ao primeiro marido, lembra que ele era o que chamaríamos de negro consciente: ele era objetivamente e subjetivamente negro, mas ao mesmo tempo convivia com uma parte branca que o incomodava.

Ser mestiça sempre foi difícil. Munanga (2004) acredita que a dificuldade de mobilização dos movimentos negros brasileiros contemporâneos se deve à ideologia racial brasileira elaborada do final do século XIX até meados do século XX. Se por um lado o ideal de branqueamento físico da população não tenha dado o resultado esperado, em termos de imaginário social, essa ideologia foi vitoriosa. A “identidade mestiça” é fruto dessa vitória e vai de contramão aos movimentos negros contemporâneos, já que o avanço da luta anti-racista pressupõe que os descendentes de africanos se identifiquem como negros e negras. “A noção de mestiçagem, cujo uso é o mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia” (p. 18). Entretanto, podemos propor uma mestiçagem negra, que abra mão politicamente de sua herança branca e incorpore o seu lado negro e, assim fazendo, denuncie as tentativas de capturar a população negra dentro do padrão branco, negando a tentativa de harmonização por meio da mestiçagem.

Não é por acaso que a mestiçagem, como elemento constitutivo do mito, estava intrinsecamente ligada ao ideal de branqueamento e não de enegrecimento. Na realidade, ocorreram os dois na mesma proporção, mas pensava-se somente no branqueamento. No entanto, o processo de branqueamento não ocorre somente no âmbito biológico, mas acontece também como fenômeno psíquico. Na realidade, entre o processo de branqueamento e o mito da democracia racial existe um movimento reversível, um alimentando o outro. No processo de branqueamento que ocorre, especialmente, com os negros em ascensão social, o desejo inconsciente de ser branco faz com que estes negros assumam valores e comportamentos exteriores ao seu grupo, para que sejam aceitos. Acreditam no aceite à medida que alguns raros são acolhidos pelos brancos e têm ascensão social. Esses fatos alimentam o mito da democracia racial, mascarando a existência do racismo e propiciando, por sua vez, o fortalecimento do processo de branqueamento. (Bernardo, 2007, p 78)

Acredito que não é só a mestiçagem que esteja sendo discutida neste trabalho, mas em que grau que ela ocorre. Uma mulher que é descendente de duas linhagens diferentes, mas que nas duas houve mestiçagem, pode apresentar características de fenótipo que a aproxime dos brancos, e isso tem influência em como ela se vê e é vista, criando problemas para ela tanto em grupos de negros como em grupos de brancos. Quem é ela, afinal? Parece ser a pergunta que acompanha essas mulheres. Nessa amostra, uma das entrevistadas mostrou isso na sua

fala, o mesmo acontecendo com uma das entrevistadas do outro grupo, de mulheres com mais de 45 anos.

No momento em que eu me posiciono como negra e como negra não sendo identificada pelo outro como negra, coloca um, um, complicador. Pra quem é negro que diz: mas onde é que ela é negra, não é? Que autoridade ela tem pra dizer isso e pro outro que, vai que não é negro e pode dizer porque ela está se metendo como negra? Pra que isso? Forçando a barra. Então é, eu tive no [...] uma colega que dizia: para com isso, Ana. E ela falava num tom de provocação mesmo, pra eu me posicionar. Pare com isso. Você é negra onde? Pra que quê você quer ser negra? né? Então eu acho que isso causa problemas, mais do que... ou mesmo quando eu vou fazer pesquisa de campo agora do doutorado e digo eu vou trabalhar com a questão racial. Por quê? né. E querem saber um pouco da tua história, né. E a hora em que eu digo que eu me posiciono como negra, você vê na, no, na expressão da pessoa que causa um estranhamento [...]. Agora na medida, no momento em que eu me coloco como negra ainda que não tenha a marca, eu acho que isso gera de alguma forma, ou um desconforto, ou uma desconfiança, né.

De outro lado me causa problema também, eu acho com relação a, por exemplo, ao movimento negro. É... 'ta dizendo que é negra pra entrar no nosso espaço? Esse espaço que a gente tá aí duramente batalhando?'. Aí, nesse sentido eu falo, eu falo assim é... eu teria né, esse receio, esse cuidado também. Então às vezes em eventos que a gente vai, as pessoas: mas, o que quê você está fazendo aqui, né? E aí a hora que você diz: mas eu faço parte desse grupo né, dizem assim: é tá bom. É, mas tá bom, mas te olham de um tem uma certa desconfiança [risos].

Uma das mulheres em dado momento descreveu a sobrinha, filha de um dos seus irmãos. O que me chamou a atenção é que diz tanto que a menina é branca quanto mestiça. E imediatamente ao dizer que é mestiça faz questão de ressaltar que apesar disso a criança é bonita, como se sentisse necessidade de enfatizar que, apesar de ter traços físicos identificados como de negra, ela continua bonita.

A minha sobrinha ela é branca, bem branca mesmo, do cabelo liso encaracolado preto, e do nariz de negro. E meu irmão não tem nariz assim. Quem tem é meu outro irmão, tem o nariz bem abertinho assim de negro. É muito bonito o nariz dele. Ela saiu assim meio mestiça. Mas ela é bonita. A boca dela também é grande desenhada, boca de negro. Os olhos, assim grande. Ela saiu meio mestiça.

Lembrando que havia dito que era *bem misturada*, essa mesmo entrevistada volta ao tema, dizendo *Eu sou mulata. Mas eu não queria ser. Eu queria ser negra, queria ser bem pretinha, mais pretinha que eu sou. Que eu acho bonita essa cor.* Acredito que aqui está toda a contradição em ser e não ser negra, se saber mulata e se saber sem um lugar muito bem definido. Ao dizer que as moças procuravam uma jovem negra para fotos, novamente mostra que o contínuo de cor está presente: [...] *elas estavam buscando morena, bem pretinha, negra, morena. Da cor bem preta mesmo [...] Mas elas queriam eu, né?* Insiste como se quisesse se

afirmar negra, de certa maneira desafiando a pesquisadora que talvez também esteja pondo em dúvida seu pertencimento étnico.

Vale notar que essa jovem mulher diferencia entre ser negra e ser pretinha, mas avalia que todas fazem parte daquilo que chama raça. Na fala a seguir, isso se evidencia: *Mas elas [as moças que queriam fotografá-la] estavam buscando é a, é a raça, estudando a raça. Daí pra elas tinha que ser ou morena, ou bem pretinha, ou negra.* O estudo da raça comporta todas essas mulheres, que pertencendo à raça negra, continuam sendo para ela claramente distinguíveis entre si, não formando um monobloco, apenas um grupo de pertencimento.

No entanto, a mestiçagem tem seu outro lado, que é o enegrecimento, mostrado na fala dessa mulher que se refere ao primo.

Porque olhando um pouco para a irmã caçula do meu pai, que casou com um homem branco e tem dois meninos: um é loiro, branco, o outro é um menino que é pardo, com cabelo escuro, de pele mais escura, com traços mais finos, com nariz mais afinado, boca mais afinada, mais... é, de pele negra. Mas que eu acho que na família ninguém reconhece ele como negro. Se alguém disser assim o [nome da criança] é negro, as pessoas vão se assustar.

Se o discurso do branqueamento louva a pessoa negra que tem descendentes mais claros do que ela, não podemos esquecer que toda pessoa branca que tem filhos com uma pessoa negra na verdade está assegurando o enegrecimento de seus descendentes, como aponta Bernardo (2007). E dentro dessa lógica do enegrecimento, temos o medo racista dos brancos em relação à miscigenação e possivelmente o medo negro do suicídio da raça. Parece-me, contudo, que parte da luta política anti-racista seja reverter o olhar ideológico que enxerga branqueamento para ver enegrecimento, contrapondo-se ao mito da democracia racial. O que as mulheres entrevistadas apontam é que é possível ser mulata e se alinhar politicamente ao lado negro da fronteira, mesmo enfrentando desconfiança, uma vez que esta existe dos dois lados. Podendo passar para o lado branco e optando para não fazê-lo, mesmo quando em ascensão social, indica que em lugar de sermos vistas como testemunhas de branqueamento e da perpetuação do mito de harmonia racial, possamos ser evidência do orgulho de pertencimento étnico que não é necessariamente determinado pela quantidade de melanina, ou seja, pelo biológico.

Agora, eu acho que na verdade, é, essas, esses conceitos ou categorias, não sei, é, eu acho que eles precisam, eles estão em discussão, e precisam ainda avançar, é, numa, na melhor definição e aqui no Brasil, porque essa característica da mestiçagem ela está muito presente na cultura brasileira, né. Não que não existam em outros lugares, né, particularmente colonização portuguesa, enfim, mas acho que é uma característica sim do Brasil. Mas, então eu acho que isso tem que ficar, ainda tem que ser melhor estudado, melhor definido e acho que não tem consenso isso. Enquanto não tem consenso, eu sou negra.

Quem é mulata? Meu ponto de partida era que o senso comum tem uma noção do significado de mulata que pode não ser o mesmo da academia, e isso ficou demonstrado pela pesquisa porque há várias definições de mulata fornecidas pelas próprias mulatas. As mulheres mais velhas, no grupo com mais de 45 anos, se remetem às mulatas do Sargentelli para justificar a exclusão voluntária desse grupo e, com exceção de uma entrevistada, a cor de pele foi usado como definidor daquele grupo, um tom sempre mais escuro do que aquele de quem falava.

As mulatas são mais escura de pele e é assim que os, os, as pessoas classificam, né. Eles olham pra você e você é mais clara, você é morena [...]. E as mulatas, eles costumam até a falar assim, oh, mulata é aquela mulata do Sargentelli, que são as negronas, não sei o que. E agora colocaram aplique e não sei o que, que fica super bonito. E eu não sou negrona daquele jeito. Então eles me chamam de morena.

Não sei. Porque tem às vezes as pessoas na faculdade, eles falam assim, quando eu conto eles falam, ah é, por isso que você é meio mulata. Muitas pessoas não sabem que meu pai é negro.

Mas a outra não, a outra é bem negra mesmo, é bem mulata. Ela é bem mulata, pra ser mulata do Sargentelli só faltou ter os cabelos longos lá [risos] porque o resto ela é bem mulata.

Considero relevante que uma mulher entrevistada se vê como negra, mas identifica a irmã como mulata por causa do tom de pele e não por terem o mesmo pai branco. Ao se referir aos sobrinhos, filhos de uma irmã casada com um homem branco, ela afirma com tom de voz taxativo: *Eles são brancos. Eles puxaram o pai mesmo assim, eles são brancos, eles não têm nada da mãe, apesar de ter acabado de falar que o cabelo da filha dessa irmã ser durinho.*

Uma cabeleireira também não se considera mulata porque, para ela, sua pele não é escura o suficiente e diz que optaria por ser mulata. *Eu preferia ser mulata, eu queria ter uma cor mais firme, porque o negro, o mulato eles têm uma cor mais firme, então a pele parece que é mais resistente. Mais bonita.* E vai além: *a pele [da mulata] é uniforme, assim, não é amarela assim, umas partes mais morena, umas partes mais... manchadas. Eu preferia ser mais mulata.* Para ela, a única diferença entre ela e a mulata é o tom de pele. *Acho que só mais escura, porque o cabelo é igual, só isso.*

Só que eu tenho consciência que negro é mais escuro do que eu, o cabelo não é igual ao meu, entendeu? Então eu tenho consciência que existem essas características diferentes entre nós. Por sua vez, outra interlocutora deixa claro que a sua auto-identificação precisa ser explicada melhor e, ao fazê-lo, mostra mais uma vez que identificação não é apenas relacionado à cor.

A mulata teria então a pele mais escura e mais resistente e por isso mais bonita, mas não é o que uma estudante pensa. Essa entrevistada parecia preocupada em falar o que ela achava que a entrevistadora queria ouvir, e disse ser negra, porque a chefe dela disse que ela é, o office boy e o ex namorado também. No entanto, em vários momentos, se auto-definiu como mulata: *Conheço a historia de uma colega de trabalho que ela casou com um descendente de alemão, ela é mais mulata do que eu. [...] Era uma moça mulata, que pelo que elas falaram parecida comigo.*

A única entrevistada que se define mulata desse grupo é muito franca quando esquecia o discurso que considerava correto. *Eu não sei se me incomoda quando as pessoas falam que eu não sou negra. Incomodava-me mais quando o meu namorado me falava você é negra [risos]. [...] eu não queria ouvir que eu era negra. Que é aquela coisa. A minha cor não me incomoda, mas não sei se eu gostaria de ser mais escura.*

Essa mulher se sentiu na obrigação de justificar o porquê de não se sentir negra todo o tempo. *Acho que é não querer me expor. Eu passo por branca. Eu não gosto de me expor em situação nenhuma.* E fez um paralelo com a questão de gênero:

Eu não sou feminista, eu não gosto. Eu não sei se eu não gosto por causa da ignorância [...]. Não é uma luta de gênero vazia. Existe todo um por quê. Lendo eu vou vendo, mas [...] eu não me sinto nunca à vontade de levantar bandeira, não sei por quê.

Dessa forma, parece que diz que todo preconceito é igual e todas as bandeiras são igualmente justas. Se não precisa ser feminista, também não precisa se definir como negra e, dessa forma, não há necessidade de se unir a uma luta que não é dela. E declarou de modo definitivo:

Mas eu não queria ter preconceito com o que eu sou. Porque eu também sou tudo que eu não queria ser, eu sou nordestina [seus pais são nordestinos], sou negra. Eu não sei se me incomoda, mas eu não consigo me aceitar a ponto de brigar de frente, sabe assim. Uma postura mais alienada.

Ela não é branca e luta para não ser negra, equilibrando-se na busca de uma imagem própria que talvez seja o que ela chama de nordestina. O sinal de negritude que menos lhe incomoda é a pele morena, que poderia ser o de uma mulher branca bronzada. O viver sendo negra não é o que quer e, dessa maneira, a fronteira parece ser um melhor lugar. Ela não tem orgulho de raça, orgulho de cor e foi praticamente empurrada para se reconhecer como mulher negra, mas isso não lhe causa, no momento, conforto e claramente preferiria não ter tido de escolher de que lado está e como mulata fica mais confortável. É possível identificar o fatalismo no seu tom de voz quando diz que não tem escolha – ela é negra –, condição da qual

só se deu conta nos últimos quatro anos, quando entrou para a faculdade. O processo de construção de sua identidade negra claramente não está terminado, o que novamente mostra que Hall (2000) está correto quando argumenta que é um processo. Por ser um processo, é conflituoso, repleto de dúvidas e questionamentos, busca de respostas e desejo de não ser quem se é. A sua franqueza chega a ser desconcertante, uma vez que nunca teve contato com militantes negros e desconhece o discurso politicamente correto.

Nesse caso, podemos ver que a bipolarização – ou é negra ou é branca – é mais complexa que o discurso político antevê. Duas mulheres começaram a se ver negras aos 20 anos, ao entrarem para a faculdade, mas a mais nova luta contra o que ela identifica como imposição de uma identidade que não lhe é confortável. Ela não quer ser negra, quer continuar sendo mulata, porque pode passar despercebida, passar por branca, algo que a mulher mais velha, que se identifica como negra, também faz. Como também o fazem outras duas mulheres desse grupo: uma estudante de jornalismo e uma cabeleireira.

Ou seja, as mulheres que podem passar por branca, mesmo tendo consciência da existência do racismo, sabendo que a identidade negra é política, podendo passar por branca, fazem isso. Ao fazerem isso, não estão necessariamente traindo o pertencimento étnico, porque é claro que pelo menos duas mulheres se identificam negra e afro-descendente e quando passam por branca não deixam de ter isso claro.

É, eu fico numa situação muito mais confortável do que aquele que tem pele escura. Porque dependendo do lugar onde eu estou, eu posso me posicionar como não negra. E passar como não negra. Se eu me dispuser a fazer uma escova então aí é que eu passo mesmo. Então em algumas situações eu digo que eu sou sacana. Eu não sou negra. Eu me comporto como branca. É, em que situações? Em situações que eu acho que pra eu poder entrar, pra eu poder ter acesso, num primeiro momento eu me coloco nesse outro posicionamento, mas na primeira oportunidade eu digo quem eu sou e a que eu vim. Eu falo: te enganei meu caro, né? Você comprou gato por lebre. É em sala de aula às vezes eu faço essa brincadeira até de me movimentar: tem uma linha divisória aqui e na verdade às vezes eu estou no meio dessa linha, que é esse bendito/maldito pardo, né. Que é o que? Ele não é branco, ele não é negro em termos de cor de pele. Está no intermediário. E esse estar no intermediário às vezes também se de um lado às vezes é..., é mais confortável porque você pode migrar pro lado branco, de outro ele é muito desconfortável em termos dessa relação de construção de identidade.

O argumento de que esse passar enfraquece a luta anti-racista, pelo menos nesse caso, precisaria ser revisto. A professora tem consciência que o passar é circunstancial e temporário e, ao fazer isso, apodera-se dos direitos que como mulher negra não tem acesso a eles. E eu diria que se temos convicção da nossa afirmação política que todas as descendentes de africanas escravizadas são negras, esse ir e vir na fronteira precisaria ser visto como o

enegrecer do lado branco e não o embranquecer da mulata consciente de sua negritude. Ao cruzar a linha, ela não deixa de ser negra, e sim está negociando dois pertencimentos excludentes naquele ir e vir de conciliação dos opostos que é parte do universo feminino.

Nesse caso, voltamos à questão que a bipolarização racial, por ser uma questão política, deixa escapar quem ainda não tem uma postura politizada. Não basta dizer que mulheres como ela são alienadas ou dificultam a luta, porque mesmo se isso for verdadeiro, elas não vão deixar de existir. Talvez Ferreira (2004) esteja correto quando argumenta que a saída pode ser a construção da identidade afro-descendente, que eu diria, na sua abrangência, teria espaço para construção de várias identidades dentro do grupo étnico negro.

E se falamos em miscigenação, supostamente um dos pilares da democracia racial, não podemos esquecer os casamentos birraciais. Apesar de essas uniões merecerem mais estudos¹³, não é esse o objeto desta pesquisa, mas como as mulatas são oriundas desse tipo de relacionamento, precisamos ouvir o que elas têm a dizer a respeito.

Aparentemente, mulheres desse grupo jogaram o ideal de branqueamento no lixo da história. A mais nova não quer namorar brancos, a mais velha nunca namorou um. Outra reverteu o processo que ocorria ininterruptamente há três gerações na sua família e se orgulha do filho e marido negros que tem. Essas mulheres não só praticam o enegrecer da mestiçagem, ao se identificarem como negras, mas fazem questão de que os descendentes sejam negros, que é bem diferente do relacionamento dos pais ou dos avós, o que talvez tenha influenciado a escolha de um companheiro negro.

Meu marido já sofreu preconceito, das pessoas não gostarem dele por ele ser negro

Porque o meu marido é negro.

Junto com isso eu estou me relacionando com o meu marido que é o [nome do marido] que é um homem negro, de uma família negra, sem misturas e é a partir dele é que eu vou também entendendo o que, que é ser negro.

Eu não consigo ficar com um garoto mais branquinho que eu, eu não gosto. Não é preconceito, é porque eu não gosto. [...] eu gosto mais da cor bem moreninha, pretinha, negra.

Observa que sua preferência não deve ser confundida com preconceito, uma vez que seria estritamente gosto pessoal. Ela insiste: *Eu vou pelo que a pessoa é, não pela cor, mas eu gosto mais dos pretinhos, a minha preferência é mais eles.*

Mas eu amo a raça negra de paixão. E eu sempre assim, gostei de me envolver só com negro, não para amizade, não tenho nada contra, mas eu sempre quis namorar só com negro, e eu sempre quis ter filhos negros, sabe assim igual ao [nome do filho], por exemplo. Eu acho

¹³ Um dos poucos existentes é o de Gislene Santos (2004).

o [idem] *fantástico. Sou encantada com ele assim, não que eu não goste dos outros, mas é que é um negrinho assim bonitinho que você olha assim você vê ... parece pagodeiro, sabe. Aquele estilo assim, você olha você fala é samba, é raiz, é tudo a ver.*

O depoimento de uma das mulheres é o melhor exemplo que poderia dar de que casamento birracial não impede racismo nem mesmo por parte de um dos integrantes dessa união, e como as mulheres negras estão conscientes desse fato, pode influenciar a escolha de companheiro negro.

Por conta dos pais dela, né serem portugueses e serem racistas. E isso na família sempre foi dito: eram racistas. E a minha avó, por conta dessa formação também, talvez de uma forma um pouco menos agressiva que os pais dela, mas também era. Também não concordava com o relacionamento da filha. [...] era claro que ela o discriminava, e que não podendo fazer isso diretamente com ele, judiava da minha mãe. Então ele achava horrível como uma mãe podia fazer aquilo com uma filha.

Principalmente essa coisa de maltratar meu pai. Ou de maltratar minha mãe por conta do meu pai. E nesse caso também sempre foi claro. Que era racista.

Que tinha alguns traços, né. Ele tinha um nariz, tinha uma boca, um cabelo, né, que a gente aprendeu a não gostar também né. Que aí é a minha mãe é que filha desta mulher racista não podia aceitar, por mais que ela tivesse enfrentado a mãe e enfrentasse todas as histórias de briga com a mãe pelo marido, ela também não aceitava aquele cabelo. Então, a... enfim, a aceitação daquele homem não era assim integral, [risada] ele tinha, ele não era, ele tinha lá também os seus defeitos pra ela. Então eu fico pensando se a gente tivesse nascido, que era uma possibilidade, nascido com uma pele mais escura.

Esses últimos exemplos abrem caminho para pontuar alguns comportamentos e práticas racistas mencionados pelas entrevistadas. O cabelo crespo ser considerado feio por ser o cabelo de pessoas negras será discutido a seguir, mas o importante é que, no caso dessas três irmãs, ele se sobressaía sobre os outros traços físicos compartilhados por elas, que são associados à beleza, como cor de pele, de olhos e de cabelo, claros. Em determinado momento, ao discutir a relação da avó materna com o pai, essa mesma entrevistada diz o seguinte:

[...] em relação ao meu pai, isso, ela [a mãe] sempre disse com todas as letras, então pra gente era muito claro que a vó não gostava do pai porque ele era filho de uma mulher negra. E também não sei se a gente reconhecia muito meu pai ele ser negro, né. E aí como essa coisa, como eu estava te dizendo: a idéia que a gente, que eu tinha da minha família era esse igualdade [irônico] né, essa coisa harmoniosa, a gente não via isso nele.

E então também não entendia muito bem porque que ela implicava tanto com ele se ele não era tão negro assim.

Enfim, era muito mais essa relação o filho de uma mulher negra, né, que tinha o cabelo crespo, como o da minha vó.

O racismo é parte do cotidiano dessas mulheres que, de acordo com seus fenótipos, não seriam necessariamente negras, o que demonstra que o outro sabe muito bem quem é negra e quem não é, mas sempre de acordo com a sua conveniência. É emblemático também

que quanto maior é a percepção do racismo, maior parece ser a marca/dor que ele causa, e mesmo lembranças de um passado distante ainda são capazes de trazer a ferida à superfície. Quanto maior a consciência política das minhas interlocutoras, maior o número de incidentes racistas foram relatados¹⁴. A seguir, há uma série de incidentes narrados pelas entrevistadas, o que acredito mostrar as variadas facetas do racismo.

Não estou sugerindo que apenas aquelas mulheres conscientes da existência do racismo sofrem com ele, mas sim que as mulheres que conseguem percebê-lo no cotidiano não permitem mais que o véu ideológico esconda a realidade e, dessa forma, conseguem enxergar como ele realmente colore todas as interações. Ouso dizer que aquelas que não entendem o ataque racista como sendo o que realmente é podem sofrer uma dor adicional, oriunda da incompreensão do motivo do ataque, ou seja, buscam em si próprias o que poderia ter causado a ofensa/humilhação.

Talvez devido a essa falsa consciência, algumas mulheres desse grupo tiveram dificuldades em relatar incidentes racistas. Não posso fazer uma afirmação taxativa porque reconheço que a narrativa de momentos de dor não é necessariamente uma coisa fácil de fazer, principalmente em situações nas quais não existem nem laços afetivos nem laços terapêuticos. Outra interpretação é que de fato essas mulheres são menos discriminadas porque não são tão negras e, dessa forma, a maneira taxativa com que algumas negaram ter sofrido discriminação aponta para esse caminho. Eu diria que não há como negar a menor incidência de episódios racistas para com aquelas que têm fenótipo mais claro, e também se o relato é da não existência de comportamento racista, não me cabe dizer que esse não é o caso sem apresentar possíveis causas para isso. No entanto, afirmar que não sofrem racismo seria compactuar com o mito de que não somos racistas, e prefiro apresentar uma explicação que proponha que a negação do racismo é parte da maneira como ele opera no país. Ou seja, estamos tão convencidas que existe uma democracia racial que não conseguimos identificar ou nomear aquilo que muitas vezes acontece conosco.

Uma cabeleireira afirmou que apenas uma vez ela presenciou racismo. O que quero destacar na sua fala, no entanto, é a racionalização apresentada sobre a não ocorrência de racismo com ela, apesar de saber que existe. As pessoas não a atacariam de uma maneira racista porque ela valoriza sua negritude, o mesmo argumento encontrado na fala de uma

¹⁴ Eu optei por não usar o termo vítima por uma questão política, da mesma forma que em meados dos anos 1980 as feministas optaram pelo termo sobreviventes, quando se referiam às pessoas que haviam sofrido abuso sexual na infância.

mulher com mais de 45 anos. Ou seja, a solução individual de autofortalecimento seria suficiente para combater ou impedir o racismo.

Não. Não porque assim, eu gosto muito da minha cor então eu... Mesmo se a pessoa falou alguma coisa, ou insinuou alguma coisa pra mim não me abalou em nada, porque eu... Não [enfaticamente], assim, eu nunca tive assim nenhum tipo de racismo assim de, assim bem claro... Ah, tive sim. Um tipo, um... Não foi assim exatamente comigo, mas era assim com um grupo de pessoas mais escuras e eu era a mais clara e já ia... Escurecendo [querendo dizer tom de pele], né? Então a gente sempre é excluída. Porque o meu marido é negro [tido enfaticamente], a minha amiga, o marido dela é bem negro, ela é negra, aí tinha um outro senhor que era bem negro... Nós éramos em dois casais e um senhor. Aí eu senti sim uma certa exclusão.

É, a gente fazia parte de uma igreja. Aí sim eu senti que teve um pouco de racismo sim, porque é, é, era separado em grupos e o nosso grupo era só negros! Entendeu? Os outros eram tudo misturado, e a gente, os negros [dá uma risada] ficavam... Então eu senti, mas assim eu não me senti ofendida, entendeu? Eu não me sinto ofendida, nem um tipo de ... Sobre racismo. Porque é assim, é... É, eu gosto da cor, agora eu acho que quando a gente sente que é, que tá sendo, tá tendo preconceito, quando a gente mesmo não se aceita. Entendeu? Eu acho assim, por exemplo, você está num grupo de pessoas, aí, ah, essa negrinha. Então, se você aceita que você é negra, entendeu, que nem se você se aceita que você é gordinha, você não vai se ofender. Agora tem pessoas não, que elas são negras [ênfase no negras] elas tem descendência negra e elas se ofendem. O racismo mesmo está nelas. Não nas pessoas. Só que a gente se refere assim ah, seus, seu negrinho, não porque a gente é racista, é o jeito de falar, uma expressão.

Essa entrevistada pode parecer o exemplo típico da pessoa negra que não admite a existência do racismo. Entretanto, a ambigüidade também se faz presente na sua percepção já que ela afirma que existe racismo em situação de emprego: *por exemplo, se tem uma loira e uma negra, eles vão dar preferência pra loira, mesmo se a loira não tem a qualificação da negra. Entendeu?* No entanto, ao mesmo tempo, insiste que quem diz que sofre racismo está equivocado:

Então eu acho que existe sim, então eu acho que o negro ele tem que se qualificar, entendeu? Mas na cabeça dele, porque ele acha que tem o racismo, o racismo tá na cabeça dele. Entendeu? Então às vezes, ele, ele mesmo se sente menos, menosprezado. Entendeu? Eu tinha uma amiga que a gente estudávamos juntas, ela era bem negra, então, por exemplo, o professor falava assim alguém tem alguma dúvida? Aí todo mundo falava, quando ela ia falar: tá vendo, ele não dá atenção pra mim. Mas é assim, ela tinha medo até de levantar a mão, ela se sentia menosprezada, ela se sentia... Eu falava: aí, não tem nada a ver o professor não tem isso aqui, não tem esse tipo de preconceito, mas ela se sente menosprezada, ela achava que ele não dava atenção, porque ela era negra (em tom de ai, meu Deus). Então, na escola tem muito racismo, é, eu acho que o racismo tá na cabeça da gente.

E em outra passagem, falando sobre a filha e sobre a reação do pai quando ficou claro que iria se casar com um homem negro:

Ela tem 11 anos, ela tá fazendo a 5ª série [em 2007] e ela é bem mais escurinha, tem cabelo cacheado, tudo... Ela não gosta muito de ... De tomar sol porque ela escurece muito rápido, só isso. Agora meu marido é negro, e ... E teve assim preconceito da parte do meu pai. Meu pai é racista e meu pai é negro e meu pai não queria que nós nos casássemos com negro.

Quis destacar essas duas falas da mesma entrevistada para mostrar que se uma pessoa reconhece a existência de racismo, diz que há atitudes racistas, como a do pai ou no mundo do trabalho, mas mesmo assim há contradição e transferência de responsabilidade. Basta contrastar *o racismo tá na cabeça da gente* com *teve assim preconceito da parte do meu pai. Meu pai é racista*. Saliento essa contradição porque o véu que encobre o racismo é responsável por ela e também porque algumas pessoas que insistem na inexistência do racismo poderiam usar falas semelhantes às dessa mulher negra para legitimar seus argumentos. A entrevistada reconhece racismo, mesmo que não sempre, mas considero que prefere minimizar sua importância como maneira de lidar com ele, desconhecendo ser essa uma atitude perigosa, porque acaba por alimentá-lo.

A fala seguinte apresenta linha divergente e é dita por uma mulher que teve contato com o movimento negro.

Já sofri muitos preconceitos, e até hoje assim, recentemente, tive problemas com preconceito, a pessoa não falou assim direto, mas olhando pra mim: olha Sara, não gosto de você porque você é negra, mas só que tem coisas que as pessoas não precisam dizer pra você, você sente a discriminação porque pela maneira da pessoa te tratar, você vê assim que não tem nada que te desabone, mas a pessoa simplesmente não gosta de você.

E disse em outro momento: *Mas infelizmente você tem que aprender a conviver com os preconceitos, com o racista, eu espero que os meus filhos não sofram essas coisas na pele, porque isso é muito triste, isto marca você.*

A ferida eterna que fala Jurandir Costa (1990) foi retratada na narração de um incidente racista acontecido há mais de vinte anos, e sua lembrança fez uma entrevistada chorar ao lembrar a dor e a humilhação que sofreu na sala de aula, agravada pelo fato de quem a ofendia era alvo de sua admiração. Acredito ser necessário transcrever todo o episódio narrado porque ele exhibe uma faceta do racismo operante no país, que é o mostrar sua cara na hora do embate.

E eu já sofri muito com isso, quando eu tinha, eu estudava, tava fazendo 7ª série, eu era representante de classe e eu tinha uma moça na sala que na época, por infelicidade minha, eu gostava muito de todos. Principalmente dela, eu achava ela muito bonita, ela era loira, olhos claros, pele bem clarinha, e eu achava ela linda. E eu fui organizar uma gincana na escola, aí eu pedi silêncio, porque estavam fazendo muita bagunça, e ela... Ela continuou bagunçando, ela sentava bem no fundo da sala, ela era filhinha de papai, ela tinha dinheiro, mas ela ia na escola só pra fazer bagunça. E eu sempre fui muito cdf, sempre gostei de levar

muito a sério o estudo. Eu não tinha dinheiro pra pagar faculdade, de pagar escola particular, nada, e se você vai na escola pública e não estuda, então eu não ia chegar em lugar nenhum. Então eu levava muito a sério o meu estudo. E eu trabalhava de dia e estudava a noite. E ela estudava a noite por opção dela, não porque ela tinha de trabalhar. E eu pedi para que ela ficasse quieta, né, não só ela, mas pra todos e ela respondeu pra mim assim que ela jamais [enfaticamente] abaixaria a cabeça por uma negra [enfaticamente]. Porque eu pra ela, eu serviria no máximo pra limpar a casa dela, ela falou. E... [começou a chorar copiosamente]. [Continua chorando e fala]: na época, isso doeu bastante assim porque eu não me sinto melhor nem pior do que ninguém e aí tudo bem, eu pedi pra que ela saísse da sala, ela saiu, foi para a diretoria, e disse que isso não ia ficar assim, porque ela ia falar com os pais dela, pra tomar uma atitude, e que eu ia ser afastada da escola. Mas isso não aconteceu até porque a escola foi contra ela, e depois disso ainda sofri outros preconceitos, mas o dela doeu mais porque eu admirava ela. Então eu achava assim, ela não precisava gostar de mim, mas acho que ela não precisava ter me ofendido, entendeu [chora mais forte mas continua falando]. E até hoje isso dói bastante ainda.

Agora que eu estou mais velha, eu acho que eu tiraria isto de letra, mas na época, ela diz, mas ainda duvidando que fosse capaz. Ela acredita que teria condições de lidar melhor com o incidente, mas não tem certeza, porque atitudes racistas são tão violentas que mesmo a mais bem preparada das pessoas negras ainda pode ser pega de surpresa. Vale a pena mencionar aqui que a entrevistada chorou tanto após narrar esse episódio que foi preciso desligar o gravador, a seu pedido. Foi um momento em que pesquisadora e entrevistada cruzaram a linha que a separavam e silenciosamente dividiram um pouco como é sobreviver sob ataque. Esse momento vai além de reconstruir uma lembrança vivida, porque está embutida uma análise do que aconteceu, e a verificação das mudanças que ocorrem com ela, como disse Antonio C. A. Santos¹⁵.

É importante notar que essa mulher relatou a morte tanto do pai quanto da mãe como ocasiões de muita dor, mas não chorou nesses momentos. Ela falou principalmente da morte da mãe em mais de um momento da sua fala e não chorou, ao contrario do que aconteceu quando relembrou o incidente de racismo na 7ª série. Ouso dizer que, seguindo suas palavras, ela aprendeu a lidar com essas duas perdas, mas a dor resultante da manifestação racista da sua colega continua uma ferida aberta. E a seguir ela disse:

É, depois desse episódio, é, o tempo passou. Eu pensei que seria o primeiro e o último, mas eu fui trabalhar na [cita o nome da companhia] [...]. Tinha o diretor de lá, o diretor de lá ele falou varias vezes pra mim, ele era advogado, já faleceu, e um dia ele falou pra mim que eu era uma negra muito abusada.

Há outro episódio narrado pela doutoranda sobre relações no trabalho que quero destacar porque acredito ser mais difícil provar racismo por quem não é negro o tempo todo e

¹⁵ Fontes orais: testemunhos, trajetórias de vida e histórias. http://www.pr.gov.br/arquivopublico/pdf/palestra_fontes_orais.pdf.

isso tem conseqüências sérias no cotidiano. Isso porque se há a tendência de se dizer às pessoas negras que a experiência racista que sofreram está na imaginação delas e, dessa forma, nega-se tanto a existência do racismo como a conseqüente dor que provoca, quando se trata das mulheres na fronteira, essa dificuldade assume outra forma. Como uma pessoa que pode ser vista/tratada como não negra prova ou convence alguém que foi discriminada, que houve racismo na forma na qual foi tratada? A sutileza do não olhar, da recusa de se ver, é agressão que muitas vezes exige sensibilidade para ser identificada.

Tem um outro momento que eu fui pra um congresso em Salvador e voltei com tranças, né, africanas na cabeça. Uma tiara assim só na frente as trancinhas e depois o meu cabelo estava muito mais curto e atrás ele ficou todo armado com uns cachinhos e tal saindo a partir das tranças. Eu adorei aquilo quando eu cheguei na faculdade os colegas “ai que legal, que diferente, que bonita”. Quem não gostou também não se manifestou ai que diferente. Mas quando eu tive que entrar na sala dela [da diretora] pra entregar os papeis, repondo do congresso que eu tinha de prestar contas e etc., ela parou e ficou olhando como se fosse... Eu fiquei pensando tem um bicho na cabeça. Porque ela se assustou de fato. O que era aquilo? Ela olhava para o cabelo e não para mim. E ela não olhava pra mim. E enquanto eu fiquei, acho que durou um mês isso, as tranças, e todas as vezes, como eu era a coordenadora e ela a diretora, ela tinha, tinha que falar comigo em alguns momentos. E nesse período, todas as vezes ela falava sem olhar pra mim.

Se o mundo da religião, da escola e do trabalho são hostis, há de se procurar acolhimento no mundo familiar. Que algumas vezes é tão hostil quanto o mundo lá fora, como apresenta essa mesma entrevistada.

[...] a gente trata todo mundo igual. Não é?

Bom, e eu acho, acho não tenho certeza que eu acreditava piamente nisso, né? Até o [nome do marido] ser apresentado à família. E uma das tias do lado da minha mãe deixou de falar comigo, e é assim, uma tia que me ajudou muito, que era muito querida, a gente sempre foi de passar férias, o mês inteiro de férias de julho na casa dela, né, e quando ela ficou sabendo que eu estava namorando com o [nome do marido]. E que, que eu estava morando com ele, que nós logo depois fomos morar juntos, ela na verdade dizia que não concordava com o fato de nós estarmos morando juntos. Mas a reação dela e as falas que ela tinha, não era isso que incomodava. E aí eu comecei a ver as coisas, não as coisas são exatamente da forma que eu acreditava que elas fossem, mas isso é do lado da minha mãe. Tem essa coisa mais... Era declaradamente racista, né, por parte dos avôs, ou mesmo da mãe da minha mãe, é... Mas que eu achava que já na minha mãe por conta de, de ser casada com um negro, ainda que meu pai nunca tenha dito que ele é negro, né? Ele fala que ele é pardo. E da minha tia se relacionar também com um homem que não é lá muito branquinho, não é? É... e eu achava que isso não fosse um problema, mas aí começou a ser um problema.

Do lado da família do meu pai, é, de forma mais evidente eu nunca senti é, essa, essa relação com... É preconceituosa com relação a [nome do marido]. Mas não deixou de ser um susto. Pra eles. Uma surpresa. Né? É... Hoje, enfim, a gente vai lendo, vai estudando, eu até percebo que tem, foi tendo na família o que a gente chama de processo de branqueamento, né? Então todo mundo vinha branqueando e aí vem a neta e começa a escurecer [voz de riso] a coisa de novo. Né? Pois é, então, enfim, meu pai se casou com mulher branca, do cabelo liso, de origem portuguesa, é, a irmã também, o irmão também. Então, tenho primos que são loiros,

de olhos claros, o [nome do filho], meu filho é o único neto negro na família, né, e que é de alguma forma daqui há pouco a lembrança de algum negro na família que a avó já morreu.

Outra interlocutora relata a experiência do marido e a reação que ele encontra por ter tido acesso à educação.

Meu marido já sofreu preconceito, das pessoas não gostarem dele por ele ser negro, acha que o fato dele ser negro não dá o direito dele de ter tido faculdade, três faculdades, então eles acham isso um absurdo, porque ele tá com 63 anos, naquela época dele não existia escola normal [não quis dizer magistério] nem pra estudar, né, o básico, a mãe dele trabalhou muito, conseguiu pagar faculdade pra ele, e ele fez, ele fez três faculdades. Isso incomoda muito as pessoas.

Ficou claro no decorrer das falas que afirmar que racismo existe não quer dizer necessariamente que haja entendimento das múltiplas formas como ele opera, e também não está necessariamente relacionado com o processo de identidade. Antes das entrevistas, eu acreditava que as mulheres que se identificam como negras teriam uma compreensão melhor dos mecanismos racistas da sociedade brasileira e construiriam sua identidade também por meio desse processo, o que não se mostrou verdadeiro. Enquanto as mulheres que têm alguma vivência com o movimento social negro identificam racismo, permeando as relações interpessoais, as outras o tratam como se fosse um problema individual e somente pessoas fracas, que não é o caso delas, se deixam abater por isso. O processo de formação de identidade dessas mulheres não é relacionado com experiência de racismo, com o reconhecimento de que já passaram por experiências racistas, e elas são negras porque se parecem como negra e há uma mãe, avó, pai ou avô negro. Não ficou claro como foi o processo de identificação percorrido por uma família de mestiços para que se sintam negros e felizes de serem negro, quando fica claro que o processo político ou ideológico, da valorização da cultura e do ser negro, não está necessariamente presente.

Algumas vezes, o racismo é percebido como preconceito ou discriminação. *Quando a gente sente assim na pele o preconceito... a gente se sente um lixo assim sabe, muito, muito, muito mal*, disse uma entrevistada, enquanto outra afirma que: *Eu achava bonito assim porque já me convidaram várias vezes pra fazer foto, pra posar por causa da minha cor, daí eu falo nossa que legal, né? Não tem discriminação*. E uma terceira assim justifica linguagem que ela sabe que pode ser considerada discriminatória: *A gente se refere assim ah, seus, seu negrinho, não porque a gente é racista, é o jeito de falar, uma expressão*.

É relevante a insistência da negação do racismo pelas pessoas que conseguem relatar pelo menos um incidente que presenciaram ou o vivenciaram. Eu diria, novamente, que aqui

está em operação a ideologia da democracia racial, a crença de que não somos racistas. Uma entrevistada disse que no Brasil somos todos misturados, conceito que faz parte da idéia de miscigenação como solução harmônica para o racismo no país. E o ônus da prova de que existe discriminação continua para quem se queixa, perpetuando o mito. Como diz Guimarães (2002):

Morta a democracia racial, ela continua viva enquanto mito, seja no sentido de falsa ideologia, seja no sentido de ideal que orienta a ação concreta dos atores sociais, seja como chave interpretativa da cultura. E enquanto mito continuará viva ainda por muito tempo como representação do que, no Brasil, são as relações entre negros e brancos, entre as raças sociais [...] – as cores – que compõem a nação. (p. 168)

Mais de uma vez ficou claro que a percepção da existência do racismo não é um fator determinante na construção da identidade, algo que antes da pesquisa eu tinha acreditado ser. O caso mais claro que desmente esse meu pré-conceito é a história de uma mulher cujo pai foi discriminado pela avó materna branca. *Então de um lado essa relação de racismo da minha avó com relação ao gênero [...], e que a minha mãe deixava isso claro pra gente: então às vezes ela sentava mesmo e explicava: porque é que a vó tinha ido lá e brigado com ela. E aí, essa história que os avôs dela, a mãe dela não gostavam de negros, que não podia entrar negros na família, ela contou várias vezes isso pra gente, né; pra explicar o porquê às vezes das discussões e também pra gente perceber o que é que ela sofria.*

O conhecimento da existência de discriminação dentro da família, devido ao fato do pai ser filho de mulher negra, não resultou em imediata identificação da entrevistada, até porque ele não se identificava como negro. Mais uma vez fica demonstrado que a construção de identidade é um processo, que não tem uma consequência direta de uma causa aparentemente visível.

A contradição para lidar com racismo, minimizando seus efeitos, foi demonstrada em diferentes maneiras. Uma das minhas interlocutoras relata o caso de um diretor da empresa em que ela trabalhava que lhe disse: *Eu não gosto de você porque você é uma negra muito abusada*, tenta atenuar o significado dessa frase da seguinte forma:

Mas que ele não gostava de mim. E eu não me incomodava, não, sabe, eu pensava comigo: ele não gosta de mim azar o dele, eu não ia muito com a cara dele também, ele era muito implicante, muito grosso, maltratava muita gente então eu num ia muito com a cara dele.

Uma vez que esse diretor *maltratava muita gente*, de certa forma mitigou o abuso proferido. Na tentativa de lidar com o preconceito, ficou mais fácil colocá-lo dentro do balaio de que ele achacava todo mundo, mitigando o fato que o insulto racista era reservado a ela. Novamente devo dizer que é o véu encobrindo racismo que está em operação aqui, fazendo com

que ela escolhesse interpretar atitude racista do chefe como só mais um exemplo de como ele atormentava as pessoas, mesmo ela dizendo que preconceito faz muito mal às pessoas.

Uma mulher contou que seu pai era contra seu casamento com um negro. E riu, talvez de nervosismo, ao descrever como o pai se referia ao futuro genro: *Ah, chamava de macaco, sabe, esse tipo de coisa*. No entanto, mesmo assim, tenta amenizar o comportamento do pai, o que na verdade ela teria que fazer para ser coerente com sua posição de que quem fica ofendido com comportamento racista é quem tem baixa auto-estima: *Mas que nem acho que pai, independente de ser negro ou de ser branco, ele sempre quer, ele sempre quer se intrometer, né?* A entrevistada claramente ficou incomodada com a reação do pai, tanto que o mencionou na fala, mas coerente com seu discurso contraditório sobre a importância e conseqüências de atitudes racistas, amenizou o que estava contando sobre o pai, fazendo um comentário genérico sobre um suposto típico comportamento paterno em relação aos pretendentes das filhas. Entretanto, é impossível imaginar alguém no Brasil se referindo a um homem branco como *macaco*. Ela dá ênfase a esse episódio pelo fato de tê-lo narrado e o tom escolhido para fazê-lo, que pode ser interpretado como ela se deparando com evidência que colocaria em contradição a sua afirmação que o racismo está na cabeça de quem quer criar polêmica. E repete: *Mas o meu pai não queria. Não sei se porque ele era negro, né, mas meu pai não queria meu casamento. Não queria.*

Esse pai talvez quisesse um marido mais branco para sua filha, afirmando mais uma vez o que Jurandir Freire Costa (1990) argumenta ser uma das características da violência racista: a tendência da destruição da identidade do negro. Além disso, a brancura é um mito que “transcende o branco” (p. 5) porque, apesar de o negro saber das atrocidades que historicamente foram cometidas pelos brancos, ter consciência de que seus antepassados foram escravizados pelos brancos, o negro continua a desejá-la. Nesse processo, ignora a sua história pessoal e a de seu grupo em busca desse ideal, uma vez que ela é essencialmente o que define “a cultura, a civilização, em uma palavra, a ‘humanidade’” (p. 5). Costa argumenta que inconscientemente as pessoas negras desejam a própria extinção ao desejar o embranquecer, sua aspiração é a de não ser ou não ter sido (p. 5).

Acredito que os exemplos a seguir mostram de diversas maneiras o que Costa (1990) chama de “repúdio à cor”. O ideal de branqueamento aparece em vários momentos em diferentes entrevistas em relação a diferentes situações com diversos membros das famílias das entrevistadas.

Agora meu marido é negro, e... e teve assim preconceito da parte do meu pai. Meu pai é racista e meu pai é negro e meu pai não queria que nós nos casássemos com negro.

E outra mulher disse:

A minha irmã caçula, por exemplo. Ela não gosta de negro. É a que é mais negra. Tanto não gosta de negro que ela fez o possível e o impossível pra casar com um cara claro, de olhos claro [sic], mas infelizmente o cara é um desocupado, ele não faz nada, não trabalha e ela sustenta a casa, ela se mata pra sustentar a casa, sustentar os filhos pelo simples fato do marido ser claro. [...] É só ela porque a outra também não é chegada a negro, mas a outra é mais clara do que eu. A outra é bem mais clara do que eu. Só que o cabelo dela é... Não é liso, é também é crespo só que puxado pro cabelo, mais pro cabelo branco, cabelo de branco do que cabelo de negro. E ela também não gosta de preto. Ela também casou com um cara branco, de olhos verdes que também foi um desastre na vida dela, infelizmente. Eu costumo dizer pra eles assim, isso é castigo vocês esnobaram os negros se casaram com branco e se deram mal.

Segundo Costa (1990), as pessoas negras passam a se comportar da maneira que elas acreditam que o branco se comporta. Assim, valorizam os aspectos da própria conduta que refletem aquela do branco e ou renegam ou evitam o que considera “coisa de negro”. No entanto, essa negação não alcança o objetivo que é tornar-se branca, ser vista como branca, ser aceita como branca pelo branco. E nesse exercício, reafirma os estereótipos racistas sem se dar conta disso. Como deixou bem claro uma entrevistada ao comentar o comportamento das amigas de sua avó:

O modo de elas se vestirem, se relacionarem os ca-be-los, né, são, a impressão que eu tenho é que é daquela belle epoque? Só faltam os chapeuzinhos e a cinturinha baixa. Que é, é, esse padrão europeu, meio afrancesado, e que elas usam até hoje. [...] E uma das vezes que eu fui, a minha avó era viva ainda, eu fui levá-la para visitar essa parenta que estava, mais velha do que ela e faleceu primeiro e aí ela dizendo ah, porque a minha neta trabalha no [local de trabalho] toda orgulhosa e ela meu neto estuda [mesmo lugar]. “Maria aquele menino eu não sei. Ele está com o cabelo deste tamanho” [faz o gesto] e fez o movimento com a mão que tá com black, tal, “a gente cria, a gente ensina, lembra Maria quando fulano fazia aquele corte não sei o que fazia” e daí ela faz com a mão bem próximo da cabeça “batidinho né” Ou seja, não denuncia que você é negro se comporte como branco, corte seu cabelo “usa aquelas roupas que né?...” Então são os contrastes, né. Mas, a minha avó, minha avó era uma pessoa que ia acompanhando um pouco... o... a história, o desenvolvimento e aí disse pra ela: “Ah, é mesmo assim. Hoje eles são assim eles gostam de ser assim”. Ou seja, eles não são como nós, não precisam necessariamente ser como nós. Esconder. Eles gostam de ser negros.

A necessidade de não esconder as origens, de valorizar o que é negro, inclusive a beleza negra, é um caminho árduo. Em 1971, os irmãos Marcos e Paulo Sérgio Valle compuseram *Black is beautiful*¹⁶ gravada por Elis Regina no disco *Ela*, desse mesmo ano, e a beleza do homem negro, um deus negro, é cantada. No entanto, a beleza da mulher negra não era reconhecida, de acordo com o Ilê Aiyê (2008):

¹⁶ *Black is Beautiful* (c/Marcos Valle), 1971; <http://cifrantiga2.blogspot.com/2008/01/paulo-srgio-valle.html>. Acessado 22/07/2008 às 16h39.

Há 33 anos atrás, quando do surgimento do Ilê Aiyê, não havia nenhum registro de que uma mulher negra tivesse ousado concorrer em uma competição de beleza. Apesar da população brasileira ser majoritariamente mestiça (este é um fato histórico irreversível), o Brasil sempre exportou um biótipo de mulheres nos concursos de beleza que nunca correspondeu à realidade étnica nacional. Excetuando os concursos de ‘mulatas’ e os ‘obabobas’ dos ‘ziriguiduns’, que não passaram pela questão da consciência de negritude, e nem mesmo da valorização da mulher.

Mas hoje eu consigo mais me ver mais bonita. Acho que hoje eu consigo me ver bonita, talvez [tom de dúvida].

Beleza pura¹⁷

Não me amarra dinheiro não!
Mas formosura
Dinheiro não!
A pele escura
Dinheiro não!
A carne dura
Dinheiro não!...
Moça prêta do Curuzu
Beleza Pura!
[...]
Quando essa prêta
Começa a tratar do cabelo
É de se olhar
Toda trama da trança
Transa do cabelo
Conchas do mar
Ela manda buscar
Prá botar no cabelo
Toda minúcia, toda delícia...
[...]
Moço lindo do Badauê
Beleza Pura!
Do Ilê- Aiyê
Beleza Pura!
[...]
Dentro daquele turbante
Do filho de Gândhi
É o que há
Tudo é chique demais
Tudo é muito elegante
Manda botar!
Fina palha da costa
E que tudo se trance

¹⁷ Caetano Veloso, 1979, gravado no disco "Cinema Transcendental".

Francisco Cardoso¹⁸, na sua defesa, afirmou que o Ilê Aiyê conferiu beleza aos negros brasileiros e que, a partir da década de 1970, a exemplo do movimento norte-americano “Black is beautiful”, passamos também a ter esse atributo. No entanto, a minha pesquisa sugere que esse predicado, a beleza das mulheres negras, não é algo unânime entre elas.

Uma entrevistada disse: *Adoro minha cor. Mas eu amo a raça negra de paixão. Então eu amo raça negra. [...] eu amo ser negra. Mas a palavra linda só é usada na hora que se refere à menina branca que a ofendera, durante a adolescência. [...] eu achava ela muito bonita, ela era loira, olhos claros, pele bem clarinha, e eu achava ela linda.* Entretanto, não diz que é bonita nem que suas irmãs são.

A mais clara das entrevistadas, a que na linha de fenótipo seria a menos negra, porém a mais politizada do grupo, discutiu beleza em diferentes momentos. Este que agora destaco contém vários elementos a serem considerados. Primeiro uma aparente contradição no seio da família que se via branca, já que a mais branca das três irmãs era talvez a menos bonita, mas a explicação para isso talvez esteja no cabelo dessa, à época, criança. Outro elemento é que numa família em que a avó era a única pessoa vista como negra, a beleza morena das duas irmãs era valorizada, uma morenice resultante da ação solar, mas mesmo assim pontuada.

Que a Cê, ela era mais branca do que nós duas, e isso na verdade era menos valorizado porque nós é que éramos as morenas [ênfase na fala original], se a gente fosse pra praia nós é que ficávamos né, essa coisa da mulata [idem]. Então nós é que éramos as bonitas nesse sentido. É, e nós duas é que tínhamos o cabelo, embora crespo, não tão crespo quanto o da Cê.

A mais jovem de todas associou beleza à mulher negra comentando que as pessoas negras são mais bonitas, por não demonstrarem a verdadeira idade que têm *as pessoas, da cor mais escurinha não ficam velha rápido.* Para dar essa informação, mostra que o processo de identidade não elimina linguagem racista introjetada. Quero dizer com isso que, apesar de dizer que gosta da raça negra, usa termos que são normalmente associados com discurso que contém elementos racistas, como *tá escuro não dá pra ver nada* quando se refere a uma festa onde todos os convidados são negros e *Até os vizinhos que vêm é tudo pretinho.*

E também quando compara duas colegas de classe: *Aí uma menina que era da mesma cor só que a diferença era que a outra tinha o cabelinho mais ruim e a outra tinha o cabelo lindo.*

Beleza, um item considerado tão importante para a mulher, parece não fazer parte do repertório espontâneo das mulheres entrevistadas, mesmo quando levamos em consideração

¹⁸ Comunicação oral durante defesa de tese de doutorado em 13/05/2008 na PUC/SP.

as profissionais desse ramo. Pode ser que, apesar do Yle e da música *Beleza pura* que canta a beleza da mulher negra e especificamente a beleza do cabelo da mulher negra, ainda não estamos muito convencidas de termos esse atributo ou que seja um item que mereça nossa atenção também por não fazer parte da experiência de se ver no espelho. E o cabelo parece também ser uma fonte de conflito, como disse uma entrevistada para um cabeleireiro que a queria convencer sobre a necessidade de fazer uma escova:

Olha, o meu cabelo é assim, eu gosto dele assim e acho que vocês têm que respeitar as pessoas, as pessoas que têm diferentes cabelos.

Cabelo é um sinal diacrítico impossível de ser ignorado¹⁹. Mulheres de cabelos crespos são massacradas com inúmeras ofertas para conquistar a “beleza da vida”²⁰, isto é, cabelos lisos. Não me parece viável frequentar salões de beleza, supermercados, perfumarias e ficar insensível às ofertas de produto que “transforma cabelos difíceis, volumosos e rebeldes em lisos, macios e com brilho”²¹ ou que garante que “cabelos muito difíceis ou rebeldes ganham ondas mais soltas e macias, reduzindo o volume”²². Resumindo, cabelos “rebeldes e difíceis” é código para cabelos de mulheres negras que precisam ser domados para ficarem sem volume, lisos e macios porque afinal a negra tem “cabelo duro” cujo “misamplis a ferro e fogo não desmancha nem na areia” e não há “pente que [...] penteia”²³.

Respeitem meus cabelos brancos²⁴

Respeitem meus cabelos, brancos
Chegou a hora de falar
Vamos ser francos
Pois quando um preto fala
O branco cala ou deixa a sala
Com veludo nos tamancos
Cabelo veio da África
Junto com meus santos

Benguelas, zulus, gêges
Rebolos, bundos, bantos
Batuques, toques, mandingas
Danças, tranças, cantos
Respeitem meus cabelos, brancos

¹⁹ O motivo de haver nesse grupo profissionais de beleza foi devido à praticidade, por conhecer essas mulheres que trabalham no salão que eu visito ocasionalmente.

²⁰ Hair Life.

²¹ AmaciHair.

²² Idem

²³ “Nega do Cabelo Duro”, samba de Rubens Soares e David Nasser, gravado em 1942, por Anjos do Inferno.

²⁴ Composição: Chico César. In: *Respeitem meus cabelos brancos*, 2002.

Se eu quero pixaim, deixa
Se eu quero enrolar, deixa
Se eu quero colorir, deixa
Se eu quero assanhar, deixa
Deixa, deixa a madeixa balançar

Eu me classifico como negra por que: por causa do cabelo.

[...] *o pessoal me chama de parda, acho que por causa dessas características d'eu ter cabelo um crespo mais pro liso do que pro crespo mesmo como deveria ser e pela minha cor também né, por eu ser mais clara, bem mais clara eu puxei, eu fiquei assim, mais pro meu pai do que pra minha mãe.*

Não há como ignorar o tema aludido por todas as mulheres da pesquisa: o cabelo como marcador de pertencimento. Para entender a relevância da questão, usarei o estudo de Nilma Lino Gomes (2006), que assegura que “o cabelo não é um elemento neutro no conjunto corporal” e que foi transformado “pela cultura em uma marca de pertencimento étnico/racial” (p. 26). E afirma que no caso das pessoas negras “o cabelo crespo é visto como um sinal diacrítico que imprime a marca da negritude no corpo” (p. 26)²⁵. No entanto, ressalta que temos que ter em mente que “o cabelo sozinho, não diz tudo. A sua representação se constrói no âmago das relações sociais e raciais” (p. 29).

Para ajudar a compreender como esses sinais funcionam, Gomes (2006) argumenta:

No Brasil, o racismo, a discriminação e o preconceito racial que incidem sobre os negros ocorrem não somente em decorrência de um pertencimento étnico expresso na vida, nos costumes, nas tradições e na história desse grupo, mas pela conjugação desse pertencimento com a presença de sinais diacríticos, inscritos no corpo. Esses sinais remetem a uma ancestralidade negra e africana que se deseja ocultar e/ou negar. Além disso, são vistos como marcas de inferioridade. A presença desses sinais é rejeitada pelo ideal do branqueamento e tratada de maneira eufemística no mito da democracia racial. (p. 33)

Há ambigüidade tanto no discurso quanto na prática da aceitação de ser negro, o que, segundo Gomes (2006), mostra que esse aceitar não se dá “apenas na esfera da racionalidade. No Brasil, tal como as relações raciais aqui se realizam, a expressão desse conflito passa, necessariamente, pelo corpo. Isso inclui os diversos sinais diacríticos e, entre eles, destaca-se o cabelo” (p. 141), o que foi demonstrado por esta mulher: *Meu cabelo me incomoda. Meu cabelo me incomoda profundamente. Minha cor não me incomoda, se eu tivesse cabelo liso.*

²⁵ Dessa forma, ninguém melhor para identificar quem é negra e quem não é do que as profissionais da beleza. Em outra pesquisa de que participei, ao perguntar a uma cabeleireira qual era a minha cor, ela foi taxativa: “com esse cabelinho, branca você não é”.

A fala de outra entrevistada mostra que pessoas negras aprendem a rejeitar o corpo negro:

Tinha alguns traços, né. Tinha um nariz, tinha uma boca, um cabelo, né, que a gente aprendeu a não gostar também, né. Que aí é a minha mãe que é filha desta mulher racista não podia aceitar, por mais que ela tivesse enfrentado a mãe e enfrentasse, briga com a mãe pelo marido, ela também não aceitava aquele cabelo.

Duas situações mencionadas por essa mesma entrevistada dialogam com a rejeição do cabelo. A primeira é sobre demonstração física de carinho por parte de ex-namorados: *Então vou voltar na questão do cabelo de novo. E... [eles] nunca tocavam no cabelo, então te beija, te abraça, te toca, mas não mexe no seu cabelo.*

E porque não tocavam? Eu ousaria dizer que no caso dessa mulher, de pele muito clara, é o cabelo, como disse outra entrevistada, “que denuncia” a condição de negra. O olhar pode ser desviado do cabelo, mas ao ser tocado não haveria como ignorar que é crespo e, portanto, há uma presença física de herança negra. O conhecimento disso implicaria uma tomada de posição por parte do namorado, isto é, o reconhecimento de que a namorada é negra e, ao não tocar o cabelo, essa possível condição de negra continua encoberta.

A segunda situação se refere ao cabelo como marcador de diferenças e que como tal precisa ser modificado. De acordo com uma das minhas interlocutoras, houve dois fatores que contribuíram para não ter sofrido discriminação na sala de aula. O primeiro se refere ao seu desempenho escolar: *Era na verdade, aquela aluna, eu no meu caso, [...] a aluna exemplar, que sempre sentava na frente, né?*

E o segundo se refere à sua aparência física que, de certa forma, influenciou o primeiro:

Mas eu fico imaginando hoje, hoje olhando pra trás, que talvez se minha mãe não tivesse dado um jeito no cabelo, talvez o tratamento não fosse o mesmo, né? Porque eu ia de cabelo liso ou um cabelo, como se chama assim, encaracolado, ondulado, né, [...]. Raras vezes a gente cortava o cabelo curto. Até porque se cortasse curto, ele enrolava mais facilmente e ficava mais evidente que o cabelo era crespo. Porque armava.

Para essa professora, ciente do racismo existente no espaço escolar, o fato de tê-lo freqüentado com seu cabelo alisado impediu que sua afro-ascendência ficasse em evidência. Portanto, não ter sofrido discriminação na sala de aula pode ter contribuído para o seu sucesso escolar e, para isso, a adequação do cabelo a um modelo foi necessário.

Gomes (2006) diz que, ao olhar para o negro e para a negra, a sociedade brasileira os destitui de beleza e os rejeitam, mas ao fazer isso os reconhece como negros, já que “para rejeitar, é preciso antes reconhecer” (p. 145). Essa rejeição é reproduzida na “intimidade e na construção da subjetividade” (p. 145) das pessoas negras. Isso implica a introjeção do racismo e sua conseqüente rejeição da cor da pele e do cabelo, conclusão essa que parece contradizer o

argumento apresentado de que a manipulação do cabelo pode também ser vista como uma tradição das culturas negras. Contudo, mesmo reconhecendo o lugar do tradicional no lidar com o cabelo, temos que reconhecer que tradições são inventadas e reinventadas, e que os negros de diferentes culturas trazidos para o Brasil recriaram o seu modo de ser de acordo com as novas condições de vida impostas a eles na nova terra. Foge da alçada deste estudo estabelecer se o processo de alisamento, começado com o ferro quente e culminando no momento atual com diferentes tipos de escovas progressivas e chapinhas, é parte de uma tradição, é um novo olhar sobre ela, uma recodificação ou simplesmente a tentativa de alcançar um ícone de sensualidade da mulher branca: o jogar o cabelo liso de um lado para o outro. Entretanto, mesmo não sendo esse o objetivo, não posso fugir de ouvir as mulheres da minha pesquisa porque *ai, esse nosso cabelo não tem jeito*.

Uma entrevistada acredita que sua identidade passa pelo cabelo e qualquer transformação que ele possa sofrer equivaleria a uma negação dessa identidade. Para ela, orgulho de ser negra, da cor, da raça, passa pelo cabelo crespo, não alisado o que contraria aquilo que Nilma Gomes viu nos salões de Belo Horizonte. Ela rejeita a tentativa de branqueamento, a sedução oferecida pela intervenção no cabelo para *passar*. Ela se sabe negra, preta, e se orgulha disso.

Eu sempre gostei do jeito que eu sou. Eu sempre tive muito orgulho do jeito que eu sou, inclusive quando eu era menor meu cabelo era um crespo mais ondulado, era mais estilo cabelo Betânia, assim, mais armado, e depois que eu cresci, ele foi ficando mais pra liso, aí o que eu fiz? Eu comecei a fazer trança, trança afro, aquelas trança de raiz. Porque eu quero me sentir negra [enfática], eu quero continuar sendo negra, nada de cabelo ficar alisando, o pessoal fala pra eu fazer escova progressiva. Não [enfática], uma vez ou outra eu faço escova, escova normal, mas eu prefiro meu cabelo crespo, eu gosto do meu cabelo crespo, eu gosto de fazer trança e tem gente que fala assim: aí, cê faz essas tranças cê parece negra [tom meio de deboche]. Mas eu sou negra. Sabe? [ri] Eu não posso. Eu sou negra.

Profissionais de beleza não costumam elogiar o cabelo crespo, deixado natural. Uma entrevista relatou uma experiência em um salão de beleza que mostra como é difícil para a mulher negra ou mulata manter o cabelo natural, e a pressão sofrida para se conformar com o ideal de beleza construído para a mulher negra, que é o mais próximo possível da mulher branca, passa necessariamente por relaxamento, escova, escova progressiva, alisamento, chapinha ou o nome da técnica de alisamento mais em moda.

*E aí veio um cabeleireiro, um homem, negro, com cabelo **alisado e tingido, descolorido** [enfática]. De louro. Exatamente, com as pontinhas assim, toda espetada, tudo descolorido. É, se aproximou, ele não chegou a pegar no meu cabelo, ele se aproximou e fez um movimento de que ia pegar e antes de pegar ele falou assim: “você não conhece a escova” ele vinha na direção de pegar mesmo e a hora que ele falou assim: “você não conhece a escova” eu já virei*

pra ele “progressiva, de chocolate ou de que?” .”Mas você não gosta?” Eu falei: “Eu adoro os meus cachos. Eu adoro o meu cabelo do jeito que ele é. Não suporto que peçam, que me digam pra alisar o meu cabelo”. Ele ficou desconcertado, mas de um tempo pra cá eu não faço de conta que eu não ouvi, deixa pra lá etc. Não. Eu quis dizer assim: Olha, o meu cabelo é assim, eu gosto dele assim e acho que vocês têm que respeitar as pessoas que têm diferentes cabelos. Tem gente que tem cabelo crespo e vem, quer alisar. Tá. Ela se sente bem assim, ela vai e ela faz. Eu tenho os meus senões com isso, mas tá. Ela vai tentar resolver da forma dela. Eu acho que têm que respeitar isso. Não tem uma outra coisa que você possa me sugerir pra evidenciar os meus cachos? Dar um brilho no meu cabelo?²⁶

A minha interpretação é que o desejo de *estar bonita* obedece um código rígido, que não é neutro e é permeado pelo conceito de brancura. Não podemos esquecer que o cabelo foi e continua sendo motivo de humilhação e há inúmeros estudos sobre a humilhação de crianças e jovens negros devido ao cabelo. No caso a seguir, a humilhação acontecia na própria casa.

É, e nós duas é que tínhamos o cabelo, embora crespo, não tão crespo quanto o da Cê. O da Cê era o cabelo pi-xá-im [destaque para as sílabas]. Que era o cabelo, as pessoas às vezes a chamavam de sarará, porque se cortasse curtinho, como algumas vezes teve que cortar, nós sempre estudamos em escola pública e as vezes tinha aquelas infestações de piolho, não havia o que desse jeito, tinha de cortar o cabelo mesmo. E se o meu e o da Re fazia cachinhos, o da Cê não, ele apinhava. É, e muito branca, e o cabelo quase loiro, um castanho mais claro. E na medida em que este cabelo ia crescendo ou que deixava o tempo de alisar e ele ficava solto, até a gente, ela era o motivo de chacota de nós duas.

[...] *Na época, tinha um desenho, que era num zoológico que tinha uns ursos, uns leões, e tal e tinha o tal do Urso do Cabelo Duro. Que era um desenho muito provavelmente americano, desse período, dos anos 60, 70, nos Estados Unidos, e depois no Brasil que usava o Black Power e tal, e esse urso era, tinha um, um baita de um Black Power. Aí. E aí ela ficou com esse apelido, Urso do Cabelo Duro. Então tudo quanto é briga e coisa que acontecia em casa, oh, Urso, você é o Urso do Cabelo Duro, seu cabelo é horrível, que você é, a gente acabava com ela com isso. Pelo cabelo. Como consequência, ela odiava o cabelo, é obvio.*

Nilma Gomes (2006) diz ainda que “o apelo à naturalidade do corpo negro trata de uma construção ideológica, de uma crítica às relações de poder nas quais negros e brancos estão inseridos na sociedade racista” (p. 143), o que para mim não prova a inexistência de uma estética branca à qual as mulheres precisam se adequar. A maior preocupação em alcançar o ideal de beleza tem gênero e poucas são as mulheres que conseguem ser incólumes a ele. É claro que estamos em um período da história ocidental, na qual é permitido ao homem heterossexual grande preocupação com a vaidade sem que esta esteja vinculada a questões de identidade sexual. Entretanto, o campo da vaidade ainda é da mulher, e continua visto e difundido como algo natural à essência feminina. Gomes diz ainda que os militantes acreditam que a conscientização fará com que as pessoas negras aceitem o próprio corpo, o

²⁶ E acredito que um estudo sobre os produtos que prometem reduzir o volume dos cabelos precisa ser feito, porque mesmo os produtos voltados para cabelos cacheados também asseguram redução de volume, produtos invariavelmente oferecidos a mim quando vou a um salão ou chego perto de da seção de produtos para cabelos.

que a autora acredita “pode incorrer na cristalização das diferenças ou na imposição de uma leitura ideológica da negritude”²⁷ (p. 143), que é o caso de uma entrevistada que não tem dúvida que sua identidade negra é política e que deu exemplos de como o outro, tendo percepção de sua negritude, interfere no seu cotidiano, como quando ela se refere ao primeiro encontro com alunos. [...] *usando o cabelo natural, no sentido vai mais armado, mais cheio, é, não necessariamente eu vou ter uma empatia imediata.*

Gomes (2006) cita Todorov que afirma que temos que reconhecer a nós próprios e que toda “coexistência é um reconhecimento” (p. 144). Reconhecimento opera em duas etapas: a primeira se refere ao fato de que pedimos aos outros “que reconheçam a nossa existência” (p. 145), e a segunda se refere à solicitação que fazemos aos outros que “confirmem o nosso valor” (p. 145). E ela cita Todorov: “O ódio de alguém é sua rejeição: pode, portanto, reforçar seu sentimento de existência. Mas ridicularizar alguém, não o levar a sério, condená-lo ao silêncio e à solidão é bem mais longe: a pessoa se vê ameaçada pelo nada” (p. 145-146).

Como disse anteriormente, a autora diz que aos olhos da sociedade brasileira, negras e negros não são belos, mas ao rejeitá-los como tal, há o reconhecimento da existência dessa parcela da população. Essa rejeição é reproduzida na “intimidade e na construção da subjetividade” (p. 145) das pessoas negras. Isso implica a introjeção do racismo e sua conseqüente rejeição da cor da pele e do cabelo, o que poderia ser visto como contraditório, uma vez que Nilma Gomes sustenta que a manipulação do cabelo pode ser visto como algo tradicional nas culturas negras.

Esse jogo de rejeição e de aceitação faz com que algumas afro-descendentes sejam aceitas e outras não, e o fator determinante é a possibilidade de ocultamento das origens. Se existem marcadores óbvios da origem africana, a rejeição ocorre com mais freqüência ou de maneira mais explícita e, caso contrário, um pacto de não dar valor à parte negra entra em operação, com a conviência, consciente ou não, da afro-descendente. Volto a citar uma entrevistada, que chama a atenção para a importância do seu cabelo alisado, interferindo na sua atuação escolar: *Raras vezes a gente cortava o cabelo curto. Até porque se cortasse curto, ele enrolava mais facilmente e ficava mais evidente que o cabelo era crespo. Porque armava.*

Gomes afirma que há uma sutil diferença entre o processo de rejeição/aceitação e o de negação e que o primeiro e não o segundo ocorre com mais freqüência. A negação se dá

²⁷ Eu gostaria de argumentar que a leitura de negritude é necessariamente ideológica. Se concordamos com a argumentação de Gislane dos Santos, que foi construído o ser negro, essa construção é social e ideológica. E negritude no seu conceito mais amplo, é ideológico (Oliveira, M.M.M, BIAZETTO, F. C. B. ; PASSOS, A. H. I.; VIEIRA, C. C. . Invisível e invisibilizado-ser negro no Brasil. Em Debate (PUCRJ. Online), v. 3, p. 1-12, 2006).

quando a pessoa negra não se vê como tal, mas e os mestiços que se vêem como morenos e pardos e amarelos? A negação de serem negros impede o pertencimento racial? Acredito que haja ambigüidade e pertencer ou não é circunstancial em decorrência de processo político de conscientização. Uma das minhas interlocutoras mostrou isso claramente em sua fala, quando disse que o seu primeiro marido a levava para espaços negros e lá aprendeu a valorizar a raça, ter orgulho de pertencer ao grupo negro.

No entanto, esse pertencimento ao grupo das negras não é tranqüilo e precisa ser negociado. Parece-me que quanto maior é a inserção no espaço político, maior é a necessidade de obter reconhecimento por parte das pessoas negras que, no discurso de militância, bipolarizam a questão, mas na prática continuam agindo com desconfiança. Novamente, há resolução no plano racional, entretanto, não há no emocional.

Isso, se eu, se eu, é se eu não dissesse isso, me posicionasse como branca, em sala de aula, discutindo a questão racial, é uma coisa. No momento em que eu me posiciono como negra e como negra não sendo identificada pelo outro como negra, coloca um, um, complicador. Pra quem é negro que diz: mas onde é que ela é negra, não é? Que autoridade ela tem pra dizer isso?

E em outro momento ela contou do problema que sua identificação causa nos espaços brancos: [...] *pro outro que, vai que não é negro e pode dizer porque ela está se metendo como negra? Pra que isso? Forçando a barra.*

E novamente comentou a esse respeito.

Pra que que você quer ser negra? né? Então eu acho que isso causa problemas, mais do que... ou mesmo quando eu vou fazer pesquisa de campo agora do doutorado e digo eu vou trabalhar com a questão racial. Por quê? Né? E querem saber um pouco da tua história, né. E a hora em que eu digo que eu me posiciono como negra, você vê na, no, na expressão da pessoa que causa um estranhamento. É eu acho que esse estranhamento é um pouco se eu ficasse quieta e não dissesse nada, estou sendo reconhecida, portanto, como branca, a academia, o espaço de confiança, de circulação, tá posto, pra quem é branco. Agora na medida no momento em que eu me coloco como negra ainda que não tenha a marca, eu acho que isso gera de alguma forma, ou um desconforto, ou uma desconfiança, né. Então, de que forma que ela está entrando aqui? Se não é como, como branca, né, o que que ela quer aqui? Então acho que isso causa problema.

Se a pessoa se identifica como negra, mas não é vista como tal nem pelas pessoas negras nem pelas brancas, como é possível manter essa identidade? Há muita crítica em relação ao passar por branca, mas pode ser argumentado que essa censura convenientemente esquece que, para algumas pessoas, o ir e vir é o eterno lugar e há a tendência de em alguns casos se colocarem no grupo que oferece menos perda. Ou em outras palavras: a mulata pode não ser tão negra a ponto de só poder construir essa identidade, mas por motivos políticos

constrói sua identidade como negra. A partir daí, tem que constantemente se justificar perante aos dois grupos, e a desconfiança permanece. Os embates racistas continuam os mesmos, mas o constante posicionar seu pertencimento ao grupo de negras traz mais perdas do que ganhos em termos econômicos e sociais. Se há falta de acolhimento e se essa mulher não tiver uma firmeza política, ela pode chegar à conclusão que não vale a pena ser negra, como parece ser um caso que veremos no próximo capítulo. A minha concordância que o alinhamento dessas mulheres é, antes de tudo, político e, como tal, extremamente necessário para a luta anti-racista no país, o que não me impede de ver que essas mulheres pagam um preço por essa identidade que talvez não seja reconhecido. Dizer que somos todas negras e mostrar isso em termos políticos se torna mais fácil do que garantir que essa identificação não esteja constantemente sob escrutínio pelo próprio grupo que nos dizem que somos negras. De maneira alguma estou tendo a pretensão de dizer a um movimento social como deve ser seu relacionamento com as mulatas, mas estou sim nos lembrando que as interações interpessoais não necessariamente seguem o discurso do politicamente correto, mesmo por parte de quem o redige.

Antes que eu seja acusada de propor tratamento diferenciado para aquelas que sofrem menos incidentes de racismo, quero deixar bem claro que busco desvendar o que é oculto. Ao mesmo tempo em que o resultado da minha pesquisa, com as mulheres de menos de 45 anos, mostra que a posição do movimento social negro de convencer as mulatas de que são de fato negras tenha convencido a maioria delas, não implica que as contradições e ambigüidades de ser negra/não negra tenham sido resolvidas, como talvez nem tenha sido a intenção do movimento. Uma entrevistada mostrou como ela entende a falta de união entre quem deveria se ver como negra ou negro: *E é por isso que os brancos maltratam tanto os negros. Se os próprios negros se maltratam.* Ou seja, se a gente não gosta da gente, como eles podem gostar? Se a gente não se aceita, como podemos esperar a aceitação deles? Se nos maltratamos, como não esperar o mesmo da parte deles?

Identidade não é uma questão fechada e imune às influências dos atores. A professora mostra que sabendo que sua estética influencia a maneira na qual sua identidade é reconhecida, veste de acordo a estabelecer esse reconhecimento. Novamente voltamos ao que foi apresentado por Ferreira (2004), que diz que símbolos de negritude são usados conscientemente para estabelecer esse vínculo, essa pertença. Entretanto, talvez no caso dessa entrevistada, ela vá além, porque ela diz que *vai fantasiada*, quase estabelecendo um jogo entre ela e o outro, mas as regras sendo estabelecidas por ela de antemão. Ela já sabe, antecipadamente, que produzirá *estranhamento*, desconforto, mas por ter algum tipo de controle sobre isso, ousa dizer que a dor provocada pelo comportamento racista pode ser

menor. Como ela bem diz, é a experiência dela e não foi possível nesta pesquisa verificar se isso ocorre com outras mulheres, mas quando ela relata a maneira na qual antigas professoras dela se vestiam para impor respeito, algo que nos remete de certo modo ao *power dressing*²⁸, há um indício que essa seja uma experiência corriqueira entre mulheres negras que ocupam posições que têm algum poder.

Assim, no próximo capítulo, a questão da identidade permanece, no entanto o contexto se transforma, uma vez que as mulheres que estão lá têm mais de 45 anos.

²⁸ A stylish and expensive clothing style, intended to convey the impression of assertiveness and competence and predominantly worn by women. Uma maneira cara e com muito estilo de se vestir, principalmente entre as mulheres, para passar a imagem de auto-confiança e competência. <<http://www.phrases.org.uk/meanings/288225.html>>. Acessado 17 de abril de 2008

CAPÍTULO III

INDO. VINDO. SENDO NEGRAS.

Se eu fico sorridente e feliz, eu sou branca, se eu tenho opinião e não concordo, sou negra atrevida, se estou com meu filho, sou sem cor. Acho que é isso, a minha cor permite que as pessoas me vejam como não tendo cor. Se eu falo a minha cor, eu tiro o equilíbrio eu... (silêncio) falo o que não pode ser dito.

Não quero mais esse desgaste. [...] Já dei a minha cota. A minha contribuição já foi [...] só pode garantir no céu. Então é gratuito demais (gargalhada). [...] Pra nós mulatas e negras tem que ter o céu. Tem que ter o céu. Eu tenho esperanças que os critérios pra entrar no céu têm que ser esses.

Uma entrevistada de 68 anos, de classe média que freqüentou colégios da elite e se graduou em filosofia pela PUC em uma época em que quase não existiam mulheres negras ou mulatas nessa instituição, deixa isso claro, pois diz.

Então eu percebo que a minha geração, foi uma geração, infelizmente, que não pode ter uma formação que pudesse contribuir para que essa identidade de negro, que nós temos, ela pudesse ser fortalecida, ela pudesse ser pensada ou refletida. A minha geração foi a geração bastante abafada, quanto a forma de se ver o negro, quanto a forma de se refletir sobre o negro e até a família também, não é, achava que você tem que ser igual aos brancos.

Metade das mulheres entrevistadas com mais de 45 anos se declararam negras, e apenas uma não apresenta aquela ambigüidade. No entanto, devo acrescentar que essa se mostra de maneira distinta da deparada anteriormente. Elas reconhecem a zona contraditória da qual fazem parte e refletem sobre ela, o que mostra que a diferença na construção da identidade mulata é menos uma questão de geração e mais uma reflexão sobre o que é ser mestiça na sociedade brasileira atual. Três delas concluíram o Ensino Superior: Fátima é uma professora de 68 anos e é também coordenadora em uma instituição privada de Ensino Superior; Sonia, 55 anos, é professora que trabalha no Ensino Médio em um colégio de classe média; e Rose, 46 anos, é jornalista que, no momento da entrevista, trabalhava como assessora de imprensa; Jandira, de 58 anos, é faxineira e estudou até a quarta série; sua colega Esmeralda, de 55 anos, concluiu o Ensino Fundamental; e Susana, 49 anos, é cabeleireira e estudou até a sexta série.

Três entrevistadas foram criadas como brancas. As duas primeiras, devido à interação com pessoas oriundas do Movimento Negro ou daquelas que discutiam as questões raciais, não se identificam mais da mesma forma. Uma delas se identifica como negra e finge ser branca de acordo com as circunstâncias, enquanto outra tem um percurso mais conflituoso. No outro extremo, estão duas mulheres que não se vêem com negras – a primeira é mulata e a segunda é morena –, e se mostraram surpresas e irritadas frente à sugestão que talvez pudessem ser confundidas como negras. Uma das entrevistadas afirma que foi criada como negra e nunca teve problemas de identificação.

As três mulheres criadas como brancas tinham como referência familiares brancos e o grupo de brancos de certa maneira continua a nortear suas vidas, seja por questões de família ou de trabalho. Duas foram casadas com homens brancos e outra, apesar de ter marido que se identifica como negro, não tem família negra, uma vez que não tem contato com a família de origem do marido e sua própria família é formada por brancos.

Uma entrevistada disse:

E o meu pai, como ele não tinha mais o pai, não tinha mais mãe, é, tinha irmãs que não moravam no mesmo local em que eu nasci [...], o meu pai também tendeu a ficar mais no grupo de brancos, que era o grupo da minha mãe. E até por força de uma pressão social a medida que a minha mãe era, a família da minha mãe era uma família reconhecida naquela cidade, como pessoas, os avós eram, meus avós eram fazendeiros e tal.

E outra declarou:

Eu cresci acreditando que eu era branca, eu era neta do meu avô, o italiano e filha do meu pai, que era branco. A minha mãe era negra, mas eu não via a minha mãe como negra, como é que eu podia, se ninguém nunca dizia que era negro, ou preto, que era como se chamava naquela época. Minha mãe nunca quis que eu fosse confundida com as pretas.

[...] Meu filho é branco. Minha família é toda branca. [...] Me incomoda muito a maneira que as pessoas olham pra mim, quando eu estou com ele, ninguém acha que eu sou a mãe dele. Sabe, tem hora que é divertido também, ver a cara das pessoas, as mais civilizadas tentando esconder o espanto, e as menos treinadas sem conseguir falar. Então é aquela fala tipo, ele é tão bonito, e o que querem dizer é como é que você pode ser a mãe dele? Porque nessa hora eu sou claramente não-branca, em comparação com ele eu sou negra. E como pode uma mulher não-branca ter um filho branco?

Outra entrevistada, que se identifica mulata, disse:

Todos os meus irmãos são dessa cor. Tinha uns mais claros, uns mais morenos, tinha um que é assim, loiro. Porque minha família tem gente loura [tom de desafio], tenho uma sobrinha que tem olhos azuis, loira e esse meu irmão que era mais claro, ele tem filhos de todas as cores, mas com a mesma mulher porque a mulher é bem moreninha. Aí tem filhos loiros, tem filhos de olhos azuis, dois de olhos azuis tem uns bem moreninhos, tem uns da minha cor.

A cunhada dessa interlocutora é moreninha, enquanto outras pessoas são de cor. Parece indicar a necessidade de se distanciar das pessoas negras porque sabe que, ao dizer ‘de cor’, se refere a essas pessoas. Entretanto, no caso da cunhada, não quer que ela seja negra.

A afirmação da identidade negra não é garantia para acabar com a ambigüidade. O que já estava presente, de uma maneira implícita nos depoimentos de várias entrevistadas, fica transparente na história da professora de 68 anos. Filha de mãe branca e pai negro, tanto ela quanto o pai passaram por um processo de branqueamento que era consciente por parte dos genitores:

A minha mãe por seu lado, ela sempre dizia o teu pai ele pertence, ele se casou comigo, portanto ele pertence a uma família de brancos e no meio de brancos, ele é branco também. E no [...] meio de branco, ele é branco também. E quando ela falava desse jeito, e desde menina eu escutei isso, eu achei por viver no meio de brancos, de uma certa forma a minha mãe, inconscientemente ela fazia

com que nós nos aproximássemos muito mais da família dela, que é uma família de brancos, a minha mãe, clara de olhos verdes, ela inconscientemente, ela puxava o meu pai pra convivência com a família dela que era uma família de brancos. E também é claro, que evitava, que evitava, de uma certa forma a convivência do meu pai com negros. Os amigos negros do meu pai, eu sentia que ela, me passava que não eram pessoas com as quais o meu pai teria que conviver e muito menos eu.

Ela me vestia com os vestidos mais lindos. Ela vendia frutas do quintal e aquele dinheiro era sagrado, para os [meus] vestidos. [...] agora eu vejo que era a maneira que ela tinha de me embranquecer.

A confirmação da identidade acontece por meio do olhar do outro e parece que as mulheres mais velhas encontram mais dificuldade, do que a encontrada pelas entrevistadas mais jovens, de serem reconhecidas como negras. Eu diria que isso acentua o conflito de gerações e a sustentação da identidade negra por parte desse grupo, como mostra a professora de Ensino Médio.

Quando as pessoas olham pra mim, elas tão vendo uma mulata e não uma negra. E sabe que tem hora que eu canso de falar que eu sou negra? Porque é uma canseira, falar isso pra marido, filho, patrão, aluno, parentes e amigos e vizinhos. Porque ninguém quer que eu seja negra, ou que fale que sou e que toque nesse assunto. Assim eles podem fazer as piadinhas racistas, falar coisa do tipo, aquele negão horroroso. Eu sei disso e por isso que eu insisto que sou negra. Porque eu não penso em mim sendo negra o tempo todo. Só quando tem coisa racista, gente racista que eu sou toda negra. E mesmo assim não sou. Eu sou mulata, morena, chocolate.

E claro que estamos então em outra área conflituosa. Um dos aspectos do racismo no Brasil é a tentativa de não nomear os negros como tal, que é parte do esforço do branqueamento da população. Carl Degler (1971) mostra pesquisas de Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes e Otavio Ianni na década de 1950 para mostrar a diferença de preconceitos contra negros e mulatos. O autor sistematizou tabelas (1971, p.129-138) que sistematicamente mostram como havia uma mudança de atitude, por parte dos brancos, em relação aos negros e aos mulatos, sendo os últimos considerados mais aceitáveis do que os negros. O autor argumenta ainda que o fato de brasileiros usarem eufemismos – ao se referirem aos negros usando moreno, moreninho etc. – mostra como a palavra negro/a em si tem pesada conotação, sendo usada em situações quando há intenção de ofender e, assim, a insistência em afirmar que a pessoa não é negra está inserida no contexto do preconceito. A negação da aceitação da identidade da outra é uma maneira velada de dizer que, para fazer parte do grupo, para ser aceita, ela não pode ser negra. Para quem está na fronteira, esse dado contribui para ambigüidade do não ser nem branca nem negra.

Para uma das entrevistadas, a maneira de lidar com a dubiedade é não aceitar que haja qualquer conflito para ela. O problema é externo a ela, é criado e alimentado por aqueles que na verdade deveriam ser seus aliados, deveriam aceitá-la mais facilmente.

E qual é o problema de ser misturada? Tem hora que parece que é crime. Tem uns negros que eu conheço que me olham de cima, como se eles fossem melhor do que eu porque eu sou desse jeito, pele mais clara, cabelo mais liso e inteligente.

Enquanto algumas querem ser vistas como negras, mas de uma maneira conflituosa e não sempre, há outras que não querem ser vistas como tal. Uma entrevistada de 58 anos, faxineira, disse a seu respeito: *Sou morena. Minha cor.* Outra entrevista assim se definiu: *Olha, eu sou negra. Só que eu não sou, vamos dizer 100% negra. Como eu te explico? Ser ou não ser, esta é a pergunta [risos]. Eu só sou negra de uns tempos pra cá. Eu cresci acreditando que eu era branca.*

A minha interlocutora, professora de Ensino Superior, de 68 anos, disse a seu respeito:

É, e eu tive uma história do jeito que eu passei como a minha família via essa questão é, do negro [...] eu tenho até a impressão que eles me protegiam do grupo negro. Sempre em colégios de brancos, nunca passei, pelo que eu me lembro, por uma escola pública, porque eles faziam, não sei, até faziam uma seleção inconsciente, e vim caminhando no meio dos brancos e achando que eu, sei lá, burlando também, fingindo algumas vezes que eu era branca.

A dificuldade dessas mulheres de se apresentarem e se verem consistentemente como negras é maior do que as mulheres mais jovens. Elas também apresentam menos conflito com o fato de não serem vistas como negras, até porque a identidade negra que possuem não é fechada. Buscando compreender essa questão, devemos refletir sobre o que fala Ricardo Ferreira (2004) a respeito da não nomeação, uma vez que essas mulheres estão tão acostumadas a não se verem como negras que não problematizam esse fato. Da mesma forma, outras mulheres introjetaram o racismo embutido na não classificação e não vêem isso como um problema, como deixa claro outra entrevistada: *Os meus pais eram assim da minha cor, morena. Cor morena. Todos os meus irmãos são dessa cor também.*

Uma entrevistada fez questão de esclarecer que os negros são os outros, ao comentar sobre racismo: *Eu acho assim, quem procura mais preconceito é o pessoal mesmo de cor, porque geralmente eu acho que eles acham que a gente tem preconceito contra eles, mas eu acho que mais é eles mesmo que põem na cabeça.* Ou seja, elas, as de cor, são diferente de mim. Ela também não nomeia as pessoas negras e continua usando a terminologia *pessoas de cor*. Devo acrescentar que, apesar da diferença de idade e na identidade, essa entrevistada repete o depoimento de uma mulher do outro grupo que também atribuiu racismo à maneira com a qual as pessoas negras pensam.

Acredito que quando as mulatas ouvem: “você é morena, não seja boba, você é morena” ou “você não é negra, é moreninha”, outro fator entra em ação. Isso porque essas mulheres (como é o caso das duas professoras que disseram serem vistas assim)

desenvolveram identidade negra quase aos trinta anos de idade e foram criadas por pais que lhes asseguravam que eram brancas. Além disso, devemos lembrar que a construção de identidade não acontece em um vácuo social como aponta Ricardo Ferreira (2004), e é nas relações interpessoais que se constitui o indivíduo e sua concepção de realidade e essas “são mediadas por crenças, padrões, práticas e normas de toda uma sociedade” (p. 44). Esses elementos são históricos e temporais e pressupõem um duplo movimento de influenciar e ser influenciado pelos indivíduos. Duas mulheres criadas como sendo brancas, uma filha de negra e a outra filha de branca relatam como as mães tentavam assegurar que as filhas seriam vistas e aceitas como brancas.

A minha mãe era negra, mas eu não via a minha mãe como negra, como é que eu podia, se ninguém nunca dizia que era negro, ou preto que era como se chamava naquela época. Minha mãe nunca quis que eu fosse confundida com as pretas e aí, dá-lhe estica e puxa no cabelo. [...] Bom, eu cresci sendo filha de branco e então eu não via minha cor.

*A minha mãe fazia questão de prender meu cabelo, por dois laçarotes. A minha mãe se matava pra poder me deixar linda. Eu era a menina mais bonita da família. Eu acho que para encobrir que a filha dela era negra, ela lá, inconscientemente ela tinha que deixar a filha a mais bonita da família. Então na família a [...] sempre foi a **melhor vestida**. Então é, eu lembro que eu tinha laçarotes enormes, trancinhas, vestido lindos. A minha mãe fazia crochê, vendia os crochês ou ela vendia as frutas do quintal da casa, mas aquele dinheiro era sagrado para a [minha] roupa. Só pra isso. E quando eu lembro disso, eu acredito, ela não verbalizava e nem tinha consciência disso, mas era pra que eu tivesse um dado diferencial: a menina mais bem vestida das primas.*

Penso que haja necessidade de voltar à questão de qual mulher estou me referindo e porque argumento que essa categoria existe e necessita ser estudada. Como mostrei no primeiro capítulo, a presente discussão não se insere na perspectiva de que existe uma mulher genérica, tanto do ponto de vista de gênero como sob a perspectiva que o grupo mulher negra é homogêneo, nem de que existe uma essência feminina. O que entendemos por mulher é uma construção social e não natureza feminina. Dito isso, as mulheres pesquisadas se inserem dentro daquilo que é esperado da mulher: são provedoras de amor; cuidados a enfermos e filhos, e como sempre foi o caso das mulheres afro-brasileiras, também lhes cabe o papel de trabalhadoras. Uma das entrevistadas mencionou como entende a mulher estudada nessa pesquisa e como acredita que esta seja vista.

Entre homem e mulher há preconceitos. A gente vive numa sociedade machista, apesar de todos os avanços. Certo? Entre homem e mulher. Agora você imagina entre um homem negro e uma mulher negra? Quer dizer, já desce na escala entre o homem branco e o homem negro, na escala. E depois, do outro lado, tem a mulher branca e a mulher negra. Desce na escala. E quando você cai na questão do homem mulato e da mulher mulata, aí então, piora, fica muito pior. Porque a mulata está envolvida dessa conotação de uso sexual. Na medida em que ela está envolvida nessa conotação de uso sexual, ela acaba sendo a meio que vítima de tudo. E mesmo se você observar nas novelas etc. e tal, você vai perceber que as mulatas, elas são sempre alvos de cobiça. [...] Mas cobiça no sentido não de valorização enquanto ser humano, mas de cobiça mesmo de corpo, né.

Dessa forma, ela dialoga com Queiroz Junior (1982) que argumenta:

[...] mais do que o mulato, a mulata constitui um membro da sociedade brasileira em que se espelham contradições e inconsistências sobre a maneira de nossa sociedade organizar-se. (p. 15)

Se a importância dessas mulheres fosse espelhada na produção acadêmica, constataríamos que elas não têm valor, apesar de já terem sido cantadas em prosa e verso, serem onipresentes no carnaval e já terem definido o que poderíamos chamar de pessoa brasileira. Mantenho que o silêncio acadêmico é menos resultado de uma compreensão da discussão de bipolarização racial defendida pelo movimento negro e mais o reflexo de que as mulheres negras, mesmo como se fosse um grupo homogêneo, são ignoradas. Até estudiosas que escreveram recentemente, como Sandra Azerêdo, focam o preconceito contra a mulher, ignoram que as mulheres não são todas brancas. Pesquisadoras que estudam mulatas são poucas, como Mariza Correa, Sonia Giacomini e Silvana Santiago²⁹. Azerêdo (2007) discute o que seria a natureza feminina em Nietzsche de maneira a chegar a um conceito de mulher (p. 51-52), visando questionar a proposta de igualdade entre mulheres e homens, porque essa abordagem pressupõe a idéia de que os homens são o padrão a ser seguido. A autora diz:

A diferença, que não é apenas sexual, mas que é perpassada por outras diferenças – principalmente de raça e classe – não deve, portanto, ser anulada em favor de uma igualdade entre os homens, mas deve, pelo contrário, ser afirmada. É importante, porém, repetir que não estou fazendo o elogio da diferença ou do feminino, como se tratasse de uma essência de mulher – mais sensível, mais intuitiva, menos agressiva – que se encontra apenas reprimida e que surgiria pronta e acabada uma vez retirada a opressão. (p. 53)

A diferença aqui é algo ruim, que deve ser eliminada em nome do padrão que, apesar da autora não explicitá-lo, é o homem branco heterossexual. Estou concentrando minha crítica em Azerêdo (2007) porque ela parece acreditar que há outras diferenças igualmente importantes. Digo parece porque não racializa a questão ao longo de seu livro, o que poderíamos argumentar que inviabiliza sua argumentação. A autora afirma ainda que na sociedade capitalista a diferença se manifesta “através da colonização de quem é diferente pelos que se apoderam de uma verdade única, como sendo universal” (p. 53-54). Relevante, para não dizer amedrontador, é constatar que alguém preocupada em entender e combater

²⁹ Uma valiosa exceção é a pesquisa de Silvana Santiago (2006): *Tal Conceição, Conceição de Tal. Classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas*, que a “partir da combinação de fontes processuais, literatura e música popular”, investiga “como se constituíram alguns estereótipos, em especial àqueles relacionados à sensualidade, beleza e a sexualidade das mulatas”. Dissertação de Mestrado. IFCH – UNICAMP IFCH, 2006.

preconceitos não perceber que considerar a mulher branca como universal é inviabilizar a própria análise. A negativa de enxergar a mulher negra (e o subgrupo mulata) é se prender à visão histórica e epistemológica que se propõe questionar e, portanto, faz com que estejamos novamente lidando com a mulher genérica, tão a gosto das feministas brasileiras.

Ao longo de sua análise sobre a teoria de Beauvoir, Azeredo (2007) a critica por não ter conseguido ir além da busca da igualdade com o homem. Nessa crítica, a autora corretamente aponta para o fato de que a mulher analisada é heterossexual, quando ela diz “Vemos aqui que a ‘mulher de verdade’ – ou ‘plenamente mulher’ – ressurge. E ela é heterossexual” (p. 61). E não esquece de notar que Beauvoir usa o termo homem quando quer dizer humanidade.

Crítérios semelhantes podem ser utilizados para criticar Azerêdo (2007). Ela não inclui na sua crítica de Beauvoir o quesito cor porque talvez não considere importante o suficiente para ser critério de análise, o que a coloca no grupo de pesquisadoras brasileiras que continuam a tentativa histórica de invisibilizar as mulheres negras que, embora mereça um capítulo a parte, foge da alçada desse trabalho. Uma das poucas vezes que reconhece a existência de mulheres negras é ao relatar um episódio de uma negra que não se sente feliz com os lábios que tem (p. 103). Acredito que, no contexto do livro que insiste na inexistência das mulheres negras, relatar um episódio na qual a mulher negra é vista como tendo baixa auto-estima é, no mínimo, estranho e perigoso.

No entanto, voltemos à mulata e o que uma minha interlocutora fala a esse respeito: *Porque a mulata está envolvida dessa conotação de uso sexual [...] você vai perceber que as mulatas, elas são sempre alvos de cobiça. [...] Mas cobiça no sentido não de valorização enquanto ser humano, mas de cobiça mesmo de corpo.* Uma teórica que fala das mulheres negras e mais precisamente da mulata é Mariza Corrêa (1996) que assegura que, enquanto o mulato é um agente social, a mulata remete aos prazeres do corpo com sua “lubricidade, volubilidade, amoralidade” (p. 40) e, assim, não é engendrada socialmente: é “puro corpo, ou sexo” (p. 40). No imaginário, há a associação da mulata com ervas e especiarias, argumento apresentado anteriormente por Queiroz Junior (1982).

Corrêa (1996) argumenta ainda que no debate no qual a miscigenação era apresentada como maléfica, a heterossexualidade do mulato era posta em dúvida, numa oposição não explícita à heterossexualidade do branco e, em um contraponto, creio eu, com a suposta hiper-heterossexualidade do homem negro. A mulata, por sua vez, era a própria lascívia feminina, como mostra Queiroz Junior (1982) e, mais recentemente, Silvana Santiago (2006). Para Corrêa, a mulata não é ambígua porque para ela está reservado um lugar definido, o de

encontro das raças, ou seja, a mulata seria a visibilidade do Brasil mestiço, a prova da existência da democracia racial que de certa maneira só existe no sexo – e aí eu argumentaria que entramos em outro terreno, o da mistificação. A mulata é “o símbolo de uma sociedade (que se quer) mestiça” (p. 48). A autora parece dizer que a mulata não é o feminino do mulato, porque para este há a possibilidade de ascensão social, o que não é tão fácil para ela, algo presente na afirmação de uma das minhas interlocutoras.

Porque você vai falar mulata já carrega em si um certo sentido pejorativo. Para o homem não. Mas pra mulher carrega. Porque eu percebo que um homem pardo ele é mais aceito socialmente falando do que uma mulher de cor parda, não sei se pode falar assim, se esse é o termo. É. já vem do registro anterior. Entre homem e mulher há preconceitos.

Corrêa (1996) diz que a mulata rejeita ser negra ao aceitar ser o objeto de desejo do homem branco, o que acredito ser uma explicação simplista, porque não leva em consideração as muitas maneiras com as quais o racismo opera no Brasil. Escolher o homem branco como crucial na construção de identidade é aceitar que esse homem tenha poder de determinar a identidade. Se isso for verdade, teríamos que acreditar que todo o processo acontece de fora para dentro e que a pessoa em questão não tem qualquer controle sobre ele. Como vimos no capítulo anterior, identidade é um processo complexo, que engloba o olhar do olho, mas atribuir ao homem branco esse papel determinante é não só ignorar como esse processo opera, mas temo que seja uma visão racista de como são as mulatas. Além disso, não acredito que uma feminista branca ousaria tecer tal consideração sobre o comportamento sexual de mulheres brancas, porque correria o risco de ser acusada de possuir um viés machista. No entanto, parece que em se tratando de mulheres mulatas e negras todo tipo de conclusões apressadas são aceitas.

Creio que uma entrevistada tenha um indicador mais aguçado sobre as relações afetivas das mulatas. Nos muitos grupos de jovens que ela observa, as mulatas jovens são preteridas quando envolvimento afetivo/sexual está em jogo. Se as mulheres brancas escolhem homens negros uma vez que há um número menor de brancos do que brancas no mercado matrimonial (Alves, 2008), as mulatas também são abandonadas juntamente com as negras.

[...] eu percebo assim: que os meninos mulatos no grupo de jovens que eu vivo, eles são muito disputados. E que as meninas mulatas, elas são menos disputadas. No sentido assim, disputa no sentido mais sério, de namoro sério. No mercado matrimonial, os meninos mulatos valem mais do que as meninas. É, eles valem mais do que as meninas. Eu percebo isso, sabe? Tem sempre um menino mulato com uma menininha branca [...]. Lá na escola, só tem encontro de jovens, então essa é a minha percepção. Agora as meninas mulatas elas já são menos disputadas. São mais, elas ficam mais sozinhas. Sei lá. Tudo é percepção, não saberia te dizer por quê.

Carl Degler (1971) argumenta que o fato de brasileiros usarem eufemismos ao se referirem aos negros – usando *moreno*, *moreninho* etc. –, mostra como a palavra em si tem pesada conotação pejorativa. A palavra é usada quando há intenção de ofender, uma vez que a noção da inferioridade dos negros está introjetada em toda a população. Os mestiços, ou mulatos, funcionam como ‘*scape hatch*’, como saída de emergência, para a noção do mito de democracia racial no Brasil. “A prova da existência do racismo recai sobre o negro pela correspondência entre cor e classe social e a saída de emergência oferecida pelo mulato permite que os brancos neguem que a discriminação exista” (p. 199). Como bem diz Kabengele Munanga (2002), na introdução do livro de Eneida de Almeida dos Reis, *Mulato: negro~não negro e/ou branco~não branco*”, as representações dos mulatos no Brasil “são mais político-ideológicas do que propriamente biológicas” (p. 19).

Segundo Degler (1971), ao se permitir ascensão social aos mestiços, claramente diferenciando-os dos negros, mais uma vez a suposta inferioridade da população negra seria demonstrada. Ele aponta que, até quando há ascensão social do indivíduo negro, isso não reflete no conjunto desse segmento, pois este não se beneficia disso, posto que esse indivíduo é visto como ‘negro de alma branca’. Como disse uma das mulheres entrevistadas:

Em todos os lugares que eu fui, eu fui tutelada. Até eu sair da tutela. E quando essa tutela desaparece do meio eu me sinto melhor. [...] você é tutelada por um branco. A gente não sabe porque ele te tutela. Qual é o interesse? Ou ele te percebeu mais cedo do que o outro, ou ele é mais evoluído do que o outro. Entendeu? Mais te perceber assim de cara, por você, eu acho que em todos os lugares que eu fui, foi difícil. [...] porque alguém disse, é preta, mas é boa. É inteligente, ou é séria, ou é capacho, ou é concordada com a classe hegemônica, ou faz tudo o que a gente manda. Pode chamar porque ela faz tudo o que a gente manda porque ela precisa do dinheiro para sustentar a família. Se não tiver alguém pra falar: é uma preta de alma branca fica muito complicado você subir. Alguém tem que falar. Lembrar que é uma preta de alma branca.

Percebe-se nesse depoimento que enquanto se testa o terreno, há necessidade dessa mediação, necessária até o valor ser reconhecido, o mérito de ser visto por alguém no poder ou pelo grupo maior. Podemos também dizer que é uma fonte de conflito, porque ao mesmo tempo em que a profissional não quer ser tutelada, reconhece que sem ela sua sobrevivência profissional fica ainda mais difícil.

Cabe aqui ressaltar que a noção do ‘ser brasileiro’ é perpassada pela crença na democracia racial e pelo ideal do branqueamento. Isso se evidencia quando expressões como ‘somos todos mestiços’, ‘tenho um pé na cozinha’ são articuladas, mostrando claramente que há certo orgulho no ser mestiço, como aponta Bernardino (2002). No entanto, o que está por detrás disso é apenas se orgulhar das raízes brancas, porque se houvesse realmente orgulho em ser mestiço, a valorização das raízes africanas estaria tão presente quanto a das européias.

É indispensável ver como o processo de construção de identidade incorpora ou não o discurso do Movimento Negro (MN) contemporâneo para melhor entender os depoimentos de algumas mulheres com mais de 45 anos e, para isso, é necessária uma breve história desse movimento. Isso porque, até meados da década de 1970, parecia não haver dúvida que, além das negras nomeadas por vários eufemismos, havia mulatas e morenas que aparentemente seriam classificadas naturalmente, já que o critério seria reflexo daquilo registrado pelos olhos. Como já foi visto, o que é considerado natural encobre e descobre aquilo que quem tem poder de decisão quer encobrir e descobrir, e essa gama de cores, celebrada em música e literatura (Queiroz Junior, 1982), eram apresentados como prova da democracia racial.

Jacques d'Adesky (2001) menciona que as críticas do MN ao racismo enfatizam as altas taxas de desemprego e de criminalidade da população negra; a baixa representatividade de negras e negros na política, na mídia; a falta de imagens positivas dessa população vinculadas pelos meios de comunicação. Entretanto, o autor destaca que do conjunto de reivindicações “é justamente a luta pelo reconhecimento da cidadania e pelo adequado reconhecimento da identidade de grupo que caracteriza o Movimento Negro” (p. 150). É por meio da ênfase no ser negro que se busca o sentimento de dignidade, de orgulho e de auto-estima, que é a característica desse movimento social contemporâneo que o diferencia, por exemplo, da Frente Negra Brasileira (FNB), cujas reivindicações não eram diferentes daquelas da atualidade.

Marcio Barbosa (*apud* Munanga; Gomes, 2004) assinala a importância da FNB, uma vez que ela “ofereceu, a essa população marginalizada, possibilidades de organização, educação e ajuda no combate à discriminação racial. Incentivou a conquista de posições dentro da sociedade e a aquisição de bens” (p. 120), além de escola, assistência médica e social. A FNB lutou contra o processo de marginalização econômica e cultural ao qual eram submetidos os negros e mestiços.

A importância dos movimentos negros brasileiros a partir da década de 1970, como participante do processo de democratização do Brasil, necessita ser ressaltada. Já foi dito (Costa, 2002; Dagnino, 2002) que a sociedade civil brasileira, tal como a entendemos hoje, deve seu aparecimento/fortalecimento na mobilização pela democratização do país, e a luta contra a ditadura militar mobilizou parte da população negra que entendeu que a luta contra o capitalismo e pela redemocratização por si só não acabaria com o racismo no Brasil. A tomada de consciência por parte das negras e dos negros fez com que eles apresentassem demandas específicas dentro da luta pela democracia, já que essas pessoas não tinham certeza se os outros integrantes do bloco antiditadura militar entendiam como o racismo afetava todas

as relações pessoais e institucionais. Assim, os movimentos sociais negros colocaram também nessa luta um claro viés anti-racista. De acordo com Munanga e Gomes (2004):

Os negros começam a denunciar que a exploração socioeconômica atinge de maneira diferente negros e brancos e que a superação do racismo e da discriminação racial não será alcançada simplesmente com a mudança da situação de classe. É importante somar esforços na luta contra a desigualdade social e racial. (p. 129)

Isso é deixado claro na declaração dessa professora que lembra fatos acontecidos na década de 1960.

Sempre fui a professora que tinha o respeito do aluno, até um certo exagero da parte deles, um certo encantamento. [...] E em casa eles falavam demais da professora que eles mais admiravam. Quando chegava nas festas da escola, em que eles, havia corrida para eles me apresentar pras mães, pros pais, todo mundo que ia, pra vó, pra tia, etc. e tal. Todo mundo queria apresentar a professora Fátima para os pais porque era a professora que eles admiravam. Os pais tinham uma enorme decepção. Porque eles esperavam que eu fosse loira de olhos azuis.

Antonio Sérgio Guimarães (2002) sintetiza o que ele considera as cinco maiores reivindicações de várias organizações do MN. A primeira é a recusa em aceitar que o 13 de maio fosse uma data a ser comemorada, uma vez que Abolição está incompleta, e exigir que a celebração fosse mudada para 20 de novembro, em homenagem a Zumbi dos Palmares, que ficou denominado Dia da Consciência Negra. A segunda seria a mudança curricular visando eliminar visões estereotipadas da população negra e incluir estudos da África e dos negros brasileiros que culminou na lei 10.639/2002³⁰. A terceira foi a exigência que o governo brasileiro esclarecesse a população negra e parda que essa deveria se declarar preta nos censos de 1991 e 2000. Em quarto, houve ainda modificação na lei que trata do racismo, tornando-o crime inafiançável e imprescritível. Por último, exigir políticas de ações afirmativas por parte do estado brasileiro.

O fato de o MN ter bipolarizado a questão racial foi uma decisão política, como assegura Guimarães (2002, p. 101) e reflete a teoria de quilombismo de Abdias do Nascimento, baseada no marxismo e no Afrocentrismo. Essa última é “uma doutrina muito influente entre os intelectuais africanos e afrodescendentes” (p. 100), que viveram na Europa e nos Estados Unidos na década de 50 do século passado. A concepção “de filiar os negros brasileiros a uma ‘nação’ negra transnacional, de cuja matriz teria evoluído a civilização ocidental” e que é “um movimento de invenção de tradições e reivindicação de um processo

³⁰ LEI Nº 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática *História e cultura afro-brasileira e indígena*.

civilizatório negro” (p. 100) origina-se nessa concepção de mundo. O autor demonstra a influência das lutas dos negros norte-americanos na formação do MN quando afirma que isso ocorreu em parte pelo fato de os grandes líderes negros brasileiros, como Abdias do Nascimento, terem sido exilados durante a ditadura militar, e isso fez com que eles se deparassem com as culturas européias e norte-americana, onde as “políticas raciais, feministas e terceiro-mundistas” faziam parte do cotidiano (p. 99).

Para Guimarães (2002), a outra vertente do quilombismo era a interpretação vigente do marxismo no país nos anos de 1960. Nesse entendimento, estava a convicção de que a emancipação da população negra estava atrelada ao fim da exploração capitalista, ou seja, a luta anti-racista era parte da luta de classes, e o fim das desigualdades raciais aconteceria depois da derrota do capitalismo com o advento do socialismo. A “emancipação dos negros no Brasil” seria parte do caráter universalista da luta da maioria da população, deixando de lado a idéia de que os negros seriam minoria e, para isso acontecer, a “definição ampla de negro como descendente de africanos (e não apenas pessoas de cor ou fenótipo negro) é imprescindível” (p. 100).

Em lugar de opressão, foi dada ênfase à exploração, por ser a população negra a mais explorada no país. A luta pela emancipação dos negros teria caráter universalista, da maioria explorada e, dessa forma, a ampliação da categoria negra, para abranger todos os afro-descendentes e não apenas se atendo ao fenótipo das pessoas, era crucial. Todos os descendentes de africanos fariam parte de uma terra transnacional e, nesse discurso, havia também a valorização das culturas africanas. Essa visão, segundo Guimarães (2002), está em direta oposição à teoria apresentada por Guerreiro Ramos (1957), que não reconhecia o povo negro como culturalmente distinto e acreditava que a tentativa de valorização de raízes culturais negras não passava de maneiras de apresentar o negro como exótico. Além disso, Ramos, ainda segundo Guimarães (2002), era contrário ao elogio da mestiçagem e apresentava o mestiço como “branco patológico” (p. 92).

Cabe aqui notar as contradições existentes dentro do elogio à mestiçagem que surge a partir da Revolução de 1930, com a tese de que os verdadeiramente brasileiros são todos mestiços, o que nos diferenciaria dos outros povos. “Vargas, na política; Freyre, nas ciências sociais; os artistas e literatos modernistas e regionalistas, nas artes; esses serão os principais responsáveis pela ‘solução’ da questão racial, diluída na matriz luso-brasileira e mestiça de base popular, formada por séculos de colonização e de mestiçagem biológica e cultural” (Guimarães, 2002, p. 120) e que não tinha sucedido em segregar totalmente as populações negra e mestiças.

Precisamos entender o porquê da bipolarização racial proposta pelo Movimento Social Negro.

A Carta de Princípios do Movimento Negro Unificado (MNU) define o negro como “negro/a todo/a aquele/a que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça”³¹ no esforço de se contrapor ao branqueamento vigente no país. Essa proposta está dentro do entendimento de que se a pessoa é negra, a identidade primeira é a racial e ela define e permeia todas as relações sociais.

A proposta do movimento negro de bipolarização racial entre negros e brancos é entendida como uma denúncia ao processo de branqueamento existente no Brasil. Luisa Bairros (2000), em seu artigo sobre Lélia Gonzalez, mostra como havia preocupação em

reverter esse processo, e um dos objetivos desse movimento social era que houvesse por parte de pardos, morenos, mulatos e outros descendentes de africanos escravizados a aceitação da herança negra com a conseqüente construção de identidade negra. Gonzalez enfatizava, de acordo com Bairros, “que o branqueamento é um dos obstáculos maiores a serem vencidos, se quisermos, enquanto negros, efetivamente mudar a cara do país” (p. 6) e argumentava que o ideal de branqueamento era a faceta mais eficaz do racismo na América Latina uma vez que:

[...] reproduz e perpetua a crença que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos; o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’ como se diz no Brasil) é internalizado como negação da própria raça, da própria cultura. (González *apud* Bairros, 2000, p. 6)

Essa pensadora negra também discutiu, como fez Patricia Collins (1991), as imagens permitidas às mulheres negras no Brasil, que em vez de quatro, como nos Estados Unidos, aqui seriam três³². As imagens no Brasil são a mulata, a doméstica e a mãe preta, similares às das mulheres negras americanas mammy que seria o equivalente à mãe preta; a empregada doméstica teria sua semelhante na matriarca negra que trabalha nas casas dos brancos; e por último a puta, a mulher sexualmente agressiva, que no Brasil é a mulata.

³¹ <<http://movimentonegrounificadomnu.blogspot.com/2005/02/o-que-movimento-negro-110825630562526032.html>>.

³² É importante ressaltar que a apresentação da brasileira na ANPOCS de 1980 antecede a discussão de Collins, que é apresentada no livro de 1991.

González argumenta, ainda segundo Bairros (2000), que para entendermos melhor o que chamarei de imagens reguladoras, seguindo Collins (1991), precisa-se entender a origem delas, que estaria na etimologia do termo mucama e na história do uso sexual das mulheres negras no Brasil. A satisfação sexual do senhor era parte dos serviços domésticos prestados pela escravizada doméstica e a ocultação dessa informação não se dá por completo, uma vez que a mulher negra, e principalmente a mulata, ainda é vista como tendo uma sexualidade mais animal que a mulher branca. Exemplo disso foi ao descrever uma possível entrevistada para essa pesquisa. A mulher em questão foi assim descrita pela sua amiga branca: *ela é mulatíssima. Um corpo escultural, cheio de curvas, lindo*. Nenhum outro atributo foi mencionado, apenas a referência ao corpo e aqueles associados à sexualidade.

A empregada doméstica é considerada a ocupação negra por excelência³³. Trabalhadoras domésticas negras se relacionam em espaços públicos como transporte e supermercados como se todas as outras mulheres negras ali presentes partilhassem a mesma profissão, o que não difere da leitura feita por muitos brancos e brancas. E a mãe preta desempenha principalmente o papel de mãe de seus filhos e os da sua patroa, e ao fazer isso assegura que a cultura negra brasileira seja repassada não só para seus descendentes, mas para a população como um todo. Se compararmos salários médios recebidos por mulheres brancas e negras, segundo dados apresentados pelo SEADE nos anexos 12 e 13, veremos que a disparidade ainda é muito grande.

Das reivindicações do movimento negro citadas por Guimarães (2002, p.105-106)³⁴, gostaria de voltar àquela que remete diretamente à questão da identidade da mulata³⁵. Esse autor traz uma citação de Abdias do Nascimento:

A citação dos capitães-do-mato é importante. De um modo geral, eles eram mulatos, isto é, negros de pele clara assimilados pela classe dominante branca e instigados contra seus irmãos e irmãs africanos. Não devemos hoje nos permitir sermos divididos entre ‘pretos’ e ‘mulatos’, enfraquecendo nossa identidade fundamental de afro-brasileiros, afro-americanos de todo o continente, isto é, africanos na diáspora. (p. 103)

³³ Quanto à ocupação, a desigualdade racial e de gênero revela-se explicitamente pela repartição dos postos de trabalho entre homens e mulheres e entre negros e brancos. Para tanto, deve-se mencionar as elevadas proporções de mulheres ocupadas como domésticas – 15,0% entre as brancas e 27,8% entre as negras no estado – e de homens negros na construção (16,8%, contra 9,5% dos brancos), setores em que predominam condições precárias de trabalho e baixas remunerações. Indicadores de Desigualdade Racial – IDR <http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>.

³⁴ Entre elas, a recusa de celebrar o 13 de maio e sim o 30 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares; a demanda de mudança no currículo escolar e livros didáticos para que a história e cultura negra tornassem visíveis; e políticas públicas para combater desigualdades raciais.

³⁵ A exigência do movimento negro que o governo brasileiro fizesse uma campanha de esclarecimento para que a população que se identificasse como preta e parda se declarasse negra nos censos demográficos de 1991 e 2000.

Não resta dúvida sobre o elemento político da bipolarização racial no discurso do movimento negro. Quem até então se identificava como preta, mulata, parda ou morena precisava se reconhecer negra para a legitimação desse posicionamento político. A minha pesquisa indica que, de certa forma, isso acontece, mas com ressalvas que não podem ser ignoradas. No caso das mulheres que nasceram na década de 50 do século passado, a assimilação desse discurso, quando existe, é mais contraditório do que pelas mulheres nascidas nas décadas seguintes.

Da mesma forma que o movimento negro trabalha denunciando racismo e procurando caminhos para uma sociedade mais igualitária, precisa abrir outra frente de luta entre a população negra. Nesse caso, o alvo seria a população mestiça, que se autodefine como parda ou mulata. Como foi dito anteriormente, estabelecer que todos os afro-brasileiros sejam negros foi uma atitude política, e é dentro dessa premissa que há uma troca de identidade, de mulata para negra, como vimos no capítulo anterior, condição semelhante que encontrei em mulheres mais velhas. No entanto, a identidade desse segmento da população é ambígua, porque em teoria teria três opções. Uma seria optar pela identidade branca, que é apenas possível para aquelas cujo fenótipo se assemelha às das mulheres brancas e, mesmo assim, essa identidade é permeada por conflitos e, em situações de competição, sua origem negra pode ser usada contra ela. A segunda seria se recusar a ter uma identidade étnica, o que na verdade na sociedade brasileira atual não parece ser uma opção viável. A terceira seria construir a identidade negra, mas aqui esbarramos na contradição entre o discurso político e a realidade, uma vez que se há mulatas que não estão confortáveis numa suposta identidade negra, há aquelas que buscam essa identidade, mas não são reconhecidas como tal nem pelas pessoas negras. Como disse uma das entrevistadas:

Eu nunca fico assim, sei lá, confortável perto de mulher negra, porque elas sempre estão prontas pro ataque. Então desisti de tentar qualquer contato com elas. Elas ficam lá e eu aqui. E é por isso também que eu não me sinto negra o tempo todo. Se o próprio povo negro não me aceita, eu tenho que esquecer, quer dizer, se eu não sou vista como uma delas, elas não me aceitam como uma delas, eu tenho que esquecer, quer dizer, parar de tentar ser um deles, né? Isso é chato, agora eu sei que não sou morena, eu sou mulata, mas mulata é negra. Mas e daí, o que adianta eu achar se ninguém mais acha?

A discussão apresentada por Neusa Santos Sousa (1983) propõe que a realização do ideal de ego é impossível para a população negra brasileira, porque apesar de lançar mão de compensações constantes, busca tornar-se branco, o que é impossível. Os indivíduos buscam tornar-se o mais próximo possível, em termos psicanalíticos, do ideal que impera numa dada sociedade, e como na sociedade brasileira ele é representado pelas pessoas brancas (inteligentes, bem sucedidas, bonitas etc.), as pessoas negras nunca o alcança. Devo, porém,

levantar uma questão: como ficam as mulatas que, como uma das interlocutoras mostrou no capítulo anterior, se fantasiam de brancas e ocupam espaços pensados como sendo exclusivamente brancos? Ela conscientemente se torna a mais branca possível para conseguir legitimação no local de trabalho, mas na primeira oportunidade se “declara negra”. Ela, apesar de não se tornar branca, ocupa o lugar de uma branca, socialmente podendo ser igualada àquela. O ideal de ego não é alcançado, mas alguma coisa está em operação nessa transformação controlada. Como podemos ver no depoimento desta entrevistada:

Então eles vieram fazendo tudo isso. Toda essa coisa aí, complicada em torno de mim, no sentido do branqueamento. Escolheram o que tem de melhor, o que socialmente é melhor aceito. O que socialmente é melhor aceito? O médico. A medicina. A decepção do meu pai quando eu disse: eu não vou prestar mais esse vestibular, eu não quero, nossa senhora, foi muito grande. Ele nunca me perdoou. Morreu sem perdoar. Não que nos tivéssemos contendas. Não era por aí. Mas em outro nível, ele nunca me perdoou. Eu frustrei todos os sonhos do branqueamento dele. Passei uma rasteira nele.

Ronilda Ribeiro (1999), na sua argumentação a partir de Sousa, descreve os sentimentos negativos que as pessoas negras têm quando elegem o ideal de ego branco. Angústia, culpa, inferioridade, insegurança, autodesvalorização, conformismo, atitude fóbica, submissa, contemporizadora (p. 237), além de constantemente se sentirem humilhadas, intimidadas e descontentes com elas mesmas. Afirma que “ingênuo seria supor a existência, num país plurirracial, de dois ‘imaginários coletivos’, um de euro-descendentes e outro de afro-descendentes, com expressivas diferenças entre si” (p. 238). Os membros da população negra compartilham o ideal de beleza, dignidade, inteligência e a suposta superioridade branca, porque esse é imaginário coletivo disponível para todos (p. 238), como vemos ter sido o caso desse homem negro, pai de uma entrevistada que criou a filha como branca.

Mas você vai fazer medicina. [...] Nós vamos pra São Paulo porque é lá que você vai fazer medicina. [...]. Eu sempre gostei de filosofia. Eu era fascinada pela filosofia. [...] ele sabia nem o que era. A minha filha tá louca. Depois, tinha isso de eu ter feito uma opção de algo que ninguém sabe o que é. E depois tinha a questão de abrir mão do sonho dele, de ter a filha médica. Seria a única médica da família e eu sendo médica me tornaria, ele se tornaria, de uma certa forma, ele se branquearia. Através de mim, ele se branquearia. Da mesma forma que hoje quando eu penso a minha mãe, ela me tornava branca me fazendo ser a melhor vestida da família. Nos aniversários, eu com laçarote que o pescoço quase caía. Aqueles vestidos assim engomados, horrorosos, meia ³/₄ um calor de 40° graus. Sapatinho boneca. Cabelo de cachos. Era isso, não sei, passava um pouco por aí. E até hoje se ele fosse vivo, o meu pai nunca me perdoou, ele nunca entendeu a minha opção. E quando eu comecei a ganhar pouco como professora, ele disse você está vivendo mal porque você não ouviu o seu pai. Quer dizer, você não ouviu o seu pai. Professor ganha pouco e nem é reconhecido. Por isso você está ganhando mal. Se você fosse médica, você ganharia muito bem e seria respeitada. Ele tinha um projeto muito claro.

As negras e os negros são submetidos a uma inflexível corrente de imagens negativas do seu povo. Isso passa desde a imagem da África como continente hostil, barbárico, em permanentes conflitos tribais, àquela de povos que não sabem se autogovernar em eterna

necessidade de ajuda externa³⁶. Como os povos que constituíram sua origem são constantemente apresentados de maneira negativa, a identidade negra é construída a partir de modelos brancos e isso tem consequência no plano material, político e afetivo. Diz Ribeiro (1999):

O negro que elege o branco com ideal de ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal de ego, que lhe configure um rosto próprio que encarne seus valores e interesses, que tenha com referência e perspectiva a História. (p. 237)

O que é demonstrado por uma entrevistada cujo pai negro teve que se moldar aos valores da família branca da mulher, resultando em uma vida de constante pressão, que transmitiu para a filha. Nem ele nem a mulher queriam que a filha fosse negra e se comportavam de maneira que a identidade da menina fosse branca.

Aí o meu pai teve que fazer um esforço sobre-humano para dizer que ele era bom. Pra provar para esse povo que ele era bom apesar de negro [tom de muita mágoa]. Entendeu?. Então essa carga que eu carrego, ela é não é fácil. Entendeu? Então ele tinha que fazer um esforço enorme pra ser um bom marido, pra ser... Ele nunca deixou a minha mãe trabalhar. E ela dizia se eu trabalhar a gente pode melhorar de vida. São dois salários. E ele dizia: não, você não pode trabalhar. O que eles vão pensar de mim? Eles vão achar que eu não dou conta. Eu tenho que provar que eu dou conta. Então vou provar que a minha filha vai pro ginásio, vai ser a primeira, enquanto as dos outros vão pra fábrica. Eles me protegiam.

Essa cura seria obtida por meio da militância política como mostrado por Ferreira (2004), no estágio de militância, no qual a construção de identidade negra é assentada. Ribeiro (1999) garante que, fora da luta anti-racista, dificilmente há espaço para a população negra resgatar sua auto-estima a partir da construção de ego realizável (p. 243). Isso porque a luta política envolve reconstrução de identidade e o sentido de pertencimento que se dá a partir da afiliação ao grupo, como parece ser o caso das mulheres entrevistadas que tiveram contato com o movimento negro. Quando as pessoas negras não conseguem ver o próprio valor, devido à imagem introjetada de sua inferioridade, não se sentem cidadãos com direito a lutar por cidadania e justiça e, assim sendo, favorecem a manutenção da inexistência de direitos para todos. Isso não quer dizer que os negros sejam responsáveis pela inexistência de seus direitos e sim que, por não se sentirem em pé de igualdade com a população branca, devido ao racismo existente que os fazem introjetar imagem negativa de si mesmo no nível não consciente, contribuem para a manutenção da desigualdade, embora não tenham consciência disso.

Uma das mulheres mostrou isso de maneira incisiva, quando relatava o primeiro contato que teve com pessoas que discutiam a questão da população negra no Brasil. A partir

³⁶ Não podemos esquecer que a conotação tribal aqui carrega conotação pejorativa, porque em outros lugares do mundo os conflitos étnicos são chamados dessa forma e não conflitos tribais.

de então, iniciou a construção de identidade negra, mas a dispersão do grupo e sua trajetória profissional em espaços brancos ainda dificultam o processo de identificação como negra. Apresento diferentes momentos de sua trajetória de identidade branca à negra mediada em um grupo de discussão, no qual todos queriam se tornar negros, em uma busca política e coletiva.

A missão não foi fácil. Eu fui criada pra isso. E o pior de tudo foi que eu acreditei nisso. Por muito tempo. Eu acreditei. Eu custei muito a me desvencilhar disso. Com 20 anos, eu ainda acreditava nisso. Nessa coisa, nessa carga que os dois [os pais] puseram que pra mim representa o branqueamento dele e talvez o meu branqueamento. O meu branqueamento viria de uma posição de destaque na sociedade. E o dele seria: eu tenho uma filha médica.

A descoberta de uma nova identidade possível foi assim relatada:

*Eu descobri que havia um grupo de pessoas buscando essa identidade. Porque até então eu era tão cercada e que aquela de branqueamento de ser boa, de ser melhor, estava tão presente na minha cabeça entendeu. Ai ele me mostra que há um grupo de pessoas buscando exatamente o contrário. Que era os amigos dele. Buscando saída. Eu tomei consciência de que aquele esforço que me levaram a fazer, que eu aceitei essa incumbência também, eu também fiz esse esforço [...] aquela missão de branqueamento. Então, de repente eu vejo que existe gente fazendo exatamente o movimento contrário. Gente querendo ser negra. Eu levei um susto. Porque ele queria ser negro. Ele **queria** ser negro. O grupo dele queria ser negro. Certo? Então eu entrei um pouco na discussão da questão, e alargou um pouco. Me ajudou muito a dar uma guinada, pelo menos alterou a minha percepção. E me fez ver com mais clareza que a coisa tá aí. Entendeu? A coisa tá aí.*

A aceitação dela dentro do grupo se dá muito por conta de que a maioria era também mestiça e o líder do grupo estava em um casamento birracial, e logo não podia pôr a lealdade dela em cheque, como podemos ver pela declaração que fez em seguida.

No grupo, era um grupo de negros, todos eu diria mestiços. Porque o chefe do grupo era um arquiteto negro casado com uma menina branca. E os filhos, três ou quatro filhos, eram todos mulatos. Entendeu? Então, era uma coisa assim. Naquele momento, há 40 anos atrás. Eu não sei, eu não consigo me lembrar. Eu não consigo medir a intensidade da consciência do grupo. Era um grupo que buscava a identidade negra, buscava os valores negros, buscava... foi aí que pela primeira vez eu entendi a história do Brasil com outros olhos, não a história oficial. Com eles. Mas acho que essa questão da sobrevivência eu acho que acaba influenciando um pouco, tornando as pessoas mais covardes.

No entanto, ela imediatamente revela que não é fácil manter o posicionamento político.

Covardes porque se eu enfrento, eu perco espaço lá fora. Entendeu? Você enfrenta se enfrentar leva a perder espaço. Também pode ocorrer de perder espaço. Se você insiste que você é negra. Você tende a perder espaço. Por quê? É, leva à decepção. Porque o que eles esperam de você? Eles esperam que você de uma certa forma confirme que ser negro não é bom. O grupo que está lá fora, como ele julga que ser negro não é bom, se você passar despercebido você confirma os preconceitos dele, o imaginário dele. Você confirma. Agora se você levanta a bandeira de que ser negro não é nem bom nem ruim, é ser um ser humano capaz de tudo, faça a coisa certa, lembra³⁷? Faça a coisa certa e pronto você desmonta tudo o que ele pensa.

[...] Então, se você fala, você cutuca os valores dele, você mexe com os valores dele. Porque quando você, pra ele te aceitar, com autoridade você tem que ficar dentro dele, tem que prevalecer os

³⁷ Referência ao filme do diretor americano Spike Lee: *Do the right thing* (Faça a coisa certa), de 1989.

valores cristãos. Somos iguais, patati, não estou vendo. Não estou vendo que sabe mais do que eu, o negro. Porque somos iguais. Isso é um discurso. Entendeu. Agora, se você fala: eu sou negra, ele não quer te ver como negra. E por que ele não quer te ver como negra? Porque ele jamais gostaria de ver um negro como autoridade. Então eu nego que você é negra. Eles te embranquecem.

Segundo Eneida Reis (2002), “mestiço é se considerar diferente sem se perceber negro ou branco” (p. 30), e é essa a narrativa de uma entrevistada.

Olha, eu não era negra mesmo. Até hoje eu acho que estou forçando a barra se eu falo que sou e eu tenho que me convencer disso. Porque eu não sou de verdade. E porque que eu tenho que ser? Era só a minha mãe que era, olha, o pai dela era branco e a mãe negra. O outro avô branco e a minha avó era portuguesa. Então é só uma pessoa entre quatro que era negra. E olha que talvez a vó fosse mulata também e então se eu, da terceira geração como que tenho que ser negra?

A pergunta “*como que tenho que ser negra?*” esclarece a questão, no sentido que descobre e torna visível a ambigüidade do *ser ou não ser* dito. Essa entrevistada encontra-se no último estágio descrito por Ferreira (2004), e diz que é negra por opção política, sem sê-lo totalmente.

Bom, então o que é ser negro? Eu não gosto de samba, tenho horror a pagode, minha família é toda católica, que morre de medo de macumbeiro, não gosto de carnaval, não gosto de cores berrantes, não gosto dessa coisa de Mama África. [...] Eu não sou da cor da Benedita, sou mais Camila Pitanga. Não somos negras somos misturadas. E qual é o problema de ser misturada? Tem hora que parece que é crime. Tem uns negros que eu conheço que me olham de cima, como se eles fossem melhor do que eu porque eu sou desse jeito, pele mais clara, cabelo mais liso e inteligente.

A clareza do discurso está presente nesse momento, uma vez que a entrevistada fez uma opção política de identidade. O seu depoimento mostra um contundente alinhamento com negritude, mas não esquece que tem uma opção, por não ser *negra mesmo*. No entanto, não esquece de estar *forçando a barra se eu falo que sou [negra] e eu tenho que me convencer disso*, porque tanto para si própria quanto para os outros ela é *misturada*.. De uma certa forma, é sua obstinação que lhe garante a identidade negra.

Outra entrevistada mostra como a construção de identidade é complexa na sua visão ‘emperrada’. Apesar de ter consciência de pertencimento, de ter conhecimento sobre a questão, não se sente totalmente negra nem completamente se aceita como tal. *Tempo passou, eu sinto muitos avanços, mas não sinto que foram suficientes, pra construção dessa identidade e... Não sei, não saberia dizer assim o que que emperra.*

E o que será que emperra? Não ser totalmente negra, por talvez não ser possível se livrar de maneira integral da primeira identidade construída, que foi a identidade branca, filha de mãe branca e pai negro, que na falta de melhor palavra, diria cooptado pelo grupo familiar da mãe. *E o meu pai, como ele não tinha mais o pai, não tinha mais mãe, é, tinha irmãos que*

não moravam no mesmo local em que eu nasci, [...] o meu pai também tendeu a ficar mais no grupo de brancos, que era o grupo da minha mãe.

Um fato constante nas entrevistas é que a identidade não é um processo que a pessoa consiga realizar sozinha, sem interferência do meio e do grupo de referência. A tentativa de duas professoras de serem identificadas como negras por outras negras não é tarefa fácil, como mostra as declarações de ambas.

Ela não me vê como negra. Não vê. Ela é negra, mas me vê branca. Se eu tivesse a cor da senhora pra mim seria bem mais fácil. Eu não sei pra quem eu falei a gente é negro, não respeitam a gente do mesmo jeito. [...] Eu disse mas eu sou negra como você. Ah, não, de jeito nenhum.

Mas o que eu queria dizer é que tem hora que a gente conversa e eu digo que cansa, racismo cansa, não ser aceita cansa, ter que provar competência cansa, ter que sempre ser melhor do que todas as brancas juntas, pra alguém perceber que não sou medíocre cansa, não ser ouvida cansa. Os brancos me cansam. Mas ter que passar na prova de negritude também cansa e essa brincadeira eu não brinco mais. Deixa eu só me cansar com os brancos, e deixa eu descansar com as mulatas que nem eu.

E em outro momento, a professora de 54 anos afirmou:

Eu não falo mais pra negra e pra negro nenhum que sou negra. Pra ouvir que não sou? Pra ser hostilizada? Pêra aí, é minha culpa se meu pai era branco e minha mãe negra? E desde quando casamento ou procriação entre negras e brancos ou negros e brancas é crime? [...] Isso me deixa p da vida, pode deixar que não vou falar mais palavrão não, mas eu fico p da vida, esse negócio de que tem só um tipo de negro e nós não qualificamos. Mas isso é para ser vergonha pra quem? Isso tudo é um saco, esse endeusamento de cor de pele, de sei lá o que... E quem garante que aquela mulher lá, toda aparentemente negra é negra pura?

Segundo as mulheres que eu entrevistei, para o grupo branco, a mulata não é branca, mas para o grupo de negros, ela não é negra. Não o suficiente. Ela está isolada, apesar de fazer do grupo de negros sua referência, apesar de não saber o que é ser negra. A não-aceitação por parte das mulheres negras incomoda principalmente a entrevistada que disse estar cansada de provar a negritude, e está presente na sua fala a procura de um lugar de reconhecimento que parece não existir. Por transitar no mundo acadêmico, por ter um conhecimento político sofisticado, tentou procurar seus pares, mas não os encontrou e isso a marcou. A pergunta de que adianta ela achar que é uma coisa quando parece que ninguém concorda com seu veredicto é uma questão que precisa deixar de ser invisibilizada, precisa ser debatida e ser ponto de reflexão. Ela fez o que Ferreira (2004) mostra que é necessário fazer para atingir o estágio final de construção de identidade, mas ao mesmo tempo mostra que esse processo, por ser processo, nunca é terminado. Talvez também não o fosse se houvesse havido uma aceitação de sua negritude por parte de pessoas com fenótipos mais visivelmente negros que o dela, mas como isso não aconteceu, ajudou-a a continuar sem um espaço preciso de identificação, fazendo-a continuar na zona de fronteira.

Eu estudei muito, batalhei muito pra ter gente que sabe muito menos que eu tentando me humilhar só porque eu não sou negra o suficiente. Não sou mesmo. Sou morena, sou mulata. Mas, eles não têm esse papo de quem não é negro é branco? Então eu sou branca? Se não me deixam ser negra, então vou ser é branca? Isso é a intenção?

O conflito está posto. Quem sou eu? Eu sou quem eu acredito ser ou quem querem que eu seja? Não havendo a possibilidade de não ser nada, então sou forçada a provisoriamente concluir que, como essa entrevistada sugeriu, precisamos de um subgrupo dentro do grupo de negros, mas temos que ser cuidadosas para que a hierarquização apontada por ela não se repita.

A bipolarização do discurso da militância apresenta sua contradição quando analisamos o depoimento da professora, da mesma forma que se apresentou no depoimento de outra professora no capítulo anterior. Há apenas dois grupos, um de negros e um de brancos, e as mulatas estão necessariamente no primeiro, por uma questão política. Entretanto, esse estar é exatamente isso: estão negras, não são totalmente negras e a tarefa que se apresenta é o que fazer para que sejam negras todo o tempo. Acredito na urgência da construção desse espaço político, onde as mestiças não sejam olhadas com desconfiança, onde não haja implícita a lembrança que muitos capitães de mato eram mestiços. O que foi relatado por mais de uma entrevistada é uma continuação da suspeita que mulatas não são confiáveis, por habitarem necessariamente a zona de fronteira e, mais do que isso, por terem, pelo menos no imaginário, salvo conduto para ir e vir, entrada livre nos dois grupos, o que acredito ser ficção. Isso porque essa suposta livre entrada está condicionada por fatores que variam conforme as situações e os atores em cena, e é determinada por aceitação por parte do grupo, o que nem sempre acontece.

Muito já se falou da exclusão que a população mestiça sofre por parte da população branca como, por exemplo, mostra o trabalho de Eneida Reis (2002) e o relato de uma das entrevistadas dessa pesquisa falando da parte branca de sua família: *Minha mãe era negra e então... meu avô não aceitou. E aí ele ameaçou deserdar meu pai porque ele era rico, ele tinha fazendas, uma vida muito boa. E meu pai não se importou, mesmo assim ele quis ficar com minha mãe, aí ele assumiu a minha mãe, casaram, e foram morar bem distante do meu avô*, disse uma das minhas interlocutoras.

Da mesma forma, a minha pesquisa indica algumas maneiras com as quais as mestiças podem excluir o grupo negro do seu convívio. O que uma entrevistada da minha pesquisa apontou é que a exclusão também pode ocorrer por parte das pessoas negras em relação às mulatas, por motivos diferentes por certo, mas a exclusão é real e a raiva decorrente dela também o é.

Se você mora lá, na zona leste, na vila Granada, você vai ter muitos vizinhos negros, você vai fazer a festa, vai lá, vai fazer churrasco na laje, e vira tudo aquilo e tudo bem todo mundo bebe muita pinga e vai por aí a fora.

Então a gente quer assim um coquetelzinho, com pessoas ilustres, todos doutorados, que vão discutir Lacan e outros detalhes. Então, é o preço. Não sei. É. É o preço. Então você vai branqueando pelas relações. E vai também, intelectualmente leva muito ao branqueamento, eu acho. Muito mais se você estuda determinadas coisas assim, parece que elas vão te branqueando mais. Um horror. Você estuda tudo que é europeu. E aquilo vai te branqueando e você vai estudando entendeu. Cada vez mais branca. Ciência humana é pra branquear não é pra...

Não vejo na fala acima resquícios de uma das vertentes do mito da democracia racial que insiste na inexistência do racismo, devido ao fato que sempre existiu muita miscigenação e que a população mestiça é grande. Se o critério para avaliar negritude é o fenótipo mais negro, isto é, pele escura, cabelo muito crespo, nariz e lábios grossos, essas características não necessariamente garantem apenas antepassados negros, da mesma forma que a fenotípi branca não quer dizer que todos os antepassados eram brancos.

Essa exclusão pode não ser tão óbvia, mas é comparável ao que uma entrevistada falou sobre o comportamento da mãe em relação ao pai. Histórias de vida mostram como o casamento birracial não é garantia para uma atitude anti-racista. Novamente temos uma família de mãe branca e pai negro na qual elementos racistas estão presentes, interferindo na construção de identidade da filha com a tentativa de negar as origens negras e concentrar nas brancas, como mostra a fala dessa entrevistada. Havendo mudança de classe social, a tentativa de branqueamento aumenta, pois a identificação com o grupo mais forte traz mais recompensas.

E o meu pai, como ele não tinha mais o pai, não tinha mais mãe, é, tinha irmãs que não moravam no mesmo local em que eu nasci, [...] o meu pai também tendeu a ficar mais no grupo de brancos, que era o grupo da minha mãe. E até por força de uma pressão social na medida que a minha mãe era, a família da minha mãe era uma família reconhecida naquela cidade, como pessoas, os avós eram, meus avós eram fazendeiros e tal. Então acho que ela, o jeito que ela encontrava de esconder que meu pai era negro era evitar que ele se aproximasse de negros. E tem alguns fatos assim que eu me lembro que a minha mãe falava assim: não vá no carnaval. Porque o carnaval em tal clube é o carnaval dos negros. Não vá no carnaval. Lá é o grupo do Julio Batom, então não se vai naquele carnaval. Então eu achei assim, que a minha mãe sempre de uma certa forma ela fez um esforço de branqueamento do meu pai.

As mulatas criadas como brancas não foram preparadas para lidar com agressões racistas, e mesmos aquelas que desenvolveram a identidade política negra parece não terem encontrado uma maneira de fortalecer a geração seguinte quando esta encontra violência semelhante. A entrevistada que fez parte de um grupo articulado por pessoas que haviam sido próximas a Solano Trindade³⁸ mostra o quanto é difícil preparar a filha para enfrentar o meio hostil no qual vive, uma vez que consciente de que dizer apenas “você é tão boa quanto eles”

³⁸ Intelectual e artista negro pernambucano, criador junto com Abdias do Nascimento do Teatro Experimental do Negro. Também ajudou a transformar Embu em uma cidade de artes.

ou algo semelhante não a protege da dor. Voltamos à tese de miscigenação ser suicídio da raça. Se de um lado inegavelmente é, se pensarmos em branquear a raça em vez de escurecê-la, do outro, é a tentativa da mãe de poupar sua filha do sofrimento que sabe inevitável. As pessoas negras não são responsáveis pela dor causada pelo racismo. Essa professora, mesmo sendo politizada sobre a questão racial brasileira, não conseguia amenizar o sofrimento da filha criança e a viu sendo discriminada, ofendida, ridicularizada, e duvida que haja estratégias para proteger a geração seguinte.

Eu lembro quando a [filha] ia pra escola, ela tem uma pele mais clara, mais clara como a sua, e ela tinha, tem o cabelo até hoje, bem carapinha. E os meninos, ela tinha quatro ou cinco anos, e os meninos falavam que ela tinha o cabelo de plástico. Essa menina voltava para a casa chorando, feito louca, 'mãe eu tenho o cabelo de plástico, mãe'. Eles mexiam no cabelo dela. Eles invadiam a privacidade dela. Falavam que era de plástico. Entendeu? E ali tudo pequenininho de quatro ou cinco anos, um grupinho ali de pré-escola. Então, meu Deus, o que que isso fez na cabeça dessa menina e o que é que eu tinha pra dizer pra uma criança de quatro ou cinco anos por aí? O que você pode dizer? Tenha orgulho do seu cabelo? Resolve nada. Como é que eu falo tenha orgulho do seu cabelo, você é negra, é gente como ele, se ela vai voltar pra aquela escola.

A certeza de expor a filha ao sofrimento cotidiano, no entanto, é racionalizado da seguinte forma, já que não havia alternativa possível.

Porque ela não tem uma escola de negro pra ela ir como a mãe dela pensou em voltar pra África. E o mesmo menino que falou ontem vai falar hoje. E vai negar. Orgulho do que? Como é que eu posso ter orgulho de tudo que é contra mim? Então é complicado. Por isso que quando você é pequena, você está numa fase que você não tem defesa nenhuma, nenhuma, nenhuma. Você não tem defesa nenhuma. Você quer ser amada. Ponto. Só. Só ser aceita. Todo mundo, nesse momento aí, quer ser aceito. E aí é o momento da maior discriminação. Eu percebia, por exemplo, que ela não era convidada para todas as festas. Pra maioria das festas ela não era convidada. E aí você fica naquele dilema: ou você enfia na escola pública e não aprende o que tem que aprender, ou você põe numa escola que ensina, porque é pro futuro dela, e aí eu dou uma de meus pais, entendeu? Porque é pro futuro dela, mas chega lá ela não é, não é o meio dela.

Esse depoimento é importante porque contém elementos que ajudam a desmascarar alguns mitos, como o fato de que crianças não teriam comportamento com forte elemento racista. Outro é que não há racismo e sim preconceito econômico, fazendo com que atitudes racistas sejam eliminadas do convívio pessoal, quando estamos falando da classe média, a qual essa professora pertence. Mais de uma vez foi sugerido que a ascensão social gera mais problemas do que soluciona, uma vez que a convivência com pessoas de classe média é mais árdua, porque a aceitação seria menor e a dificuldade de entender os códigos prevalecentes nesse meio é maior, o que põe por terra o conceito de que haveria no país preconceito de classe e não racismo. E essa mesma mãe fornece mais elementos de como a discriminação ocorre, mesmo quanto a menina é mulata, de pele clara, nariz fino, mas de cabelo “carapinha”. A pele clara, pai artista e mãe professora do Ensino Superior não a protegia de comportamentos hostis.

Eu lembro assim quando ela era pequenininha, depois na adolescência um pouquinho menos. Mas eu lembro assim quando ela era pequenininha, ela na 5ª série, ela era quase nada convidada pras festinhas de aniversário. Porque a gente vai conviver com uma classe média que é a mais filha da p que tem. Tá gravando? Então sei lá. Passa pela sua cabeça n coisas. Eu não sou sozinha no mundo. Eu não sou um. Eu sou uma individualidade sim, mas um eu não sou. Eu não posso sair por aí criando padrões e falar me aceitem pelo amor de Deus. É o contrário. Ou você se enquadra ou você vai pondo barreiras cada vez mais. E quanto mais você avança na classe social, mais é cobrado que você se enquadre.

Em conversas com as entrevistadas, principalmente depois que o gravador era desligado, houve momentos de descontração quando ocorria um questionamento direcionado a mim sobre a posição dúbia da mulata. Houve também questionamento sobre o tema de pesquisa escolhido, como quando a jornalista mencionou que parecia que eu desconhecia que o termo mulato é pejorativo, por vir de mula. Não houve nem da parte da pesquisadora nem das entrevistadas tentativa de salvar o mundo, mas ir mais a fundo na questão de identidade e de entendimento da realidade que o estar na fronteira representa. O casamento com um homem negro aparece às vezes como um posicionamento político, e a crítica à união com um branco aparecem sob muitas formas, já que o casamento com um negro ou um mulato pelo menos garante a convivência com alguém que também estaria em busca de suas raízes e há um casamento espiritual com a África mítica ou, nas linhas de Jurandir Costa (1990), impediria o suicídio da raça. Por outro lado, o casamento com um branco também foi justificado politicamente como não fazendo parte do processo de branqueamento, mas sim como sinal de como é viver na zona de fronteira e não ser excluída do mercado matrimonial. Como disse uma mulher ao comentar sobre seus dois ex-maridos:

Sempre homens brancos, mas volta pra aquilo que eu falei, os negros não acham que eu sou negra, mas também eu não sou loira de olho azul, então também não sirvo. Os meus maridos brancos sempre acharam que eu sou meio a meio, e sabe que eu até concordo com eles? De uma maneira sou mesmo.

Para as entrevistadas mais velhas, mesmo aquelas que se identificam como negras, aludem para o fato de que o futuro das filhas e dos filhos precisaria ser assegurado pela herança branca, mesmo que traga desconforto, como mostra essa entrevistada, que não só quer o mundo branco para si, mas para seus filhos também, mesmo tendo consciência que isso acarreta branqueamento.

Cada vez mais branca no modo de pensar no modo de vestir e aí você vai, vai, vai. E conforme você vai economicamente tendo uma melhorazinha, você deseja coisas do branco, não é, coisas que te integram. SEMPRE no sentido da aceitação. E pro seu filho, então parece que é mais ainda. Muito mais. Você não quer pro teu filho a faculdade Zumbi dos Palmares. Você quer pro seu filho a PUC, a USP, não é isso? Você não quer a faculdade Zumbi dos Palmares, não quer não.

É claro nessa fala que há um desconforto em relação à integração/branqueamento forçado. Como não há saída, o perpetuamos, mas com um custo bem elevado. Essa mulata que se vê negra vive apenas em ambientes brancos, retornando ao ambiente de sua infância, mas como houve casamento com ex-militante negro, o desconforto é onipresente e é como se ela sentisse o tempo todo de que: *Estou do lado errado*.

Uma entrevistada ponderou que reconhece que é menos discriminada por não ser totalmente negra e apontou para a questão da preferência de procriação com branco em detrimento de com negro para assegurar que a geração seguinte sofra menos. Como mãe, o que conta é preservar a geração seguinte do sofrimento e, dessa forma, cobra a conta do grupo dos brancos, como acredito que deva ser. Devo dizer com isso que, apesar de não discordar da análise de Jurandir Costa (1990), sustento que a miscigenação não deve ser entendido como sendo sempre suicídio da raça negra, a responsabilidade sendo também dos negros. Se existe o suicídio, e aí poderíamos argumentar que ao encarar a mestiçagem como enegrecedora dos brancos e, dessa forma, o suicídio seria deles – mas mesmo se fosse nosso –, o responsável por isso é quem coloca as negras e os negros nessa situação limite, e não deveríamos culpar quem acredita que a única solução para o sofrimento seja essa. Casar com um negro não soluciona o problema de identidade nem o da próxima geração, uma vez que o racismo não é problema criado por nem perpetuado pelas populações negras. Acredito que uma das entrevistadas possa reforçar esse argumento.

Eu acho que naquela ingenuidade, eu acho que eu queria casar com negro pela mesma questão que eu sempre quis voltar pra África. Resolvia meu problema. [...] eu acho que passava por isso se eu voltar pra África, eu resolvo o conflito. Meu problema é resolver o conflito. Não resolveu. A não ser que sua tese me ajude, pelo amor de Deus [gargalhadas]. Estou investindo tudo. Estou resgatando a minha vida como nunca resgatei pra ninguém. Essa tese tem que me dar a saída. Ou me dá a saída ou vou lá no dia da defesa: re-pro-va-da [Gargalhadas].

Não resolvi o problema porque no fundo eu casei com um mulato. Mulata casada com mulato. Ele tinha as mesmas inquietações que eu. Essas inquietações o que a gente é? Não sei, sou branco, não, sou negro, não sou.

Da mesma forma que uma estudante de jornalismo acredita que a solução para sua identidade passaria pelo fato de ser totalmente negra, uma das mulheres mais velhas relata sua fantasia de adolescente. No entanto, dentro desse desejo está contida a reflexão do papel da mulata e, mais pertinente, o branqueamento posto como solução do sofrimento. A saída pelo casamento com o homem branco, que faz com que mais uma vez ficasse demonstrado que o argumento de Marisa Corrêa (1996) carece de legitimidade.

Eu me lembro se eu fosse negra estaria resolvido e pronto. Aí passa uma outra coisa nessa reflexão. O branco prefere uma pessoa mais branquinha ou prefere uma pessoa negra? A sociedade. Será que, isso eu não sei. Existe mais preconceito, nós somos pardos ou mulatos, não sei o que somos.

Se a gente fosse, nós somos discriminadas. Se nós fossemos negras, nós seríamos mais ou menos? Não sei. Eu acho... É isso que eu fico pensando. Às vezes eu penso que seria menos, nós somos ainda menos discriminadas do que as negras. Nós, as mulatas, ainda dá pra disfarçar. Agride menos. O branco. A mulata agride menos. Porque o imaginário dele é menos agredido pela mulata, o negro agride mais. Entendeu? Então, e aí, eu também não sei. Não sei se a gente tira partido dessa, desse alívio. Ser menos agredidas por sermos mulatas. Porque se fossemos negras, a gente seria mais agredida. Por quê? Aí vem outra coisa meio complicada. Agora é história. Eu como mulata, poderia ter um filho branco. Eu com o negro, eu jamais teria um filho branco. E eu como penso em uma sociedade muito custosa pra mim, será que eu queria oferecer pro meu filho uma sociedade custosa pra ele? Ou eu, como mãe, eu gostaria de oferecer menos problemas pra ele? Não sei. Entendeu? Você quer que o seu filho herde o problema? Agora eu estou sendo cruel. [pergunta diretamente à entrevistadora] Crueldade. Do ponto de vista de auto-aceitação. Você precisa ser cruel tem hora. Precisa ser honesta. Você quer? Não, não quero. Foi fácil? Não. É, se você fosse branca teria sido muito mais fácil? Teria. Teria sido muito mais fácil. Por quê? Porque, é, você engoliu muito sapo nesse caminho. Você teve que disfarçar muito. Quanto todo um gestual, olhares, caras e bocas, frases de senso comum, você teve de engolir. Isso é muito doloroso. Você quer deixar essa herança? Se pode escolher? Você não quer deixar essa herança, se você pode escolher. A não ser que você fosse kamikaze. É, porque na hora da verdade, não sei, é muito complicado. Até sei. É duro, é duro sim.

A desconfiança que a mulata desperta não é apenas contemporânea e tem origem no sistema escravocrata. Degler (1971) mostra que havia leis discriminando negros e mulatos livres durante a colônia e que as leis contra mulatos eram mais discriminatórias do que contra mamelucos ou caboclos. Além disso, muitas vezes, as leis não distinguiam entre mulatos livres e negros escravizados no que se refere ao porte de armas e vestimenta (p. 213) e, dessa forma, pessoas livres eram tratadas como escravizadas devido ao fenótipo. Entretanto, esse mesmo autor aponta que essas leis discriminatórias muitas vezes eram ignoradas, porque faltava aos portugueses disciplina e vontade de cumpri-las. Mais significativo ainda é o argumento que o autor usa para mostrar como havia um jeitinho de inserção social para os mulatos, e cita um viajante francês que relatou que, apesar da proibição de votar e serem eleitos, havia certa facilidade de se conseguir documentos atestando que os mulatos eram na verdade brancos (p. 219). Assim, se fica visível que historicamente existe a dificuldade de se estabelecer quem é negro no país, não se pode ignorar o fato de que essa dificuldade não é neutra, mas sim ideológica. No Brasil colônia, os brancos, de acordo com regulamento de D. João VI, referente à milícia do Rio Grande do Sul, eram definidos como “aqueles cujos avós não eram negros e cujos pais tinham nascido livres” (p. 215). Se pensarmos em mulatos livres, seus filhos e filhas podiam, pelo menos nessa província, ser legalmente brancos e, dessa forma, usufruir dos direitos que essa cor proporcionava.

Sendo assim, se os mulatos podiam passar para o outro lado da fronteira e assegurar para si próprios os privilégios que deveriam ser exclusivos dos brancos, não é surpreendente que alguns negros continuem duvidando que a identidade da mulata não será sempre usada de acordo com a conveniência dela.

O racismo não é tão presente na vida dessas mulheres, ou melhor dizendo, a presença do racismo não é facilmente identificada. Uma entrevistada, que é faxineira, mostra que desconhecer/ignorar a existência de racismo não é diretamente relacionado com falta de informação ou conhecimento. Apesar de só ter quatro anos de educação formal, o que de certa maneira é reflexo da elitização da Educação de um período recente no Brasil, acompanha o noticiário pela televisão e conversa muito com a filha, aluna de segundo ano de psicologia em uma universidade particular. Parece prestar atenção maior ao que lhe interessa diretamente que, no caso, é a aposentadoria por idade. No entanto, não conseguiu relatar um único caso de racismo acontecido consigo própria, com familiares ou amigas nem noticiado pelos telejornais. O desconhecimento de ocorrência de casos de racismo pode ser visto como tentativa de ignorar aquilo que interfira com sua visão de realidade, ou seja, poderia ser argumentado que, por não se ver como negra e não ver ninguém na família como tal, a tarefa de identificar racismo fica muito mais difícil do que se sua identidade fosse outra.

Eu acho que não tem preconceito. Eu acho que não. Eu acho assim, quem procura mais preconceito é o pessoal mesmo de cor, porque geralmente eu acho que eles acham que a gente tem preconceito contra eles, mas eu acho que mais é eles mesmo que põem na cabeça. Eu não tenho. Porque na minha família tem gente de toda cor, porque eu vou ter?

Além da afirmação que o preconceito existe apenas na cabeça de quem é atingido por ele, temos aqui o elogio da miscigenação e a crença no mito da democracia racial. Uma vez que somos todos misturados, não pode haver preconceito porque, afinal, as muitas cores existentes nas famílias impediriam a existência de preconceito e de racismo. Vale notar que essa entrevistada não está sozinha ao apresentar esse raciocínio, o que foi ouvido várias vezes por diferente entrevistadas.

Graças a Deus nunca deixei de conseguir nada por causa da minha cor. Nem meu marido. Minha filha, hum hum [som de negação]. Nem ninguém graças a Deus na minha família, teve problema assim [busca a palavra] de cor não.

Acredito que a negação da existência do racismo é mais freqüente pelas mulheres que não se vêem negras. Isso pode ser resultado de falta de entendimento político, o que resulta em maior dificuldade em interpretar a realidade em que vive. No entanto, por serem mulheres de pele mais clara, os incidentes de racismo podem ser menos habitual e isso aliado à falta de reflexão faz com que concluam que não existe nem racismo nem preconceito.

Por outro lado, as mulheres que se identificam como negras são capazes de identificar situações ou comportamentos racistas recentes e também corretamente nomear como tais acontecimentos que, no passado, não foram capazes de identificar.

[...] vim caminhando no meio dos brancos e achando que eu sei lá, burlando também, fingindo algumas vezes que eu era branca e outras vezes percebendo que o preconceito existe realmente. E que eu era vítima desse preconceito. Tipo, quando a nota era, minha nota era maior, se fazia muito mais na escola, se fazia muito mais assim, oh, nooossa, como? Os colegas sempre falavam: nooossa, como? E sendo que os colegas brancos eu percebia, tirava notas maiores e aí a aclamação eu percebia que ela era completamente diferente.

Uma interlocutora tem uma atitude crítica em relação à maneira com que foi criada pelos pais, que lhe negaram a identidade negra, o que ainda lhe cria conflitos. Ela relata com detalhes como essa negação foi sendo modificada de acordo com necessidades diferentes de sua vida e como os pais a faziam ser melhor do que as outras pessoas para poder participar do jogo da meritocracia. O mundo do trabalho apresenta armadilhas também sutis.

[...] você pra se colocar nessa sociedade você tem que ser melhor do que os brancos. Foi essa foi a formação que eu recebi mais adulta dos meus pais. Você tem que ser melhor pra que você seja aceita. É, e sendo melhor, na concepção deles você não seria uma negra. Você seria, você se aproximaria dos brancos. Então ser melhor não é uma forma de... evitar a desigualdade no sentido de dizer: olha, o que o ser humano branco consegue é a mesma coisa que o negro consegue. Não seria isso. Seria muito mais pra garantir, eu deveria ser melhor para garantir a aceitação, e não ser melhor para reafirmar a minha identidade enquanto negra.

Uma interlocutora, por sua vez, com uma atitude menos crítica, que relatou experiência semelhante ao dizer que está cansada de ter que provar identidade racial, em outro momento diz:

Sou tão boa quanto qualquer homem branco e muito melhor que a maioria das mulheres brancas e negras. Em que? Ora, em competência. Sou ótima. Professora, amiga, confidente, organizadora, faço tudo bem.

Há também de não se esquecer que existe a possibilidades de não lidar com o racismo e por ele não ser tão explícito, no caso dessas mulheres, parece que a solução encontrada é não *bater de frente*. Uma explicação apresentada por uma das entrevistadas é que o racismo não é verbalizado, é sempre sutil e daí ela opta por não enfrentá-lo ou desmascará-lo.

Quando você é professora, isso vem de um jeito, vem dos seus pares. Quando no meio do grupo você se destaca, do grupo, ou para ocupar um outro cargo, ou por alguma razão, de um trabalho melhor, a gente percebe que a coisa aflora mais ainda. E quando você fica hierarquicamente acima, você percebe que a coisa fica um pouco mais acirrada, assim. Eu acho assim, que eles perguntam: por que eu devo obedecer ao negro? Entendeu? Porque eu tenho? Porque na faculdade existe uma coordenadora geral que é negra. A gente sente que existe essa coisa, essa pergunta. Por que ela coordena? Certo? Aí você tem que ter muito jogo pra não deixar isso te comprometer. Entendeu?

Outra justificativa seria a escolha de não confrontação porque o racismo não é verbalizado.

Não, eu não bato de frente. Olha, eu acabo, eu não sei. Aí vem aquela coisa de ser melhor. Aí eu falo: bom a saída é ser um profissional que corresponda àquela função competentemente. Porque bater de frente, você não tem, não vai conduzir a que você rompa algumas coisas. Eu não vejo como

bater de frente vá conduzir a alguma coisa. Nunca senti que quando enfrentasse assim, porque quando você vai bater de frente fica complicado? Porque isso é muito sutil. Isso não é verbalizado. Isso não é verbalizado

Os relatos são de ambiente de trabalho hostil, mas sem que essa hostilidade seja verbalizada. A agressão não verbal, *gestual* como diz uma delas, parece ser mais difícil de lidar, porque a tentativa de nomeá-la pode causar mais desconforto ainda, porque a recusa de ignorar a agressão pode ser interpretada como agressão gratuita e sem fundamento.

[...] e sempre o primeiro dia de aula é um sufoco. Fica todo mundo esperando a professora chegar e eu já cheguei. Ninguém espera alguém da minha cor, com meu cabelo. Já me incomodou mais, agora me irrita mais do que machuca, eles não vão aprender nunca? E reunião então? As colegas e os colegas? Eu falo muito, sempre tenho uma opinião, e é um saco, tem gente que não tolera me ouvir. Lembro de uma escola que tinha essa mulher branca que precisou quase um ano de reuniões para ela conseguir olhar pra mim. Não estou dizendo falar, dialogar, debater comigo. Olhar.

A jornalista, que sempre se identificou como negra, apresenta relato semelhante de como o racismo pode ser sutil.

Sempre tem racismo velado. Mas abertamente, não. As pessoas se surpreendem, se surpreendem, por exemplo não acham que o negro estuda, [...] mas quando descobrem ficam assim. Uma vez eu fui fazer uma entrevista com um médico, ele não me conhecia, eu falava muito com ele por telefone, a gente marcava as coisas da entrevista. E aí eu fui, estava lá esperando e tinha uma mocinha branca do meu lado, ele saiu do consultório você que é a J., ela falou não, doutor. Ah, sou eu, dr. L, tudo bem? Ele ficou sem graça porque ele não imaginou que uma negra podia ser jornalista. [...] tem isso, as pessoas tentam ser discretas. Eu já tenho uma vantagem que eu tenho um diploma de nível superior e isso faz com que as pessoas, depois que sabem que eu estudei, então, mudam.

A não verbalização causa um problema adicional: o sentimento de culpa por não enfrentar o racismo de frente. Não saberia dizer que é o mesmo sentimento expresso por quem não se encontra na fronteira, quem não tem outra opção de identidade além da negra, mas a inação foi mencionada por várias entrevistadas desse grupo e do outro como mostra depoimentos de duas entrevistadas diferentes.

Mas como é que eu ia falar, olha aqui [...], por que você não olha pra mim? Porque você me evita? Todo mundo ia achar que eu estava carente. E se eu falasse, escuta aqui, você me respeite, olhe pra mim iam achar que eu sou maluca, onde já se viu obrigar alguém a olhar pra você? A gente não tem saída mesmo, tem hora que é difícil engolir esse estranhamento. Mas fazer o quê? Brigar pra ninguém te olhar estranho e também brigar pras pessoas te olharem?

Quando surge e é verbalizado, você enfrenta. Mas as coisas não são muito verbalizadas. É assim: Ah, é essa? Eles olham. É o olhar. É o gestual assim que complica. É o gestual. Que quando verbalizam dá pra enfrentar como eu enfrentei com essa moça desse jeito: eu falei, mas eu também sou negra. E quanto tempo eu perco com você que é branca? Aí ela falou assim, mas você não é negra, é moreninha.

Essas mulheres foram criadas como brancas, que circunstancialmente se identificam como negras, mas no mundo do trabalho são tratadas como mulheres negras. Digo isso porque

já foi demonstrado em vários estudos que a negra é vista como naturalmente menos competente que a branca e quando as entrevistadas relatam que precisam ser muito melhores para terem a competência reconhecida, ocupam, de fato, o lugar social de uma negra, mesmo quando ignoram esse fato. Uma entrevistada apresenta isso nitidamente ao relatar as ocasiões que como representante da instituição de ensino na qual trabalha tem que ocupar o palco e falar ao microfone.

E vejo que na medida em que eu tenho uma profissão que eu tenho que aparecer muito, eu sinto que quando eu vou ao microfone [...], eu sinto também que a platéia tem uma certa decepção. Fulano vai falar em nome da [...]. Então eu subo. Um metro e meio e negra. Então no começo eu sinto uma certa decepção. Aí me vem uma coisa que eu não gosto, que eu não gosto, mas que me foi dada: você tem que ser melhor. Você tem que fazer uma boa fala. Isso me traz conflito. Eu não quero fazer boa fala coisa nenhuma, quero falar o que me vem na cabeça, mas se você não fizer a boa fala você não vai ser aceita. E é aquele ranço de formação que eu tenho [...] e que levou a isso e que de repente aflora. É um peso. Ter que ser melhor.

A família surge como tendo um papel importante também na formação da identidade. Na amostra, ficou evidente que os pais que criaram suas filhas como brancas não conseguiram assegurar identidade sólida, enquanto aqueles que criaram sua filha como negra fez com que ela não enfrentasse esse problema. Uma entrevistada disse: *a família também, não é, achava que você tem que ser igual aos brancos. E eu fui criada para ser igual aos brancos.* No entanto, outra ponderou:

Nessa formação da identidade, eu acho que o que é primordial é a família. A família é tudo mesmo no conceito racial, qualquer tipo de conceito é a família que vai te orientar. É a família que vai dar aquela... Por exemplo, a gente fala muito sobre isso pra direcionar, pras crianças não ficarem com preconceito com a coisa do cabelo, com o pessoal te chamar de negrinha e tal. Então a gente teve uma educação voltada pra sua cor. Não tá discriminando ninguém, mas pelo menos pra você formar sua identidade pra ser aquilo que você é. Acho que a família é importantíssima, a primeira coisa.

O que ficou marcado na pesquisa é que mesmo as mulheres que se identificam como negras não identificam todos os descendentes de escravizados como tal. Isso poderia levar a conclusão que elas não nomeiam porque não sabem a autodenominação ou, o que acredito ser o caso, por não estarem imunes ao discurso racializado que categoriza as pessoas de acordo com sinais diacríticos, mesmo quando isso faz parte de uma atitude crítica. Ou seja, as mesmas mulheres que reclamam que não são vistas como negras por outras pessoas negras também não enxergam outros negros e negras como tal. Como relatou uma entrevistada: *Não tem muito aluno negro não. Tem muito mulato. Mas negro, negro, tem poucos.*

Novamente, temos a indicação que a identidade é formada pelo olhar do outro, na alteridade. Uma mulher que há anos reflete a respeito da sua construção de identidade não deixa dúvida sobre esse fato e, em mais de uma ocasião, falou a esse respeito. *Olha, eu acho*

que conforme eu fui mais adentrando a sociedade, o que eu chamo adentrar? Entrar e ter certas responsabilidades sociais, isso foi ficando mais claro pra mim. Porque enquanto menina, não.

É o olhar do outro que determina que você é diferente de mim e que contribui para a construção de identidade. Uma sociedade que proclama que não vê todos os descendentes de escravizadas como negros, desmente esse discurso no comportamento e no olhar. Mulheres entrevistadas mencionaram repetidas vezes como pelo olhar do outro sabe que não é branca, não é um deles, mesmo quando a fala assegura que é. Uma entrevistada, que passou toda a infância e juventude ouvindo dos pais que era branca, sabia que havia algo fora do lugar, porque essa identidade branca não era declaradamente reconhecida pelo grupo dos brancos.

Essa passagem, voltando ao que eu já tinha dito, [...] ela acontece quando eu, de uma certa forma, eu me liberto dos valores que me puseram na cabeça. Agora como eu me libertei, eu não teria forças pra me libertar. A hora que eu saio [de casa], que eu cresço um pouco mais, e eu vou ser obrigada a enfrentar os olhares do meu entorno. E esses olhares me classificam como negra. Não como morena. Me classificam nem como mulata.

É pelo reconhecimento do olhar discriminatório, preconceituoso que muitas vezes faz com que as mulatas percebam que não pertencem ao grupo das brancas. No entanto, mesmo quando a identidade negra está posta, esse olhar continuamente diz que você não é branca, desconcerta a pessoa, como deixa aparente esta entrevistada.

Uma menina descendente de alemães. E o dia em que ela me apresentou o pai e a mãe, a mãe olhou pra mim e falou “nooossa, não pensei que a senhora fosse assim”. Então, essa coisa. Como é que eu me sinto? Como as pessoas me vêem? E como eu me vejo, certo? No discurso elas me vêem, elas amenizam [...]. Então quando alguém que não conhece e encontra com você e não conhece fisicamente e que alguém fala de você como um ser humano normal, entre aspas [risos], porque se eu fosse uma professora branca, eu tenho certeza que a mãe não diria pra mim isso, olha, eu não pensei que você fosse assim. Assim como? Eu me olhei e tal.

E mais a frente, essa mesmo entrevistada elaborou uma representação sobre o fato de a identidade negra não lhe fornecer uma solução para o pertencimento. Ela continua lutando contra aquela identidade atribuída pelos pais, na procura do seu lugar de direito nesta sociedade, mesmo tendo o reconhecimento do seu trabalho, o que acredita deveria amenizar o sentimento de que não existe solução para o sofrimento.

Não tem saída. Ou mata ou morre. Entendeu? É muito difícil lidar com isso. É muito difícil lidar com aquilo que você escutou a vida inteira. Entendeu? Que você escutou a vida inteira. Além do que é uma, porque se você escutou a vida inteira, porém existe uma porta que se abre pra ajudar a desconstruir isso, eu acho que seria uma saída. Mas você vai percebendo que as portas são muito estreitas para essa, as portas não contribuem para essa desconstrução. E quanto mais você vai hierarquicamente é, diria assim, profissionalmente, por exatamente pela idade, é natural que haja uma hierarquia que você não tinha aos 20 e que hierarquicamente você sobe por força da idade. E então você vai percebendo que isso se fecha mais ainda, piora, não melhora, isso fica muito pior.

Quando você é professora, isso vem de um jeito, vem dos seus pares. Quando no meio do grupo você se destaca, do grupo, ou para ocupar um outro cargo, ou por alguma razão, de um trabalho melhor, a gente percebe que a coisa aflora mais ainda. E quando você fica hierarquicamente acima, você percebe que a coisa fica um pouco mais acirrada, assim.

A identidade como processo inacabado parece ser uma constante quando falamos de mulatas, sem, contudo, poder afirmar que elas não têm identidade ou que a identidade mulata é um equívoco político. Aquelas mulheres que tiveram oportunidade de refletir sobre a identidade negra, como tentei mostrar no capítulo anterior, identificam-se politicamente como negras, mas sabendo que não são totalmente negras, elas transitam na fronteira. Essa professora de 68 anos, que teve contato com militantes no passado, que possui uma clara consciência de como o racismo opera no país, sente-se segura ao dizer sobre a ambigüidade da identidade de mulheres como ela:

Porque no fundo a identidade da gente é uma coisa que acabou sendo comprometida. Por quê? Você é meio a meio. Eu sou tanto branca quanto negra. De que lado? Nós temos possibilidade. O negro não tem possibilidade de opção. Ele é negro e ponto final. Uma parda, uma mulata, ela não é nem negra nem branca. Isso aí empurra mais a gente pra indefinição e até para a questão da identidade. Porque se você é meio a meio, você pode optar, eu posso ir pro lado do branco ou pro lado do negro. Então. A minha mãe achava que talvez fosse isso. Eu vou puxar a minha filha pro lado do branco. Eu puxo, porque ela não é negra. Então eu puxo pro lado do branco porque tem muito mais vantagens. Essa consciência de ser branca dá muito mais vantagem do que a consciência de ser negra, socialmente falando. Em tudo. Em tudo dá mais vantagem e a gente tem uma tendência a falar por que que eu quero ser kamikaze? O tempo todo? É preciso? Que cansaço que é isso? Não é? É complicado.

Sendo meio a meio e podendo transitar, ela transita porque é mais fácil ser aceita como menos negra ou, melhor dizendo, não sendo apenas negra. Concordando com o posicionamento do movimento negro quanto à necessidade de toda a população afro-descendente se identificar como negra ao mesmo tempo, não posso ignorar a minha pesquisa e dados que apontam para o fato de que existe a possibilidade de uma identidade negra não totalmente negra. Essa identidade que não é totalmente fechada é usada para assegurar direitos, como vimos no capítulo anterior, mas não é isenta de conflitos e sentimentos de culpa.

Então sei lá. É complicado. E às vezes como ser humano limitado você tira certas vantagens. Porque chega uma hora que você cansa de ter que provar. Não quero ter que provar nada. Tou velha. Por isso que eu falava pra você assim: se eu tivesse 20 anos com uma cabeça de hoje, eu ainda podia falar eu quero provar e aí vai, vamos provar. Mas aí o tempo passa e você fala: eu não quero provar nada. Porque que você não quer provar mais? Porque você já fica brigando ali, e é uma luta interna. Não é? É uma luta interna. É uma luta interna e externa. Como vão me aceitar? O que será que vão pensar? É complicado.

Então essa questão da identidade, da busca da identidade, ela não é uma questão pra pardos ou mulatos, é colocada da mesma forma que é a busca da identidade do branco. Porque a identidade em si para qualquer ser humano, ela é muito complexa. A construção da identidade ela é muito complexa. Não é? Agora quando não se tem nem um respaldo, você vai se agarrar a quê? Não é? É complicado.

A identidade a ser construída por negras e aquelas que oscilam entre ser ou não ser negras é diferente, como mostrou a fala acima, apesar de a entrevistada ter comparado essa construção com a feita pelas pessoas brancas. Acredito que temos que fazer a comparação entre as diferentes identidades negras a serem construídas, com toda a ambigüidade que a riqueza de não ser única e homogênea propicia, uma vez que as mulatas negras fortalecem o grupo das negras quando se declaram como tal, da mesma forma que o enfraquece quando esconde essa pertença. O importante aqui é saber que o passar por branca não torna a pessoa branca e, no caso das mulheres que se identificam como negra, parece não haver esse perigo, porque elas são conscientes que estão passando por, mas não são brancas.

Uma das entrevistadas que no passado era professora de filosofia conseguia que os alunos valorizassem a disciplina porque era um espaço onde os adolescentes podiam questionar os valores que até então governavam a maneira como eles viam o mundo. Entretanto, não conseguia quebrar o olhar branqueador que eles lhe lançavam, mostrando que a presença da negra por si só não ajuda a superação de comportamentos racistas. A professora não discutia questões raciais e, dessa forma, permitia que os alunos continuassem a branqueá-la.

Eles te embranquecem. Tanto é, quando eu era bem jovem [...], eu nunca pensei nisso, estou pensando agora, você toma cuidado com essa gravação, [...] a coisa é tão engraçada, que nenhum dos alunos havia dito para a mãe que a professora mais querida da classe, paraninfa sempre, a mais adorada, a que mexia com os valores deles que dava aula de filosofia era preta, negra, ou mulata. Nenhum deles chegara pra mãe: sabe como a professora é, ela é mulata, baixinha, não sei o que. Eles não falaram. Porque a decepção dos pais era muito grande. E não era uma decepção, era uma decepção por questão racial. Porque a admiração dos filhos era uma coisa muito grande. Você está entendendo. Pela disciplina que eu ministro, a filosofia é uma coisa apaixonante. [...] eles eram apaixonados pela disciplina e por tabela por quem ministrava. E a hora que eles me apresentam pros pais, eles sequer falavam. Então eu acho que eles me branqueavam. Totalmente. Eles não queriam enxergar porque eu era boa professora. Eles não podiam me ver como negra porque isso mexeria com os valores deles. E isso seria terrível.

Essa minha interlocutora também dialoga com Jurandir Costa (1990), expondo a dor causada pelo racismo. E é no sentido de amenizar essa dor que muitas vezes o racismo não é encarado.

Porque a decepção, não foi uma ou duas vezes. Até que uma mãe, essa que eu te falei, verbalizou. Não agüentou. “Eu imaginava a senhora totalmente diferente”. Aí, depois ali na festa, [...] passou muito tempo, mas porque que eu não perguntei? Por quê? Como a senhora me imaginava? Então acho que eu também não queria ouvir ali na hora, né? Não queria. Dói. Dói mesmo. Então é, sabe, nesse sentido que é sutil.

No entanto, mesmo o não enfrentamento deixa as suas marcas, que podem não ser visíveis à época, mas permanecem na memória. Uma das marcas mais visíveis é a culpa de ter compactuado com a negação da negritude, de ter sido cúmplice do jogo que afirma que ser negra não é uma boa coisa e, portanto, não se deve querer sê-lo. As mulheres mais velhas que

assimilaram qual era o *seu lugar*, de não negra, de não questionar ser branca ou quase branca, têm esse desconforto.

Branqueiam de tal forma, me branqueiam e, fica. Finja que é branca, por favor, porque eu vou fingir que você é. Entendeu? Não fale, porque causa certo constrangimento e mexe com aquilo que eu acredito, meus valores cristãos, você vai mexer com meus valores cristãos. Entendeu? Cristãos, legais. Devo tratar todo mundo igual porque a constituição fala que somos todos iguais. Mas nós somos cúmplices.

A aceitação do branqueamento causa constrangimento, mas mesmo conscientes disso, as mulatas entrevistadas preferem não criar celeumas todo o tempo e escolhem os momentos em que afirmam ser negras. Novamente a entrevistada que aponta para a cumplicidade das mulatas nesse processo volta a falar sobre isso.

Somos cúmplices porque a gente, não sei, eu acho que se eu tivesse 20 acho que seria mais fácil. Ou se tivesse 40 seria mais fácil. Se eu estivesse naquele momento da minha vida, insistir. Porque hoje tem todo um fórum de discussão um amparo aí, tem uma coisa que está vindo à tona. Entendeu. Seria uma voz, não seria uma voz absurda. Naquela época, estou imaginando, estou voltando, não sei, estou fazendo um corte de tempo, naquela época eu pareceria meio louca. E não sei se também eu não tive coragem. Se eu preferi me acomodar naquilo que me ensinaram. Seja competente. O importante é ser reconhecida. Independente da cor. [...] seja reconhecida. Eu não sei se era isso também é um valor que naquela época ainda era muito forte. Ainda era não, talvez seja até hoje. Entendeu? Conforme você vai ficando mais velha, você tem uma tendência a acomodar mais também, a deixar passar. Deixa pra lá. Deixa. Deixa. Entendeu?

Não há como negar a importância da discussão do movimento social negro, ao lançar mão de uma mítica mãe África da qual somos herdeiras, como uma solução para o pertencimento. O reconhecimento dessa ancestralidade traz no seu bojo a reivindicação dessa pertença, fazendo com que a pessoa não si sinta mais sozinha, fortalecendo não só a identidade, mas também a saúde mental. De certa maneira, acabaria ou mitigaria a cumplicidade com o branqueamento imposto por atores mais poderosos. A África, mãe acolhedora, é capaz de apaziguar os conflitos de ser e não ser, como mostra o depoimento desta minha interlocutora.

[...] mas gente, o que é que eu sou? Eu sou branca ou eu sou preta? Não sei o que é que eu sou. E aquilo eu ficava remoendo, punha no meu diário, mas o que é que eu sou afinal? A minha mãe é branca e meu pai é negro. Não, então eu sou branca. Não, não é porque a minha mãe é [que eu sou]. O meu pai é preto. Então o que é que eu sou? Aí, naquela inocência lá, naquela forma de ver naquele momento, eu dizia assim: se eu trabalhasse e ganhasse muito dinheiro e me mudasse pra África? Eu pensava muito nisso. Mudar pra África. Lá eu vou ter paz. Eu não vou sofrer mais. Eu queria ir pra ter paz. Porque o que é sou, quem eu sou, como eu estou? Eu dizia. Qual foi a saída que eu achei? Mudar para a África. Eu acalentei esse sonho muito tempo.

Ou talvez não. Ser sem lugar talvez a acompanhasse até lá. No entanto, mesmo o sonho tem uma entrada para a realidade de ser mestiça. O conhecimento que o grupo de negros não a acolhe sem restrições impedia que sua fantasia fosse totalmente acolhedora.

Eu tinha claro que não tinha um lugar definido. Não tinha. Pra mim seria a África. Aí depois de um tempo eu falava: e se eu chegar lá e eles me acharem branca demais? [risos] Então eu ficava: Não. Eu pensava. Será que eles vão me rejeitar do jeito que eles me rejeitam aqui? Não. Eles vão me rejeitar menos. Ou não? Sim. Não. E ficava nessa coisa. Depois eu cansei de pensar porque eu não tive nem possibilidade de ir embora para a África. Porque eu nunca vi ninguém chamar professor pra ir trabalhar na África. [risos].

Uma entrevistada aponta que, para mulatas da sua geração, a discussão sobre a identidade negra talvez tenha chegado tarde demais para produzir o sentimento de pertencimento inequívoco.

Ou se tivesse 40 [anos] seria mais fácil. Se eu estivesse naquele momento da minha vida, insistir. Porque hoje tem todo um fórum de discussão um amparo aí, tem uma coisa que está vindo à tona. Entendeu. Seria uma voz, não seria uma voz absurda. Naquela época, estou imaginando, estou voltando, não sei, estou fazendo um corte de tempo, naquela época eu pareceria meio louca.

O que seria loucura quarenta anos atrás tem ressonância hoje, devido ao compartilhar, de pertencer ao grupo negro. No entanto, esse pertencimento parece continuar ser mais difícil para as mulatas mais velhas do que para as mulatas/negras mais jovens. Se olharmos para quem foi criada em um ambiente predominantemente branco, é inegável que para as mais jovens é mais fácil se afirmar negra e manter essa identidade. Se compararmos duas mulheres entrevistadas – a doutoranda em Educação e a coordenadora de uma instituição educacional –, podemos perceber muitas semelhanças, a saber: filhas de mães brancas, pais que se integraram no ambiente branco, casamento com homens oriundos do movimento negro, oportunidades de discussão e leituras sobre a questão racial brasileira. E no caso da mulher mais velha, oportunidade de participar de um grupo de militantes, mas mesmo assim, podemos dizer que se assemelha mais com outra mulher do seu grupo, a professora de francês, que tem dificuldades de ser totalmente negra.

A mulher mais jovem nessa comparação transita na fronteira conscientemente e sem culpa, ao contrário da mais velha que acredita que somos cúmplices na tentativa de branqueamento, mas não consegue evitar essa cumplicidade. Talvez sejamos cúmplices, mas quando o poder de impedir que isso ocorra não está em nossas mãos, é difícil atribuir culpa. Prefiro dizer que há uma parcela de responsabilidade, mas gostaria de levantar uma questão que pode ajudar a esclarecer esse comportamento.

A maioria das mulheres de pele mais clara mencionou a dificuldade de serem aceitas, sem restrições, como negras por pessoas negras. Se as brancas tentam embranquecê-las por motivos ideológicos, as negras evitam acolhê-las no campo negro por desconfiar de suas credenciais negras. Sabendo das dificuldades que surgem quando afirmamos nossa identidade negra, é menos trabalhoso fingir que não somos negras. Se soubermos que somos negras, se

sabemos que o branco opta por ignorar essa realidade numa atitude racista e se formos confrontá-la, sairemos da zona de quase conforto e não seremos acolhidas do outro lado. Qual seria a atitude correta a ser tomada todo o tempo e o tempo todo e por todas? Como indica uma entrevistada:

Porque a identidade em si para qualquer ser humano, ela é muito complexa. A construção da identidade ela é muito complexa. Não é? Agora quando não se tem nem um respaldo, você vai se agarrar a quê? Não é? É complicado.

Essas mulheres foram criadas como brancas e, mais tarde, já adultas, desenvolveram a consciência negra, porém a mãe delas ou o pai eram brancos e elas não são totalmente negras e isso pode interferir no fato de a consciência de ser negra não estar presente o tempo todo. A questão da busca da identidade para as mulatas não se dá da mesma forma que essa busca se dá para as negras e não há como não reconhecer esse fato. E culpar a mulata por não ter uma identificação total com as negras é ignorar uma realidade histórica e social que não podemos esquecer que, se tem privilégios, também há cobranças de todas as frentes.

Porque no fundo a identidade da gente é uma coisa que acabou sendo comprometida. Por quê? Você é meio a meio. Eu sou tanto branca quanto negra. De que lado? Nós temos possibilidade. O negro não tem possibilidade de opção. Ele é negro e ponto final. Uma parda, uma mulata, ela não é nem negra nem branca. Isso aí empurra mais a gente pra indefinição e até para a questão da identidade. Porque se você é meio a meio, você pode optar, eu posso ir pro lado do branco ou pro lado do negro. Então. A minha mãe achava que talvez fosse isso. Eu vou puxar a minha filha pro lado do branco. Eu puxo, porque ela não é negra. Então eu puxo pro lado do branco porque tem muito mais vantagens. Essa consciência de ser branca dá muito mais vantagem do que a consciência de ser negra, socialmente falando. Em tudo. Em tudo dá mais vantagem e a gente tem uma tendência a falar por que eu quero ser kamikaze? O tempo todo? É preciso? Que cansaço que é isso? Não é? É complicado

Identidade é complexa e não é única. A identidade étnica das mulatas varia não só devido ao olhar do outro, sendo negro ou branco, mas o olhar para si mesma também varia. Mesmo aquelas mulheres que aparentemente não têm problema de se identificarem negras fazem ressalvas a essa identidade, porque sendo parte branca e parte negra elas vivem na fronteira. Se por um lado o discurso político do movimento social negro faz com que elas sejam negras, e ao abraçarem essa postura elas se vêem negras, esse abraçar não é incondicional. Acredito que não havendo espaço para elas verbalizarem suas experiências e suas dúvidas, sem que com isso sejam taxadas de traidoras, muitas mulheres em condições semelhantes continuam no isolamento de ser sem pertencer. E sem respaldo do lado do grupo negro, não há saída à vista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As minhas interlocutoras, mulheres de pele mais clara e traços menos negros, independentemente da faixa etária, não foram criadas como negras. A que mais se destaca nesse grupo é uma jovem de 24 anos, oriunda da classe trabalhadora e em processo de ascensão social, por ser a que menos se vê como negra, apesar de se autopolicar o tempo todo da entrevista e dizer *não, eu sou negra*, embora não se identifique como tal.

Não ter cor, não ter pertencimento étnico ainda faz parte da realidade de muitas mulheres, e as que constroem identidade negra são aquelas cujo discurso político é mais afinado com aquele da militância do movimento negro. Ficou patente que a construção de identidade política negra ocorre mais frequentemente na fase adulta, quando em contato com militantes e/ou com a temática por meio do ambiente escolar ou na própria militância. Mesmo no caso de uma mulher ter dito que sempre se soube negra, ao contrário de suas irmãs que se vêem como mulatas, ela se tornou mais segura na sua identidade nos encontros com militantes.

Contudo, não há correspondência entre sentimento de pertencimento étnico e consciência de como racismo opera na sociedade, apesar de a maioria das mulheres entrevistadas ter demonstrado saber que ele é parte do cotidiano. No entanto, isso não quer dizer que foi identificado uma relação similar com essa identidade e consciência de racismo. Ter construído identidade negra não quer dizer necessariamente entendimento de como o racismo opera. Um ponto notado é que as mulheres que melhor articularam experiências de comportamento racistas são as com maior grau de escolaridade, o que poderia indicar que a consciência de racismo pode estar ligada, no caso dessas mulheres, ao maior entendimento de como as relações sociais são engendradas na sociedade brasileira. Entretanto, como nem todas as mulheres mais escolarizadas apontaram incidentes racistas, temos que ter cuidado para não generalizar esse dado.

O mito da miscigenação como indicador da não existência do racismo continua existindo e perpetuado tanto por pessoas negras como por pessoas brancas. As mulheres que foram criadas como brancas, independente da idade atual, ouviram da mãe ou do pai negro que as próprias famílias eram a prova de que não existia racismo no país e que todos são tratados da mesma forma. E algumas das minhas interlocutoras continuam com o mesmo discurso em relação às filhas e aos filhos e em relação à sociedade como um todo.

Também foi identificado que a crença na meritocracia opera como fator que dificulta a compreensão dos mecanismos racistas. Ao mesmo tempo em que se afirma que racismo existe, responsabilizam-se os indivíduos para o superarem, e acredita-se caber a cada pessoa negra mostrar que, por meio de estudo ou trabalho, ela é tão boa quanto, ou melhor, do que as

peessoas brancas. Acredito que essa crença na possibilidade de vencer mediante os próprios méritos, sem se levar em consideração as barreiras racistas, inviabiliza a correta compreensão de que racismo não é um problema individual e, como tal, somente poderá ser resolvido coletivamente.

Foi identificado ainda, apesar de não ser esse o objeto da pesquisa, que uma das imagens controladoras de mulher negra – a mulata “gostosa” – incomoda as mulheres que não se vêem como mulatas. Essa imagem esteve presente quando as mulheres negras identificam outras mulheres como mulatas, e a sensualidade dessas outras mulheres era constantemente lembrada. Pode ser que o fato de não quererem ser confundidas com as mulheres que supostamente têm uma sexualidade exacerbada tenha contribuído para a rejeição da identidade mulata.

Está posto que a maioria das entrevistadas transita nos dois lados da fronteira. É quase senso comum dizer que essas mulheres não têm um lugar definido, por não serem nem negras nem brancas. Dialogando com as minhas interlocutoras e analisando o que ouvi, acredito que outra interpretação possa ser possível, isto é, o lugar delas é a fronteira, e como toda pessoa em zona de fronteira, o ir e vir pode ser mais fácil ou mais difícil dependendo da necessidade de estar lá ou aqui. Acredito ainda que a desconfiança histórica que as cercam, a imagem de sensualidade que ainda carregam, seja determinante na dificuldade de serem vistas e aceitas como negras por outras negras, e isso contribui para que elas continuem se movimentando no ir e vir.

No início de minha pesquisa, eu identifiquei como confusão, como falta de clareza, o fato de muitas delas se identificarem como negras e, ao mesmo tempo, se referirem às mulheres negras como “elas” e contrapô-las a um “nós” que não incluía todo o grupo de negras. No decorrer da investigação, conversei com militantes negras e negros que não conseguiam disfarçar o desconforto com o tema escolhido por mim, havendo até tentativas de desqualificação deste, sob o argumento que o estudo das mulatas seria necessariamente um estudo racista já que demonstraria falta de entendimento da pesquisadora sobre a realidade das relações raciais no país. Todas as vezes eu era perguntada sobre a minha identidade, o que também deixava transparecer que, por trás do discurso “somos todas negras”, não há tanta certeza assim, o que seria outro elemento alimentando a confusão mencionada.

No entanto, seria mesmo confusão, pura e simplesmente? Ou há algo maior e mais complexo permeando essa subjetividade? Não podemos esquecer que a identidade é um processo, ela é difusa e nunca acabada e, portanto, as mulatas giram como uma porta-bandeira, ocupando tanto lugares negados historicamente às mulheres negras como aqueles

tradicionalmente reservados e elas, confundindo quem as vê, mas não necessariamente se deixando confundir por esse olhar.

Essas mulheres sugerem que a construção de identidade negra continua não sendo um processo fácil ou acessível para todas. Entretanto, o número de mulheres da minha pesquisa que se sabem negras é maior do que aquele das que não se identificam como tal, e ao se reconhecerem como negras, definitivamente escurecem a mestiçagem. Elas não são confusas, mas sim confundem quem insiste em atribuir identidade levando em consideração apenas fenótipo, ignorando e tentando passar por cima das histórias dessas mulheres e das antepassadas delas. Elas não são sem lugar. Elas têm um lugar sim, um grupo dentro da categoria mulheres negras e, por isso, têm o direito de falar: sou negra, mas reconheço que há outras negras diferentes de mim. Se começarmos a olhar esse transitar com um olhar negro e não com um olhar branco, veremos que tanto lá quanto aqui elas são negras. Negras diferentes das outras negras, mas nem por isso menos negra.

Apesar de ter havido mudanças significativas no olhar das pessoas negras sobre si mesmas, podemos dizer que as mulatas continuam sendo criadas não como negras, ou seja, como mulatas. Entretanto, como identidade é um processo, isso não as impede de, na juventude ou quando se tornam adultas, construir a identidade negra. No primeiro momento, como esperado, foi constatado que quanto mais próximo do fenótipo negro, mais fácil para a mulher se identificar como negra. No entanto, essa constatação não vale para todas as entrevistadas, uma vez que mesmo aquelas que aparentemente se identificam e são mais comumente vistas como negras não se sentem parte do grupo de mulheres negras todo o tempo.

Claro que há aquelas que não são negras mesmo. E não poderia ser diferente dado a maneira com que o racismo permeia o nosso olhar para esse grupo de mulheres. No entanto, como na minha pesquisa elas constituem a minoria, creio ter havido avanço e incorporação no entendimento do discurso do movimento social negro de que somos parte da diáspora negra.

Uma discussão mais ampla se faz necessária, levando em consideração que o ideal de branqueamento impede que mulatas se vejam como negras. Ignorar que há a possibilidade de elas usarem, ou tentar usar, o que Degler (1971) chamou de válvula de escape em favor próprio, é acreditar que a população negra é homogênea, o que seria um erro crasso. Não há segmento da população que não apresente contradições e o reconhecimento dessas contradições. Portanto, acredito que em lugar de tentar homogeneizar politicamente toda as populações negras brasileiras, o caminho para fortalecer a luta para uma sociedade mais igualitária seja o reconhecimento das diferenças internas, desde que se mantenha a identidade política.

Acredito ainda que o meu estudo reforça a minha argumentação de que não podemos falar da mulher e sim das mulheres. Igualmente, não considero que possamos falar da mulher negra e sim das mulheres negras, uma vez que essa categoria não pode ser considerada um grupo único e homogêneo. Mantenho, no entanto, e insisto nessa tese, que não se sentir parte do grupo negro o tempo todo não pode ser visto como não sendo parte dele, mas sim que há um movimento de ir e vir. Essas mulheres vão e vem por habitarem a Zona de Fronteira. O habitar a fronteira não significa não ter identidade ou não ter lugar e sim que, mesmo não tendo um lugar fixo e este sendo ambíguo, ele existe. Mas mesmo do lado de lá das negras que são as outras, eu não deixo de ser negra, mas de maneira diferente, difusa e talvez até ambígua.

No entanto, ser ambígua não quer dizer não ser. Ou não pertencer. Quer dizer só isso, é ambígua. E estar lá é sempre condicionado pelo olhar e pela permissão do outro, e esse transitar tem conseqüências e culpa, mas também gosto de vitória: se você quer fazer o jogo de que não sou negra, eu conscientemente faço, mas você é que está comprando gato por lebre, como disse uma entrevistada. Eu sei quem eu sou. Você é quem acha que eu não sei.

Acredito que a minha pesquisa indica que existem especificidades na categoria mulata e aponta para necessidades de mais estudos que respeitem a realidade de que a identidade mulher negra não é única nem homogênea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZERÊDO, Sandra. *Preconceito contra a mulher: diferenças, poemas e corpos*. São Paulo: Cortez, 2007.

BAIROS, Luisa. *Lembrando Lélia Gonzáles 1935 - 1994*. Afro-Ásia, Universidade Federal da Bahia, 2000. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/770/77002312.pdf>>. Acessado 17 abr. 2008.

BEAUVOIR, Simone de. *The second sex*. New York: Vintage Books, 1952.

BERNARDO, Teresinha. *Negra, mulheres e mães*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. Relativismo e racismo. *Ponto-e-vírgula*, 1: 74-89, 2007.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos PAGU*, n. 11, 1998, p.11-42.

_____. *Gender trouble feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1998a.

CAMARGO, Aspásia. Os usos da história oral e da história de vida: trabalhando com elites políticas. In: *Dados - Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Ed. Campos, v. 27, n. 1, 1984, p. 5- 28.

CIFRANTIGA. Disponível em: <[HTTP://cifrantiga2.blogspot.com/2008/01/paulo-srgio-valle.html](http://cifrantiga2.blogspot.com/2008/01/paulo-srgio-valle.html)>. Acesso em: 22 jul. 2008.

COLLINS, Patricia Hill: *Black feminist thought*. New York: Routledge, 1991.

COMBAHEE River Collective. A black feminist statement. In: HULL, Gloria; SCOTT, Patrícia Bell; SMITH, Barbara (Orgs.). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*. New York: The Feminist Press, 1982. p. 13-22.

CONSORTE, Josildeth Gomes. A mestiçagem no Brasil: armadilhas e impasses. *Revista Margem*, dez. 1999.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*. UNICAMP, Raça e Gênero, (6-7) 1996.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

COSTA, Sérgio. Sociedade Civil e Espaço Público. In: *As Cores de Ercília*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

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

DAGNINO, Evelina. *Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

DAVIES, Angela. *Women, race & class*. London: The Women's Press, 1983.

DEGLER, Carl. *Neither black nor white*. New York: MacMillan. 1971.

FAZZI, Rita de Cássia. *O drama racial de crianças brasileiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FERREIRA, Ricardo Franklin. A construção de identidade do afro-descendente: a psicologia brasileira e a questão racial. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos: *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 71-86.

_____. *Afro-descendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

Folha de São Paulo, caderno Equilíbrio, 12 abr. 2007, p. 6-10.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Recife: Imprensa Oficial, 1966.

GIACOMINI, Sonia Maria. Beleza mulata e beleza negra. *Estudos Feministas*, ano 2, n. especial, 2º sem. 1994. p. 217- 227.

_____. Aprendendo a ser mulata: um estudo sobre a identidade da mulata profissional. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. *Entre a virtude e o pecado*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos. 1992.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz*. Belo Horizonte, Autêntica, 2006.

GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afrolatinoamericano", mimeo, 1988.

- GUILLAUMIN, Colette. *Racism, sexism, power and ideology*. London: Routledge, 1995.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *Tirando a máscara*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. *Classes, raça e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- ILEAIYE. Disponível em <<http://www.ileaiye.com.br/>>. Acessado em: 13 maio 2008.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os sentidos da cor e as impurezas do nome: Os termos atribuídos à população de origem africana. *Caderno de Ciências Sociais*, v.8, nº 2, 1988.
- LOBO, Lilia Ferreira. Racismo e controle social no Brasil: a psiquiatria e os saberes competentes. *Cadernos PENESB*, nº 5, p. 55-84.
- LOVELL, Peggy A. Raça, classe, gênero e discriminação salarial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. nº 22, setembro de 1992, p. 85-98.
- MOZER, Sonia; TELLES Vera. *Descobrimos a história*. São Paulo: Ática, 2002.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- _____. “Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia” *PENESB* número 5 p15-34.
- _____; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO DISPONIVEL EM
<http://movimentonegrounificadomnu.blogspot.com/2005/02/o-que-movimento-negro_110825630562526032.html>.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Sumus, 2003.

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

OLIVEIRA, Marcia M. Micussi; BIAZETTO, F. C. B.; PASSOS, A. H. I.; VIEIRA, C. C. Invisível e invisibilizado – ser negro no Brasil. *Em Debate PUCRJ*. v. 3, p. 1-12, 2006. Disponível em www.puc-rio.br.

PARRA, Gilson. *Uma investigação sobre a transmissão de valores entre as gerações do ponto de vista psicanalítico – um estudo com grupos sócio econômico desfavoráveis*. 1999. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.

PEREIRA, João Batista Borges. O negro e a identidade racial brasileira. In: PEREIRA, João Batista Borges. *Racismo no Brasil*. São Paulo; Petrópolis: ABONG/ANPED, 2002, p. 65-71.

PHIZACKLEA, Annie; MILES, Robert. *Labour and racism*. London: Routledge; Kegan Paul, 1980.

QUEIROZ JR., Teófilo. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo: Ática, 1982.

REIS, Eneida de Almeida. *Mulato: negro ~ não negro e/ou branco ~ não branco*. São Paulo: Altana, 2002.

RIBEIRO, Ronilda. Identidade do afro-descendente e sentimento de pertença a networks organizados em torno da temática racial. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos. *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SANTIAGO, Silvana Santiago. *Tal Conceição, Conceição de Tal*. Classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. 2006. Dissertação (Mestrado)- IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SANTOS, Gislene Aparecida. *A invenção do ser negro*. São Paulo: Educ; Fapesp, 2002.

_____. *Mulher negra, homem branco*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Antonio Cesar de Almeida. Fontes orais: testemunhos, trajetórias de vida e história. Disponível em:

<http://www.pr.gov.br/arquivopublico/pdf/palestra_fontes_orais.pdf>. Acessado em: 23 de maio de 2008.

SCHAEBER, Petra. Carro do ano, celular, antena parabólica – símbolos de uma vida melhor? Ascensão social de negro-mestiços através de Grupos Culturais de Salvador – o exemplo do Olodum. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos: *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.51-68.

SEADE <http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>

SILVA, Denise; LIMA, Marcia. Raça, gênero no mercado de trabalho. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 23, dezembro de 1992. p.97-111.

SILVA, Francisco Carlos Cardoso da. *Invenções negras na Bahia* : pontos para discussão sobre o racismo a brasileira. 2008. Tese (Doutorado)- Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

SPELMAN, Elizabeth V. *Inessential woman* – problems of exclusion on feminist thought. London: The Womens's Press, 1988.

SMITH, Barbara. Toward a black feminist criticism. In: HULL, Gloria; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara. (Orgs.). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*. New York: The Feminist Press, 1982. p. 157-175.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A solidão da mulher negra*: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. 2008. Dissertação (Mestrado)- Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. História oral. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THONSON, Alistair. Quando a memória é um campo de batalha: envolvimento pessoais e políticos com o passado do exército nacional, mimeo, 1998.

TOURRAINE, Alain. *O mundo das mulheres*. Petrópolis: Vozes, 2007.

WELLER, Wivian. Karl Mannheim: Um pioneiro da sociologia da juventude. Disponível em http://www.sbsociologia.com.br/congresso_v02/papers/GT26%20Sociologia%20da%20Inf%C3%A2ncia%20e%20Juventude/GT26_SBS2007_PAPER_WIVIANWELLER_VF%5B1%5D.pdf

ANEXOS

ANEXO 1

Distribuição das Pessoas por Raça/Cor e Sexo do Responsável pelo Domicílio,
Segundo Classes de Renda Domiciliar *per Capita* (1)
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Classes da Renda Domiciliar <i>per Capita</i>	Total (3)	Em porcentagem					
		Brancos			Negros (4)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Até 0,25 SM	4,7	3,3	3,0	4,7	7,8	6,3	12,2
Mais de 0,25 SM até 0,5 SM	11,7	8,9	8,4	10,9	18,2	18,1	18,6
Mais de 0,5 SM até 1 SM	26,9	23,9	23,5	25,2	34,4	34,7	33,6
Mais de 1 SM até 2 SM	28,7	30,0	30,4	28,5	26,0	26,9	23,2
Mais de 2 SM até 5 SM	20,9	24,6	25,2	22,4	11,9	12,1	11,2
Mais de 5 SM até 10 SM	5,3	6,8	7,1	5,8	1,4	1,5	...
Mais de 10 SM	2,0	2,5	2,5	2,6
Renda Domiciliar <i>per Capita</i> Média (2)	520	603	613	566	310	319	281
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Até 0,25 SM	5,9	4,1	3,8	5,2	8,8	7,6	12,2
Mais de 0,25 SM até 0,5 SM	11,6	7,6	7,6	7,7	18,3	18,3	18,2
Mais de 0,5 SM até 1 SM	25,9	22,3	21,5	24,7	32,7	32,3	33,7
Mais de 1 SM até 2 SM	27,1	28,4	28,4	28,1	25,3	26,2	23,0
Mais de 2 SM até 5 SM	21,5	26,3	27,0	24,1	13,0	13,4	11,9
Mais de 5 SM até 10 SM	5,9	8,2	8,6	6,7	1,5	1,8	...
Mais de 10 SM	2,2	3,1	3,0	3,4
Renda Domiciliar <i>per Capita</i> Média	547	672	681	644	318	331	285

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Salário mínimo de setembro de 2004.

(2) Em reais de setembro de 2004.

(3) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(4) Incluem os pretos e os pardos.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 2

Distribuição da Renda Domiciliar Total, por Raça/Cor e Sexo do Responsável pelo Domicílio,
segundo Posição no Domicílio das Pessoas com Rendimentos
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Posição no Domicílio	Total (1)	Em porcentagem					
		Branco			Negro (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Chefe	65,3	66,0	67,6	59,7	61,6	64,1	53,1
Cônjuge	16,6	16,6	18,4	9,2	16,9	19,0	9,7
Filho	14,3	13,9	11,4	23,9	16,5	13,3	27,7
Outros	3,8	3,5	2,5	7,2	5,0	3,6	9,5
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Chefe	64,2	65,1	66,7	59,7	61,0	63,7	52,8
Cônjuge	16,7	16,5	18,4	10,4	17,1	19,2	10,7
Filho	15,1	14,8	12,4	22,8	16,9	13,4	27,7
Outros	4,0	3,6	2,5	7,2	4,9	3,7	8,8

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 3

Distribuição das Pessoas, por Raça/Cor e Sexo, segundo Quintis da Renda Domiciliar *per Capita*

Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo

2004

Em porcentagem

Quintis da Renda Domiciliar <i>per Capita</i>	Total	Branco			Negros (1)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	71,3	34,0	37,3	28,7	14,3	14,3
1º Quintil	100,0	56,5	26,9	29,6	43,5	21,3	22,1
2º Quintil	100,0	62,2	29,8	32,4	37,8	18,3	19,5
3º Quintil	100,0	72,0	34,0	38,0	28,0	14,1	13,9
4º Quintil	100,0	77,4	36,9	40,5	22,6	11,6	11,0
5º Quintil	100,0	88,3	42,3	46,0	11,7	6,3	5,4
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	63,8	29,9	33,9	36,2	17,7	18,5
1º Quintil	100,0	46,6	22,2	24,4	53,4	25,9	27,5
2º Quintil	100,0	53,6	25,1	28,5	46,4	21,8	24,5
3º Quintil	100,0	63,4	29,0	34,4	36,6	18,2	18,4
4º Quintil	100,0	70,5	33,0	37,5	29,5	14,8	14,7
5º Quintil	100,0	85,1	40,2	44,9	14,9	7,8	7,1

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Incluem os pretos e os pardos.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 4

Distribuição da Renda Domiciliar Total, por Raça/Cor e Sexo do Responsável pelo Domicílio,
segundo Fontes de Rendimento
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Em porcentagem

Fontes de Rendimento	Total (1)	Branco			Negro (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Renda do Trabalho	79,5	78,7	82,3	63,6	83,5	86,5	73,2
Rendas Financeiras	0,9	0,8	0,7	1,3	0,9	0,8	1,3
Outros Rendimentos (3)	19,6	20,5	17,0	35,0	15,6	12,7	25,5
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Renda do Trabalho	80,8	79,8	83,9	66,7	84,7	87,6	75,9
Rendas Financeiras	0,7	0,6	0,5	0,9	0,8	0,7	1,2
Outros Rendimentos (3)	18,5	19,6	15,7	32,4	14,4	11,7	22,9

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

(3) Incluem rendimentos de pensões, aposentadorias, abono de permanência, rendimentos de aluguel e doações recebidas de não morador.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 5

**Proporção de Domicílios com Posse de Bens Duráveis, por Raça/Cor e Sexo do Responsável pelo Domicílio
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004**

Bens Duráveis	Total (1)	Em porcentagem					
		Branco			Negro (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo							
Fogão	99,7	99,7	99,7	100,0	99,7	99,6	100,0
Geladeira	97,7	98,2	98,4	97,7	96,2	96,2	95,9
Máquina de Lavar Roupa	54,0	58,7	59,8	55,6	40,4	40,3	40,7
TV em Cores ou em Preto e Branco	97,0	97,4	97,4	97,5	95,8	95,5	96,6
Rádio	92,8	93,4	94,1	91,5	91,3	92,0	89,3
Microcomputador	25,6	29,5	31,9	22,9	14,0	14,6	12,4
Acesso a Internet do Microcomputador (3)	78,0	80,0	80,1	79,5	65,5	65,6	65,4
Telefone Fixo	67,3	70,9	71,5	69,3	56,8	56,7	57,3
Telefone Móvel Celular	54,3	57,1	59,4	50,7	46,8	47,6	44,6
Região Metropolitana de São Paulo							
Fogão	99,8	99,8	99,7	100,0	99,8	99,7	100,0
Geladeira	98,0	98,6	98,6	98,4	96,8	96,8	96,7
Máquina de Lavar Roupa	62,6	69,8	71,3	66,2	48,0	47,9	48,0
TV em Cores ou em Preto e Branco	97,5	97,9	97,8	98,1	96,8	96,6	97,3
Rádio	93,7	94,6	94,8	93,9	92,1	92,9	90,3
Microcomputador	28,7	34,6	37,4	27,9	15,6	16,2	14,4
Acesso a Internet do Microcomputador (3)	79,1	81,5	81,2	82,5	66,6	66,2	67,4
Telefone Fixo	73,6	78,7	79,8	76,0	62,9	63,3	61,9
Telefone Móvel Celular	58,5	63,1	65,3	57,8	49,3	50,4	46,6

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

(3) Consideram-se apenas os domicílios que possuem microcomputador.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 6

**Distribuição das Pessoas por Raça/Cor e Sexo do Responsável pelo Domicílio,
segundo Classes de Renda Domiciliar *per Capita* (1)
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004**

Classes da Renda Domiciliar <i>per Capita</i>	Total (3)	Em porcentagem					
		Brancos			Negros (4)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Até 0,25 SM	4,7	3,3	3,0	4,7	7,8	6,3	12,2
Mais de 0,25 SM até 0,5 SM	11,7	8,9	8,4	10,9	18,2	18,1	18,6
Mais de 0,5 SM até 1 SM	26,9	23,9	23,5	25,2	34,4	34,7	33,6
Mais de 1 SM até 2 SM	28,7	30,0	30,4	28,5	26,0	26,9	23,2
Mais de 2 SM até 5 SM	20,9	24,6	25,2	22,4	11,9	12,1	11,2
Mais de 5 SM até 10 SM	5,3	6,8	7,1	5,8	1,4	1,5	...
Mais de 10 SM	2,0	2,5	2,5	2,6
Renda Domiciliar <i>per Capita</i> Média (2)	520	603	613	566	310	319	281
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Até 0,25 SM	5,9	4,1	3,8	5,2	8,8	7,6	12,2
Mais de 0,25 SM até 0,5 SM	11,6	7,6	7,6	7,7	18,3	18,3	18,2
Mais de 0,5 SM até 1 SM	25,9	22,3	21,5	24,7	32,7	32,3	33,7
Mais de 1 SM até 2 SM	27,1	28,4	28,4	28,1	25,3	26,2	23,0
Mais de 2 SM até 5 SM	21,5	26,3	27,0	24,1	13,0	13,4	11,9
Mais de 5 SM até 10 SM	5,9	8,2	8,6	6,7	1,5	1,8	...
Mais de 10 SM	2,2	3,1	3,0	3,4
Renda Domiciliar <i>per Capita</i> Média	547	672	681	644	318	331	285

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Salário mínimo de setembro de 2004.

(2) Em reais de setembro de 2004.

(3) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(4) Incluem os pretos e os pardos.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 7

Média de Anos de Estudo da População de 10 Anos e Mais, por Raça/Cor e Sexo
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Abrangências	Total (1)	Branco			Negro (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	7,6	7,9	8,0	7,9	6,5	6,5	6,5
Região Metropolitana de São Paulo	7,9	8,4	8,5	8,3	6,8	6,8	6,7

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(2) Incluem pretos e pardos.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 8

Taxas de Analfabetismo da População de 15 Anos e Mais, por Raça/Cor e Sexo, segundo Faixa Etária
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Em porcentagem

Faixa Etária	Total (1)	Branços			Negros (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo							
15 Anos ou Mais	5,5	4,6	3,5	5,6	8,0	6,9	9,0
15 a 24 Anos	0,7
25 Anos ou Mais	7,0	5,8	4,4	7,1	10,5	9,0	12,0
Região Metropolitana de São Paulo							
15 Anos ou Mais	4,4	3,4	2,5	4,1	6,6	5,7	7,4
15 a 24 Anos
25 Anos ou Mais	5,7	4,3	3,1	5,2	8,7	7,5	9,8

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 9

Distribuição dos Ocupados de 15 Anos e Mais (1), por Raça/Cor e Sexo, segundo Setores de Atividade
(total para setor de atividade)

Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Setores de Atividade	Total	Em porcentagem					
		Branco			Negro (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	71,7	41,0	30,7	28,3	16,6	11,7
Construção	100,0	58,3	56,7	(6) ...	41,7	40,6	(6) ...
Indústria de Transformação	100,0	71,8	48,8	23,0	28,2	19,3	8,9
Comércio (3)	100,0	75,6	42,6	33,0	24,4	14,2	10,2
Serviços (4)	100,0	74,9	39,7	35,2	25,1	14,5	10,6
Serviços Domésticos	100,0	59,0	3,8	55,1	41,0	(6) ...	39,2
Outros (5)	100,0	70,3	53,2	17,2	29,7	21,8	7,9
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	64,9	36,2	28,7	35,1	19,9	15,2
Construção	100,0	48,9	46,8	(6) ...	51,1	49,7	(6) ...
Indústria de Transformação	100,0	64,5	42,0	22,6	35,5	23,7	11,8
Comércio (3)	100,0	67,7	38,7	29,0	32,3	18,0	14,2
Serviços (4)	100,0	69,3	37,0	32,3	30,7	18,0	12,7
Serviços Domésticos	100,0	47,7	(6) ...	44,1	52,3	(6) ...	50,3
Outros (5)	100,0	(6) ...	(6) ...	(6) ...	(6) ...	(6) ...	(6) ...

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Ver Notas Metodológicas.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

(3) Exceto atividades de reparação e manutenção.

(4) Incluem serviços de utilidade pública, creditícios e financeiros, prestados às empresas, e atividades de reparação e manutenção.

(5) Incluem setor agrícola e atividades extrativa mineral.

(6) Dado não divulgado porque apresenta erro amostral relativo superior a 30%, valor definido como limite para esse trabalho.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 10

Distribuição dos Ocupados de 15 Anos e Mais (1), por Raça/Cor e Sexo, segundo Posição na Ocupação
(total para posição na ocupação)

Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Em porcentagem

Posição na Ocupação	Total	Branços			Negros (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	71,6	41,0	30,7	28,4	16,6	11,7
Empregado com Carteira	100,0	71,6	44,5	27,1	28,4	19,4	9,1
Empregado sem Carteira	100,0	67,8	39,7	28,1	32,2	21,0	11,1
Funcionário Público Estatutário (3)	100,0	79,5	32,8	46,6	20,5	10,2	10,3
Empregado Doméstico	100,0	59,0	3,8	55,1	41,0	(5) ...	39,2
Conta-própria	100,0	73,7	49,1	24,6	26,3	17,6	8,6
Empregador	100,0	89,9	64,1	25,7	10,1	8,3	(5) ...
Outros (4)	100,0	77,5	31,4	46,1	22,5	(5) ...	14,8
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	64,9	36,2	28,7	35,1	19,9	15,2
Empregado com Carteira	100,0	65,8	39,0	26,8	34,2	22,3	11,9
Empregado sem Carteira	100,0	61,5	33,5	28,0	38,5	24,3	14,2
Funcionário Público Estatutário (3)	100,0	70,3	26,7	43,6	29,7	13,5	16,2
Empregado Doméstico	100,0	47,7	(5) ...	44,1	52,3	(5) ...	50,3
Conta-própria	100,0	67,3	44,4	22,9	32,7	22,1	10,6
Empregador	100,0	86,0	60,3	25,8	(5) ...	(5) ...	(5) ...
Outros (4)	100,0	67,9	(5) ...	(5) ...	(5) ...	(5) ...	(5) ...

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Ver Notas Metodológicas.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

(3) Inclui militares.

(4) Incluem empregado sem declaração de carteira de trabalho, trabalhador na produção para o próprio consumo, trabalhador na construção para o próprio uso e trabalhador não remunerado.

(5) Dado não divulgado porque apresenta erro amostral relativo superior a 30%, valor definido como limite para esse trabalho.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 11

Distribuição dos Ocupados de 15 Anos e Mais (1), por Raça/Cor e Sexo, segundo Nível de Instrução
(total para nível de instrução)

Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Nível de Instrução	Total	Em porcentagem					
		Branco			Negro (2)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	100,0	71,7	41,0	30,6	28,3	16,6	11,7
Fundamental Incompleto (3)	100,0	62,2	39,1	23,1	37,8	23,5	14,3
Fundamental Completo + Médio Incompleto	100,0	67,6	40,6	26,9	32,4	19,6	12,8
Médio Completo + Superior Completo	100,0	76,1	41,7	34,5	23,9	12,4	11,4
Superior Completo	100,0	91,8	44,9	46,9	8,2	4,1	4,0
Região Metropolitana de São Paulo	100,0	64,9	36,2	28,7	35,1	19,9	15,2
Fundamental Incompleto (3)	100,0	52,4	32,4	20,0	47,6	28,1	19,5
Fundamental Completo + Médio Incompleto	100,0	58,7	35,1	23,6	41,3	24,9	16,4
Médio Completo + Superior Completo	100,0	69,8	37,2	32,6	30,2	15,7	14,6
Superior Completo	100,0	88,9	43,7	45,3	11,1	5,5	5,6

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Ver Notas Metodológicas.

(2) Incluem os pretos e os pardos.

(3) Inclui aqueles que não têm instrução.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 12

Rendimento Médio Nominal (1) dos Ocupados de 15 Anos e Mais (2), por Raça/Cor e Sexo, segundo Nível de Instrução
Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Em reais

Nível de Instrução	Total (3)	Branços			Negros (4)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	927	1.037	1.223	785	616	714	474
Fundamental Incompleto (5)	549	592	716	372	476	554	344
Fundamental Completo + Médio Incompleto	611	644	766	457	539	630	397
Médio Completo + Superior Incompleto	910	962	1.166	715	728	896	546
Superior Completo	2.506	2.521	3.312	1.775	2.001	2.398	1.580
Região Metropolitana de São Paulo	1.021	1.199	1.405	942	657	759	523
Fundamental Incompleto (5)	563	628	753	429	487	572	361
Fundamental Completo + Médio Incompleto	642	703	836	501	549	621	440
Médio Completo + Superior Incompleto	974	1.057	1.267	818	765	935	584
Superior Completo	2.768	2.827	3.624	2.079	2.134	2.542	1.720

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Em reais de setembro de 2004.

(2) Ver Notas Metodológicas.

(3) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor, que representam aproximadamente 1,3% da PIA.

(4) Incluem os pretos e os pardos.

(5) Inclui aqueles que não têm instrução.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 13

Rendimento Médio Nominal por Hora (1) dos Ocupados de 15 Anos e Mais (2), por Raça/Cor e Sexo, segundo Nível de Instrução

Estado de São Paulo e Região Metropolitana de São Paulo
2004

Em reais

Nível de Instrução	Total (3)	Brancos			Negros (4)		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Estado de São Paulo	5,12	5,74	6,36	4,75	3,37	3,70	2,83
Fundamental Incompleto (5)	2,99	3,22	3,61	2,33	2,60	2,84	2,10
Fundamental Completo + Médio Incompleto	3,36	3,55	4,00	2,76	2,95	3,27	2,37
Médio Completo + Superior Incompleto	4,99	5,29	6,12	4,16	3,98	4,68	3,14
Superior Completo	14,56	14,68	17,96	11,12	11,67	12,93	10,04
Região Metropolitana de São Paulo	5,58	6,59	7,29	5,58	3,56	3,90	3,06
Fundamental Incompleto (5)	3,01	3,33	3,74	2,56	2,64	2,89	2,18
Fundamental Completo + Médio Incompleto	3,48	3,82	4,29	2,98	2,97	3,21	2,56
Médio Completo + Superior Incompleto	5,35	5,85	6,71	4,78	4,13	4,88	3,28
Superior Completo	15,83	16,17	19,58	12,60	12,52	13,67	11,08

Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD.

(1) Em reais de setembro de 2004.

(2) Ver Notas Metodológicas.

(3) Inclui os amarelos, os indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor, que representam aproximadamente 1,3% da PIA.

(4) Incluem os pretos e os pardos.

(5) Inclui aqueles que não têm instrução.

Indicadores da Desigualdade Racial IDR

<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/>. Acessado em 19 out. 2008.

ANEXO 14

Tabela 1
Mediana dos rendimentos no trabalho principal, segundo sexo e cor/raça
Brasil 1992-2005

(em R\$ de setembro de 2004)

Sexo e cor/raça	1992	1993	1995	1996	1997	1998	1999	2001	2002	2003	2004	2005
Branco	485	474	530	566	542	526	496	503	487	508	480	504
Negro	266	247	255	283	289	294	281	280	280	317	300	308
Homens Brancos	561	543	636	660	651	675	645	559	548	561	530	605
Homens Negros	306	296	318	340	352	350	331	335	317	332	314	383
Mulheres Brancas	357	348	382	415	434	438	413	419	365	402	380	403
Mulheres Negras	255	237	212	211	217	228	225	252	244	275	260	302
Total	367	370	420	423	434	438	413	411	365	402	380	403

Fonte: IBGE. PNAD
Elaboração: OIT

Trabalho Decente e Desigualdade Racial no Brasil p. 7
http://www.oitbrasil.org.br/_proc/downloadfile.php?fileId=243 Acessado em 20 agosto 2007.