



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

THAIS RODRIGUES DOS SANTOS

**QUEM É DA FAMÍLIA DE VERDADE:
DISCURSOS DE RACIALIDADE ENTRE FAMÍLIAS INTER-RACIAIS**

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lia Vainer Schucman

FLORIANÓPOLIS, SC

2023

Thais Rodrigues Dos Santos

**QUEM É DA FAMÍLIA DE VERDADE:
DISCURSOS DE RACIALIDADE ENTRE FAMÍLIAS INTER-RACIAIS**

Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutora em Psicologia, do Curso de Doutorado em Psicologia, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Doutorado, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lia Vainer Schucman

FLORIANÓPOLIS, SC
2023

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Santos, Thais Rodrigues dos
Quem é da família de verdade : discursos de racialidade
entre famílias inter-raciais / Thais Rodrigues dos Santos
; orientadora, Lia Vainer Schucman, 2023.
131 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Psicologia. 2. racialidade. 3. famílias inter
raciais. 4. racismo. 5. supremacia branca. I. Schucman,
Lia Vainer . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

THAIS RODRIGUES DOS SANTOS

QUEM É DA FAMÍLIA DE VERDADE:
DISCURSOS DE RACIALIDADE ENTRE FAMÍLIAS INTER-RACIAIS

O presente trabalho de tese em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.^a Lia Vainer Schucman, Dr.^a
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Raquel de Barros Pinto Miguel, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina
Titular

Prof. Eliane Silvia Costa, Dr.^a
Universidade Federal de Bahia
Titular

Prof. Jefferson Olivatto da Silva, Dr.
Universidade Federal do Centro-Oeste (UNICENTRO)
Titular

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de tese que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Prof.^a Ana Lúcia Mandelli de Marsillac, Dr.^a
Coordenação do Curso

Prof.^a Lia Vainer Schucman, Dr.^a
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 20 de dezembro de 2023.

Dedico essa tese in memoriam à minha avó paterna Maria Doralice e ao meu avô paterno Divercindo, à minha avó materna Dorvalina e ao meu avô materno Clodomiro.

AGRADECIMENTOS

Começo os agradecimentos desta roda/tese pela encruzilhada, fonte de comunicação ancestral Exu, que intermediou todas as trocas e temporalidades da tese.

Agradeço a toda a ancestralidade junto à Ori que neste direcionamento (im)permanente de mar aberto em fúria e calma simultâneos me (re)fazem.

A minha avó Dora pela sensibilidade transmitida nas práticas de cuidado e tradição do benzer, que me sopram essa tese.

Ao meu avô Divercindo, vivo nessa escrita e memórias, sobretudo, pela força que encontro no meu pai Amarildo tão parecido com seu pai, agradeço o apoio incondicional, pai!

A minha mãe Salete pela intensidade afetiva e questionadora que impulsionou desde o problema de pesquisa até a finalização do processo.

A minha orientadora Lia pelo encorajamento afetuoso, acolhida sensível e aposta na minha formação intelectual incorporada.

A Juracy por ter sido a primeira orientadora da possibilidade doutoramento.

A minha banca de qualificação, Eliane Costa, Jefferson Silva e Andréa Zanella pelo trabalho exímio na leitura dos passos iniciais da tese e direcionamentos para a finalização dessa roda/tese. Agradeço imensamente pela continuidade na banca de defesa com o ganho da contribuição de Raquel Barros.

Ao Jefferson O. Silva pela presença mentora desde a graduação, sobretudo, pela impertinência que nos ensina desde lá.

À minha tia Ivete pela morada de sempre e a força estruturante no percurso.

A minha avó Marlene que me acolheu e apostou que eu chegaria, nas suas palavras: “com o papel de doutora”, eis que chegou o dia, vó!

As minhas amigas do programa de pós Carol, Débora, Deane e Benilde pelas trocas afetivas e teóricas, companheirismo e humanização das nossas singularidades mulheres negras.

Ao meu grupo de pesquisa/afeto pela caminhada, pelos desconfortos e transformações conjuntas nos diferentes tempos das pesquisas de Vitor, Will, Helô, Heitor e Ângela.

À toda comissão étnico-racial do Conselho Regional de Psicologia do Paraná pelo acolhimento, lutas políticas e articulações éticas.

À atual gestão do CRP-PR, sobretudo na figura de psis negras/os pela resistência diante uma psicologia ainda tão colonizada: presidenta Griziele Martins, vice-presidenta Rosiane M. de Souza e conselheiras/os Káthia Godoy, Gedeoni Marques, Pamella Salles, Natalia de Brito e Paulo V. Navasconi.

As famílias participantes da pesquisa nos nomes de Jasmim, Calêndula, Macassá, Cipó, Pinha, Malva, Guiné, Hortênsia, Cipó Neto, Valeriana e Damiana pela generosidade em compartilhar suas memórias e narrativas familiares, assim como abrir suas casas seja presencial ou remotamente.

Ao meu irmão Thali pela parceria, escuta, sobretudo, pelas trocas teóricas e vivenciais sobre as dinâmicas raciais nas famílias de perto e de longe.

Ao meu companheiro de vida Lucas pela presença sensível em cada fase desse pesquisar, por me dar os chás certos quando eu não tinha forças para seguir.

Aos meus irmãos Thiago e Adailton por me antecederem e possibilitarem tantas memórias e afetos seguros presentes aqui.

A minha família de axé pelo apoio e cuidados.

As professoras da graduação que revisei pelas análises: Verônica, Michelle, Alayde, Paula e Gustavo, assim como as amigas: Gabi Pressotto, Lina, Gabi Freitas, Luiz H, Cíntia, Marcela, Nájila e Cris.

À CAPES pelo financiamento da bolsa para que essa roda/pesquisa acontecesse.

SANTOS, Thais Rodrigues dos. **Quem é da família de verdade:** discursos de racialidade entre famílias inter-raciais. Florianópolis, 2023. 131 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora Prof.^a Dr.^a Lia Vainer Schucman

Data da defesa: 20 de dezembro de 2023.

RESUMO

A roda de chá desta tese de doutorado gira em torno dos discursos de racialidade em narrativas de memórias familiares inter-raciais. Exalto as memórias como categoria analítica para compreender os significados discursivos da raça nas narrativas das famílias interlocutoras e seus efeitos nos processos de subjetivação. Nesse bojo, o discurso de raça se torna uma categoria de disputa diante das relações de poder estruturadas pelo racismo em intersecção com outras opressões no cenário brasileiro e reproduzido pelas famílias (González, 1979). A partir de entrevistas semiestruturadas, dialogamos com três famílias: Boldo, Pimenta e Guaco em momentos distintos, foram mais de 8 encontros somando todas as famílias. No campo a questão da pesquisa se reconstrói para: quem é da família de verdade? Assim como, o objetivo: investigar os discursos de racialidade nas memórias de famílias inter-raciais. Desse modo, essas narrativas revelaram trajetórias individuais e coletivas dessas famílias que se cruzam no modo como elaboram memória sobre o pertencimento e exclusão, identidade racial e social, vínculos e laços sociais. Para contar como girou a tese em formato de roda de chá narramos os tempos analíticos com as seguintes teses: 1) a cor como um rompimento familiar; 2) a supremacia branca se reafirma pela suposta uniformidade e exclusão de quem não é da família; 3) o discurso racial em torno do “negro de verdade” constrói um ideal simbólico de negrura e um ideal de brancura, ambos alienados pelo discurso biológico da raça, juntos operam a manutenção de hierarquias por uma suposta unidade familiar cisheteropatriarcal branca e 4) embora, a imposição branca por uma identidade cristã destitua nomes como faceta colonial, as experiências de resistência e acolhimento interdita o desprezo racial em direção ao pertencimento sócio-cultural-racial negro. Tecemos articulações com a análise do discurso, já que analisamos o que há por meio da linguagem e cultura: “relações de poder, institucionalização de identidades sociais, processos de inconsciência ideológica, enfim, diversas manifestações humanas” (Melo, 2009, p. 3). A análise de posições hierárquicas simultâneas possibilita entender discursivamente as maneiras possíveis e até contraditórias pelas quais as famílias inter-raciais negociam hierarquias raciais e se organizam nos processos de socialização racial. Nesse feito, resistência e reprodução racistas podem coexistir e se contradizer cotidianamente e estruturar as relações familiares e sociais. O debate sobre a identidade racial tem se capilarizado, inclusive nas famílias, mas isso não garante proteção e suposta harmonia como a própria ideia de família moderna [branca] defende (Schucman, 2018). É no conflito revelado que os discursos raciais têm visibilidade, já que os silêncios cooptados pela manutenção das hierarquias raciais e imagens de inferiorização são custeadas pelas manobras da branquitude na operacionalização do apagamento das histórias de protagonismo e resistência negra nas famílias inter-raciais.

Palavras-chave: racialidade; famílias inter-raciais; racismo; supremacia branca.

SANTOS, Thais Rodrigues dos. **Who is really family: discourses of raciality among interracial families.** Florianópolis, 2023. 131 f. Thesis (Doctorate in Psychology). Postgraduate Program in Psychology, Federal University of Santa Catarina.
Advisor Prof. Dr. Lia Vainer Schucman
Defense date: December 20, 2023.

ABSTRACT

The tea wheel of this doctoral thesis revolves around discourses of raciality in narratives of interracial family memories. I highlight memories as an analytical category to understand the discursive meanings of race in the narratives of interlocutor families and their effects on subjectivation processes. In this context, the discourse of race becomes a category of dispute in the face of power relations structured by racism in intersection with other oppressions in the Brazilian scenario and reproduced by families (González, 1979). Based on semi-structured interviews, we spoke with three families: Boldo, Pimenta and Guaco at different times, there were more than 8 meetings totaling all the families. In the field, the research question is reconstructed to: who is the real family member? As well as the objective: to investigate the discourses of raciality in the memories of interracial families. In this way, these narratives revealed individual and collective trajectories of these families that intersect in the way they elaborate memories about belonging and exclusion, racial and social identity, bonds and social ties. To tell how the thesis turned into a tea circle format, we narrate the analytical times with the following theses: 1) color as a family break; 2) white supremacy reaffirms itself through the supposed uniformity and exclusion of those who are not members of the family; 3) the racial discourse around the “real black” constructs a symbolic ideal of blackness and an ideal of whiteness, both alienated by the biological discourse of race, together operate the maintenance of hierarchies by a supposed white cisheteropatriarchal family unit and 4) although , the white imposition of a Christian identity removes names as a colonial facet, the experiences of resistance and reception prohibit racial contempt towards black socio-cultural-racial belonging. We weave connections with discourse analysis, as we analyze what exists through language and culture: “power relations, institutionalization of social identities, processes of ideological unconsciousness, in short, various human manifestations” (Melo, 2009, p. 3). The analysis of simultaneous hierarchical positions makes it possible to discursively understand the possible and even contradictory ways in which interracial families negotiate racial hierarchies and organize themselves in the processes of racial socialization. In this case, racist resistance and reproduction can coexist and contradict each other on a daily basis and structure family and social relationships. The debate about racial identity has become widespread, including within families, but this does not guarantee protection and supposed harmony as the very idea of a modern [white] family defends (Schucman, 2018). It is in the revealed conflict that racial discourses have visibility, since the silences co-opted by the maintenance of racial hierarchies and images of inferiorization are funded by the maneuvers of whiteness in operationalizing the erasure of histories of black protagonism and resistance in interracial families.

Keywords: raciality; interracial families; racism; white supremacy.

SANTOS, Thais Rodrigues dos. **Quién es de la familia de verdad:** discursos de racialidad entre familias interracialas. Florianópolis, 2023. 131 p. Tesis (Doctorado en Psicología). Programa de Posgrado en Psicología, Universidad Federal de Santa Catarina.
Orientadora Prof.^a Dr.^a Lia Vainer Schucman
Fecha de defensa: 20 de diciembre de 2023.

RESUMEN

La rueda de té de esta tesis de doctorado gira en torno a los discursos de racialidad en las narrativas de memorias de familias interracialas. Destaco las memorias como categoría analítica para comprender los significados discursivos de la raza en las narrativas de las familias interlocutoras y sus efectos en los procesos de subjetivación. En este contexto, el discurso de raza se convierte en una categoría de disputa frente a las relaciones de poder estructuradas por el racismo en intersección con otras opresiones en el escenario brasileño y reproducidas por las familias (González, 1979). A través de entrevistas semiestructuradas, dialogamos con tres familias: Boldo, Pimenta y Guaco, en momentos diferentes, con más de 8 encuentros en total. En el campo de investigación, la pregunta se reconstruye como: ¿quién es de la familia de verdad? Asimismo, el objetivo es investigar los discursos de racialidad en las memorias de las familias interracialas. De esta manera, estas narrativas revelaron trayectorias individuales y colectivas de estas familias que se entrelazan en la forma en que elaboran la memoria sobre la pertenencia y exclusión, la identidad racial y social, los vínculos y los lazos sociales. Para relatar cómo giró la tesis en formato de rueda de té, narramos los tiempos analíticos con las siguientes tesis: 1) el color como una ruptura familiar; 2) la supremacía blanca se reafirma a través de la supuesta uniformidad y exclusión de aquellos que no son de la familia; 3) el discurso racial en torno al "negro de verdad" construye un ideal simbólico de negritud y un ideal de blancura, ambos alienados por el discurso biológico de la raza, operando juntos para mantener jerarquías a través de una supuesta unidad familiar cis-heteropatriarcal blanca; y 4) aunque la imposición blanca de una identidad cristiana priva a nombres como faceta colonial, las experiencias de resistencia y acogida prohíben el menosprecio racial hacia la pertenencia socio-cultural-racial negra. Tejemos articulaciones con el análisis del discurso, ya que analizamos lo que hay a través del lenguaje y la cultura: "relaciones de poder, institucionalización de identidades sociales, procesos de inconsciencia ideológica, en fin, diversas manifestaciones humanas" (Melo, 2009, p. 3). El análisis de posiciones jerárquicas simultáneas permite comprender discursivamente las formas posibles e incluso contradictorias en las que las familias interracialas negocian jerarquías raciales y se organizan en los procesos de socialización racial. En este sentido, la resistencia y la reproducción del racismo pueden coexistir y contradecirse diariamente y estructurar las relaciones familiares y sociales. El debate sobre la identidad racial se ha extendido, incluso en las familias, pero esto no garantiza protección y supuesta armonía como defiende la propia idea de familia moderna [blanca] (Schucman, 2018). Es en el conflicto revelado donde los discursos raciales adquieren visibilidad, ya que los silencios cooptados por el mantenimiento de las jerarquías raciales y las imágenes de inferiorización son costeados por las maniobras de la blancura en la operacionalización del borrado de las historias de protagonismo y resistencia negra en las familias interracialas.

Palabras clave: racialidad; familias interracialas; racismo; la supremacía blanca.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Esquema orientador da roda introdutória desta tese contendo as especificidades de cada chá.....	14
Figura 2 – Representação racial da árvore genealógica de quatro gerações da família Guaco.	24
Figura 3 – Representação racial da árvore genealógica da Família Boldo.	29
Figura 4 - Representação racial da árvore genealógica da Família Pimenta.	32
Figura 5 - Reportagem sobre a CPI da Pandemia.	68
Figura 6 - Reportagem sobre a CPI da Pandemia.	68

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Guaco.....	25
Tabela 2 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Guaco-Cheiroso.	26
Tabela 3 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Guaco-Liso.	27
Tabela 4 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Boldo brasileiro.	30
Tabela 5 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Pimenta.	33

SUMÁRIO

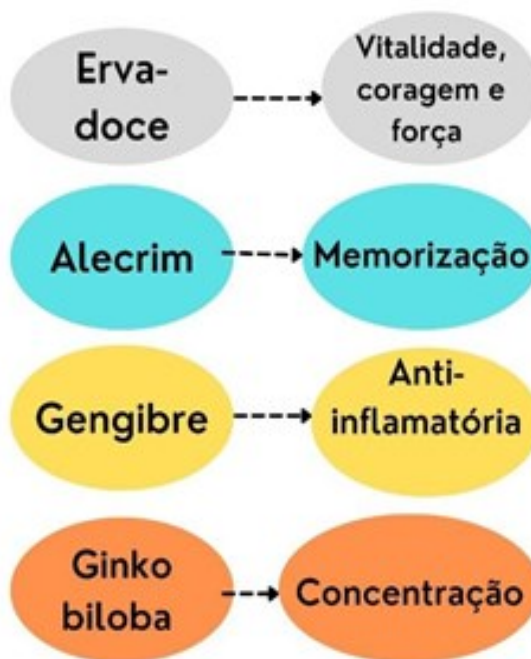
1	TEMPO 1 - PODE CHEGAR, ACEITA UM CHÁ?	14
2	TEMPO 2 - PERCURSO ENTRE AS TEMPORALIDADES: MINHA AVÓ ME SOPROU UMA TESE EM RODA	20
2.1	Caracterização das família interlocutoras	22
2.2	Encontros com as famílias e circularidade analítica	34
3	TEMPO 3 - RAÇA, GÊNERO, CLASSE E FAMÍLIA	37
3.1	Raça, racialização e racismo.....	37
3.2	Solução para memória do Brasil moderno: a mestiçagem	41
3.3	A invenção da raça ancorada na ideia de família patriarcal	48
4	TEMPO 4 - DISPUTAS EM TORNO DOS LUGARES FAMILIARES	53
4.1	Pode uma mulher negra constituir família?.....	53
4.2	Racismo à brasileira x Adoção à brasileira.....	58
4.3	Filho biológico e não se fala mais nisso!	64
5	TEMPO 5 - QUANTO CUSTOU.....	67
6	TEMPO 6 - QUEM É O “NEGRO DE VERDADE”	77
6.1	Discurso cristão e as dinâmicas de racialização.....	77
6.2	A dimensão geracional e os lugares raciais	86
6.3	Minha preocupação é sobre a mulher: de que mulheres fala?	91
7	TEMPO 7 - PERTENCIMENTO RACIAL: O PEDACINHO QUE FALTAVA....	97
7.1	O nome da igreja era meu sobrenome	99
7.2	E quando te reconhecem como negra/o?	108
8	FECHANDO A GRANDE RODA DE CHÁ.....	113
	REFERÊNCIAS	119
	ANEXOS	130
	Anexo A - Questionário de caracterização	130
	Anexo B - Roteiro de conversa	131

1 TEMPO 1 - PODE CHEGAR, ACEITA UM CHÁ?

A escrita desta tese em formato de roda de chá tem relação com as referências ancestrais negras da minha família na relação com outros grupos no Sul do Brasil. Exalto os saberes ancestrais reinventados em torno do benzimento vivo entre as minhas mais velhas. E aqui (re)passado como/no presente do tecer da tese, cujo movimento espiralar das narrativas/vivências inter-raciais apontam a complexidade dos discursos de racialidade, tal qual se tornou objetivo da tese: Investigar os discursos de racialidade nas memórias de famílias inter-raciais.

Dessa forma, iniciamos pela escolha das especiarias para a roda de chá, esse é o momento introdutório em que reunimos saberes sistematizados na academia para dialogar na roda com as experiências de integrantes das famílias inter-raciais, aqui nomeadas por nome de ervas ou elementos de rituais afro-brasileiros. Adiante, apresento cada qual na contação desse fazimento de tese em roda de chá. Por isso, para esse momento inicial chamo atenção para o esquema com as especificidades de cada chá que orienta a roda introdutória desta tese (Figura 1).

Figura 1 - Esquema orientador da roda introdutória desta tese contendo as especificidades de cada chá.



Fonte: Elaborado pela autora.

Iniciamos pelo chá de erva-doce que em memória sinto o cheiro, gosto e temperatura do seu preparo pelas mãos negras de minha avó paterna nas tardes em que ficávamos (eu e meus irmãos) sob seu cuidado. Dona Dora é reconhecida pelo ofício benzedeira, por isso não pensemos que a escolha por tanta erva-doce tenha sido aleatória e/ou intencional. Essa planta remonta a sabedoria ancestral de estímulo à coragem e força corpóreas, por isso pressuponho que sabidamente minha avó o preparava e nos preparava, filha e filhos de casal inter-racial (pai negro e mãe branca), para além daquelas tardes. Era um preparo para a insistente coragem e força de existirmos negras/os/es em uma sociedade estruturada pelo racismo antinegro (Moura, 1994) e seus desdobres da vivência na região sulista que se pretende europeia (Alves, 2019).

Essa investigação com famílias inter-raciais no campo da Psicologia Social Crítica dialoga com produções importantes para a problematização histórica das relações raciais brasileiras e suas especificidades regionais sulistas. Por isso, convido Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos, Thomas Skidmore, Edward Telles, Antônio Sérgio Guimarães para que seus escritos estejam na roda sob efeito do chá de gengibre que incide nas inflamações corporais resultantes do silenciamento sistemático das narrativas negras diante da sistemática dominação colonial (Fanon, 2008; Kilomba, 2019). E, sem esquecer da centralidade dos sentidos da raça e seus efeitos nos processos de subjetivação, estreitamos laços entre as escritas de Frantz Fanon, Stuart Hall, Maria Aparecida Bento, Iraí Carone, Isildinha B. Nogueira, Neusa S. Souza, Eliane Silvia Costa e Lia Vainer Schucman.

Os trabalhos de Ângela Ernestina Cardoso de Brito (2003), Alexandra Resende Campos (2010), Elizabeth Hordge-Freeman (2015) e Lia Vainer Schucman (2018) sobre famílias inter-raciais com diferentes focos inspiram esse pesquisar. Seja pelo foco investigativo na educação dos/as filhos/as de famílias mestiças (Brito, 2003; Campos, 2010) ou pela construção de laços afetivos em famílias inter-raciais (Hordge-Freeman, 2015; Schucman, 2018) se evidenciam as produções de narrativas em torno das relações de afeto e/ou desprezo nos discursos raciais em cada um dos contextos apresentados nas pesquisas. Apesar dessa contribuição para o pensamento social brasileiro, nenhuma delas tangencia o cenário sulista brasileiro, por isso a escolha por memórias negras de famílias inter-raciais desta região, cujo ideário europeu nem concebe tais formações familiares como representativas. Ou seja, as famílias como instituições sociais (Caputi, 2011; Schucman, 2016) podem indicar as hierarquias raciais constituintes da dinâmica social.

Vale lembrar, que na pesquisa de Beltrão, Sugahara e Teixeira (2012) ao comparar dados dos censos de 1960 e de 2010, constataram que houve um crescimento nos casamentos inter-raciais, de 8,2%, em 1960, para 30,7%, em 2010. Dentre esses arranjos, destaca-se o

crescimento entre os casais inter-raciais formados por: 1) homens brancos, pretos, amarelos e indígenas com mulheres pardas; 2) homens brancos, amarelos, pardos e indígenas com mulheres pretas; 3) homens pardos com mulheres brancas e 4) homens pretos com mulheres brancas e pardas. Embora, não apareçam nesses dados formações familiares fora do eixo cisheteropatriarcal, é importante que essa ausência seja um dado. Para essa roda de chá, o convite para a participação de duas travestis em relação inter-racial foi recusado. Sendo assim, longe de definirmos o que é família, entendemos os grupos familiares como organizações multifacetadas e dinâmicas, cujo movimento de transformação está implicado nos cenários políticos, econômicos, culturais, históricos e sociais.

Em conformidade com Brito (2003) compreendemos que não existe família num sentido único e específico, fixo e imutável, mas sim várias combinações de sentidos e significados circunscritos histórica e socialmente. Dialogamos com uma visão interdisciplinar de família, atenta às lógicas familiares a partir das relações de parentesco (Sarti, 1992), sobremaneira, das facetas coloniais em atualização nesses grupos.

Nessa preparação, reservei lugares especiais para os escritos de Lélia González, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e tantos nomes intelectuais negras/os/es que teceram sobre o racismo à brasileira (Telles, 2003). Essa válvula estrutural orquestrada pelo mito da democracia racial – crença na harmonia social entre os grupos negros, indígenas e brancos –, e pelo ideal do branqueamento via mito da cultura mestiça nacional, cuja eficácia ideológica mantém o efeito efêmero e aleatório no cerne do caráter estrutural da racialidade social (González, 1983). Abdias do Nascimento (1978), de igual maneira, refutou veemente a imagem interna e externa de democracia racial no Brasil, que esconde a pluralidade discursiva dos corpos negros em diáspora e dos povos originários em detrimento de uma cadeia unitária branca salvacionista em torno da brancura, sinônimo de bom, belo e civilizado.

Beatriz Nascimento (1974) propõem que a história brasileira seja escrita/contada por nossas mãos negras, pelas nossas próprias buscas nos jogos inconscientes, nas frustrações, nos complexos, pelo estudo aprofundado, ao invés de reproduções coloniais da inferiorização da pessoa negra, e/ou a exclusão como aparece nas narrativas das famílias. “Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra”. (Nascimento, 1974, p. 44). A autora acrescenta, que são, as pessoas negras a História viva do Preto, levando em conta as especificidades locais, geodemográficas, econômicas, políticas, culturais etc.

Nesse sentido, questionar o discurso de raça nas memórias de famílias inter-raciais do Sul, exige, antes de mais nada, ainda sob efeito do chá de gengibre com Beatriz Nascimento, pensar numa busca para além do determinismo racista da cultura do negro ligada exclusivamente a elementos africanos. É preciso atentar a uma cultura forjada nas tramas raciais brasileiras e, que na medida em que foi forjada num processo de dominação econômica, política, cultural e simbólica engendrou lugares e subjetividades para manter o grupo no lugar onde o poder dominante, leia-se branco, acha que deve estar, ao passo, que mantém a subjugação aos não-brancos. (Nascimento, 1976).

No Brasil, esse racismo foi calçado entre 1889 e 1914 pela tese do branqueamento da população brasileira legitimada pela intelectualidade (branca) nacional. Skidmore (1976) sistematiza as diferentes formas de presunção da suposta superioridade branca: pelos eufemismos raças ‘mais adiantadas’ e ‘menos adiantadas’ que sugerem, também, em aberto o fator inato de inferioridade. Em acréscimo, intentava a diminuição progressiva da população negra em relação à branca por razões que incluíam a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças e a desorganização social. E ainda, foi sustentada a crença na miscigenação como resultado ‘natural’ de uma população mais clara, por acreditarem em uma maior força do gene branco, bem como pela busca das pessoas por parceiros mais claros que elas. Nessa lógica, a imigração branca reificaria a resultante predominância branca.

Nesse cenário, reconhecemos a importância da defesa do Movimento Negro, em 1970, da categoria política – negro – como resultante do conjunto numérico de pretos e pardos. Essa afirmação identitária decorreu da busca pela positivação da negritude, bem como das articulações políticas direcionadas às demandas específicas ao grupo diante da desigualdade social estruturada pelo racismo estruturante (González, 1979; Hasenbalg, 1979; Almeida, 2018). Ainda assim, não podemos esquecer da força simbólica e material da ideologia do branqueamento e mestiçagem no Brasil.

Para a nossa roda de chá, Kabengele Munanga (2004) embalado pelo alecrim nos recorda que os efeitos da ideologia do branqueamento e o conjunto de estereótipos associados à cor e à raça negra fizeram com que os brasileiros mestiços e grande parcela da população com ascendência africana, geralmente, não se classificassem como negros, gerando uma série de denominações para designar as cores dos não-brancos, como moreno, pessoa de cor, marrom, escurinho etc. Portanto, segundo o autor, essas denominações não raramente eliminaram a identificação dos mestiços com a negritude, fazendo com que estes não se classificassem como negros e, contribuiu para que permanecessem intactas todas as estereotípias e representações negativas dos negros.

Falo de diferenciação racial por um sistema de classificação em que a raça performa sentidos (Hall, 2015) para a materialidade desigual de poder nas relações humanas. Dessa forma, a produção de subjetividades constantemente é submetida a negociações coletivas e singulares pelos ditames hegemônicos/racistas (Bento, 2002; Carone, 2007; Hasenbalg, 1979; Schucman, 2012; Guimarães, 1999a,b). Nessa relação, para Hall (2010), o corpo é um texto e na condição de leitoras/es inspecionamos como críticas/os/es literárias atentas/os/es as mínimas diferenças contempladas nesse sistema de sentidos discursivos de raça contextualizada num espaço/tempo. E as memórias produzidas pelos corpos narrados operam como reificações e/ou interdições de significados da raça na tessitura social brasileira com performances regionais, anunciadora de discriminações, privilégios, soberanias, popularidade, *status* e injustiças que produzem processos de subjetivação de ordem singular e coletiva.

A partir das memórias familiares a categoria raça disputa lugares de enunciação desigualmente forjados pelas relações de poder estruturadas pelo racismo em intersecção com outras opressões no cenário brasileiro (González, 1979). Diante disso, tecemos articulações com a análise do discurso, já que analisamos o que há por meio da linguagem e cultura: “relações de poder, institucionalização de identidades sociais, processos de inconsciência ideológica, enfim, diversas manifestações humanas” (Melo, 2009, p. 3). A análise de posições hierárquicas simultâneas possibilita entender discursivamente as maneiras possíveis e até contraditórias pelas quais as famílias inter-raciais negociam hierarquias raciais e se organizam nos processos de socialização racial. Nesse feito, resistência e reprodução racistas podem coexistir e se contradizer cotidianamente e estruturar as relações familiares e sociais.

Pelo embalo do chá de ginkgo biloba ativo na concentração chamamos atenção para algumas interpelações: Quem faz parte da família? Qual identificação racial prevalece nas figuras protagonistas em torno da ideia de progresso e desenvolvimento nas famílias interracialis? E que pertencimento racial se atribui aos pontos negativos nessas famílias? Quais concepções ideológicas de raça integram e excluem integrantes do grupo familiar? Como as/os integrantes vivenciam essas dinâmicas? Quais as disputas nessas dinâmicas? Esses questionamentos conduzem a roda de chá.

Atendendo a ritmicidade circular da tese, estrategicamente antecipamos a narrativa metodológica para compreensão das escolhas das especiarias conceituais e prosas analíticas distribuídas nas temporalidades da tese:

Capítulo/Tempo 2: contamos como conduzimos coletivamente a análise dos discursos sobre racialidade na grande roda de chá dividida em tempos:

Capítulo/Tempo 3: foi reservado para não esquecermos da articulação sócio-histórica e cultural das especiarias que constituem o tema - discursos raciais -, a saber: raça, racialização, racismo, racismo à brasileira, gênero, família, ideologia do branqueamento e mestiçagem.

Capítulo/Tempo 4: abordamos a discussão em torno da tese: a cor como um rompimento familiar. Ela opera diferenças confrontantes aos padrões de legitimidade nas dinâmicas familiares inter-raciais. A ideia de integrantes legítimos/os/es nas famílias é significada pela racialidade. Não se trata da verdade, mas sobre o discurso da raça biológica operando como verdade. Como os domínios do parentesco/filiação estão atrelados aos domínios da raça como verdade biológica? O que está em jogo é a disputa por uma memória de suposta verdade: quem é da família “de verdade”? Para essa reflexão, apresentamos três famílias: a família Boldo e as famílias Pimenta.

Capítulo/Tempo 5: dialogamos em torno da tese “a supremacia branca se reafirma pela suposta uniformidade e exclusão de quem não é da família”. Questionamos: como se reproduz a supremacia branca à brasileira nas relações familiares? A partir de fragmentos das narrativas de Calêndula, a interlocutora branca da família Pimenta.

Capítulo/Tempo 6: direcionamos a discussão para a seguinte tese: o discurso racial em torno do “negro de verdade” constrói um ideal simbólico de negrura e um ideal de brancura, ambos alienados pelo discurso biológico da raça, juntos operam a manutenção de hierarquias por uma suposta unidade familiar cisheteropatriarcal branca. De modo que há uma defesa em torno de uma “origem” seja através da religião e/ou pelo sobrenome. Isso decorre do silenciamento de qualquer protagonismo negro no interior das famílias e os tensionamentos raciais abrandados pelo mito da democracia racial, bem como pelo embranquecimento das práticas, costumes e exaltação dessas heranças simbólicas colonizadas, facetas do racismo à brasileira. Para essa reflexão apresentamos as famílias Guaco.

Capítulo/Tempo 7: refletimos sobre a tese: embora, a imposição branca por uma identidade cristã destitua nomes como faceta colonial, as experiências de resistência e acolhimento interditam o desprezo racial em direção ao pertencimento sociocultural-racial negro. Nessa relação, as dimensões do pertencimento contrastam com a branquitude na dinâmica familiar. Para isso, compartilhamos as relações entre as narrativas desses processos na família Boldo e na família Guaco e, conseqüentemente, nas famílias estendidas deste núcleo: a família Guaco-cheiroso e a família Guaco-liso.

Para fecharmos a grande roda, trazemos encaminhamentos de continuidades.

2 TEMPO II - PERCURSO ENTRE AS TEMPORALIDADES: MINHA AVÓ ME SOPROU UMA TESE EM RODA

A construção desta roda de chá/tese começa no mês de julho de 2020, meio aos protocolos de isolamento/distanciamento social da pandemia de Covid-19, tive um sonho com a minha avó paterna negra e benzedeira, Dona Dora. Estávamos (ela e eu) no cenário de um casamento católico de uma prima negra com um noivo de pele bem mais clara em contraste com a dela. No sonho, minha avó estava assustada com a quantidade de pessoas que já não reconhecia mais pelo avanço do Alzheimer, por isso fui encontrá-la para nos sentarmos. Para minha surpresa, logo ela se apoiou sem hesitar nos meus ombros e suspirou alívio. Ao mesmo tempo em que, eu vibrava por Dona Dora ter me reconhecido, eu tentava me equilibrar diante de tamanho peso apoiado, então pensei: “nossa! Quantas gerações negras em um só corpo!”, como nos alerta Beatriz Nascimento (1976) em *Ori*.

Quando, no sonho, recuperei o equilíbrio andamos até os primeiros bancos da igreja e, ao sentarmos o corpo de minha avó começou a vibrar feito transe e, eu com receio das práticas racistas religiosas a abracei para acolhê-la, bem como disfarçar o ocorrido. No mesmo instante, minha avó direcionou minha cabeça de frente para a dela e senti uma pressão muito intensa e ao cessar, minha avó me olha com olhos cheios d’água (Evaristo, 2016) e fala: “Agora é com você!”. Após dias repassando o sonho para as pessoas mais próximas, minha mãe branca me questiona: E como ficarão as memórias negras depois da morte desses mais velhos, já que não para de entrar gente branca nessa família? Essa pergunta encontrou minhas memórias e inquietações embaladas pelas leituras em andamento sobre o apagamento sistemático de histórias negras no sul do país, que diz da minha família, mas de tantas outras constituídas por pessoas brancas e negras, embora se negue a presença de não-brancos por aqui. Afinal, qual é o lugar de memórias negras em famílias inter-raciais no Sul do Brasil? Essa foi a pergunta inicial da tese.

Mais tarde, na qualificação do percurso teórico, delimitamos a pesquisa ao estado do Paraná, vez que, apesar de ter nascido e passado a infância/adolescência no interior de Santa Catarina (Porto União), me tornei negra em uma universidade pública do Paraná. Para tal processo, assim como nos conta Neusa Santos Souza (1983) em “Tornar-se Negro” e as narrativas de três interlocutor/as dessa roda/tese: Jasmim, Hortênsia e Guiné, eu questioneei o embranquecimento no meu curso da vida e me nutri com o reconhecimento/pertencimento racial negro pelos coletivos: movimento de mulheres negras, Comissão Étnico-racial do

Conselho Regional de Psicologia do Paraná e comunidade de terreiro. Essas experiências me levaram ao encontro com a minha própria história inter-racial. Desse modo, minhas interlocuções e indagações foram mais intensas nesse estado, daí a posição inicial por esta delimitação.

No entanto, quando me encontrei com as primeiras três famílias convidadas, todas recém-chegadas, cerca de cinco a dez anos, da região Norte ao Paraná por questões de trabalho, percebi que as narrativas regionais eram multidimensionais, sendo a raça secundária e/ou desconsiderada a depender da referência histórica/regional e da vivência individual e coletiva. Ainda que a questão racial tenha se evidenciado no Paraná, não conseguiria traçar um panorama do estado a partir das memórias narradas de famílias inter-raciais como eu gostaria inicialmente. Além disso, ao invés, de escutar diferentes narrativas de negras e negros, se repetia um lugar de enunciação centralizado na pessoa branca do grupo familiar, assim como aparece na pesquisa da Lia V. Schucman com famílias inter-raciais em 2018.

Tendo em vista a ampliação de narrativas, assim como os significados experienciados de racialidade nas dinâmicas familiares, das oito famílias que, generosamente, compartilharam suas histórias, escolhemos três para compor a roda: Boldo, Pimenta e Guaco. Já que essas enunciações dialogam com as indagações da roda/tese: Quem faz parte da família? Qual identificação racial prevalece nas figuras protagonistas em torno da ideia de progresso e desenvolvimento nas famílias inter-raciais? E que pertencimento racial se atribui aos pontos negativos nessas famílias? Quais concepções ideológicas de raça integram e excluem integrantes do grupo familiar? Como as/os integrantes vivenciam essas dinâmicas? Quais as disputas nessas dinâmicas? Esses questionamentos conduzem a roda de chá.

Insistimos, na memória das/dos participantes, como apontado por Conceição Evaristo como “um passado recriado e constantemente amalgamado ao tempo e à história presente. Nesse sentido, o passado surge como esforço de uma memória que está a construí-lo no presente” (Evaristo, 2008, p. 5). Ademais, essa pesquisa só foi possível situada e incorporada (Haraway, Collins, hooks, Figueiredo) por uma pesquisadora-psicóloga negra militante antirracista constituída por relações familiares inter-raciais, sendo assim todas as interlocuções desse pesquisar são produzidas por esse encontro incorporado entre mim, interlocutoras/es e o tempo presente como ancestral, já que o futuro é prospecção como nos ensina Ailton Krenak (2022).

Partindo desse presente enquanto ancestralidade, não podemos esquecer das reverberações após assassinato truculento racista do afro-americano George Floyd por um policial branco estadunidense, em 2020, que fortaleceu o movimento “*Black Lives Matter*”

(“Vidas Negras Importam”) em denúncia a violência e ao racismo policial desde 2013. Ou seja, a frase “não consigo respirar” se repetia em 2020 e marcava os protestos de antirracismo em resposta ao episódio reiterado. Mas, dessa vez em um contexto pandêmico (Covid-19) que já ceifava muitas vidas pela impossibilidade de respirar. O movimento teve um alcance global, as pessoas repetiam deliberadamente a afirmativa de Angela Davis: “Numa sociedade racista, não basta não ser racista. É necessário ser antirracista”. Sem me estender aqui, chamo atenção para muitas pessoas que, do contrário, fortaleceram a hegemonia branca ao invés de se incorporarem, de fato, ao movimento. Continuam nos seus lugares materiais e simbólicos garantidos pelo mesmo Estado, que acusam de forma abstrata e distante ser ele racista. Nesse dilema, o silêncio branco opera articulador de mais violências (Bento, 2002). Como aparece nas narrativas familiares inter-raciais em temporalidades da tese.

Esse conjunto intensificou minhas frustrações, inseguranças e o medo constante do pesquisar naquele contexto, além disso o abraço e a presença junto às famílias inter-raciais interlocutoras foi substituído conforme as medidas de segurança da Covid-19 pelas conversas/convite público pelos grupos de *Whatsapp*, principalmente de coletivos negros. O que resultou em uma rede de contatos facilitada por colegas que conheciam casais e/ou alguém que compunha família inter-racial. Quando eu recebia esses contatos imediatamente enviava mensagem sobre a pesquisa e convite para a participação, com o aceite os encontros *online* ocorreram via plataforma *Meet*, exceto por um encontro presencial com a família Guaco e com Jasmim da família Boldo.

Antes de contar sobre os encontros, apresento as famílias interlocutoras no próximo item. Vale destacar que pelas condições sanitárias e recusa dos/as demais integrantes familiares participam. Da família Boldo conversei exclusivamente com Jasmim e da Família Pimenta, com a Calêndula. Já com a família Guaco conversei com todas as/os integrantes adultas/os. Ainda assim, faço um quadro ilustrativo com a caracterização da família toda como anunciada nas entrevistas dos encontros.

2.1 Caracterização das famílias interlocutoras

A atribuição nominal da família Guaco tem relação com a função expectorante da erva, já que, nesta família, o silêncio em torno da raça e racismo cria diferentes barreiras internalizadas, como referência ilustrativa, das vias aéreas de seus/suas integrantes. Mas, tamanha obstrução só é percebida à medida que alguns/mas integrantes se questionam sobre

seus pertencimentos raciais. Isso acontece, com Guiné reconhecido pelo discurso familiar como o único “negro de verdade” da família. Assim como com Hortênsia, ainda que ela não tenha a identidade racial negra legitimada por todo o grupo familiar. A partir do núcleo, Guaco, nomeio as famílias estendidas liso e cheiroso para pensar os desdobramentos relacionados ao efeito familiar.

A família Guaco é formada pela avó paterna Macassá (79 anos), mulher cis idosa, autodescrita como morena e dona de casa casada com avô paterno Cipó (85 anos), homem idoso cis e autodescrito como pardo/moreno, embora a família o leia como branco, agricultor aposentado e dono de terras; a mãe Pinha (65 anos), professora aposentada, mulher cis autodescrita como morena e casada com o pai Malva (66 anos), agrônomo e funcionário público na ativa, homem cis autodescrito como pardo, juntos tiveram dois filhos e uma filha: Cipó Neto (39 anos), pós-graduado em engenharia ambiental e empresário liberal, homem cis autodescrito como branco e chamado de “brancão” na infância pelo pai; Guiné (36 anos), pós-graduado em Letras e professor concursado da rede pública de educação, homem cis autodescrito como negro e chamado na infância de “preto” pelo pai e; Hortênsia (33 anos), pós-graduada em Artes e professora concursada em uma instituição federal, autodescrita como mulher cis negra e descrita como morena pelo grupo familiar.

A família Guaco-cheiroso é formada por Guiné (36 anos), doutor em Letras e professor concursado da rede pública de educação, homem cis autodescrito como negro e chamado na infância de “preto” pelo pai, é paranaense e casado com Valeriana (36 anos) doutora em Educação e pedagoga concursada da rede pública de educação, mulher cis branca, viveu em São Paulo e mudou para o Paraná na juventude. Para ambos esse é o segundo casamento. Da primeira relação Valeriana teve duas filhas: Eucalipto (15 anos) e Mutamba (6 anos), ambas brancas e Guiné do primeiro casamento, religioso presbiteriano, teve um filho: Araçá (6 anos), menino negro. Hoje moram Guiné e Valeriana com filho/as e enteado/as em um apartamento emprestado dos pais de Guiné.

A família Guaco-liso, reconhecida como “os brancos” pelos/as Guaco, é formada por Cipó Neto (39 anos), doutor em engenharia ambiental e empresário liberal, homem cis autodescrito como branco e chamado de “brancão” pelo pai na infância, casado com Damiana (36 anos), mestra em Nutrição e servidora pública de saúde no município, mulher cis autodescrita como branca. Ambos os paranaenses tiveram um filho e uma filha, respectivamente: Algodão (5 anos) e Rosa (8 meses), crianças brancas. Mudaram-se de Curitiba para criarem os filhos na cidade natal, interior do estado, e ficarem próximos às famílias de origem. Assim como, para se dedicar aos compromissos com a igreja, Cipó Neto é

pastor, além de empresário com escritório em Curitiba. De lá para cá, construíram uma casa em um bairro nobre da cidade natal e adquiriram outros bens, como terrenos, enfatiza Guiné.

Figura 2 – Representação racial da árvore genealógica de quatro gerações da família Guaco.

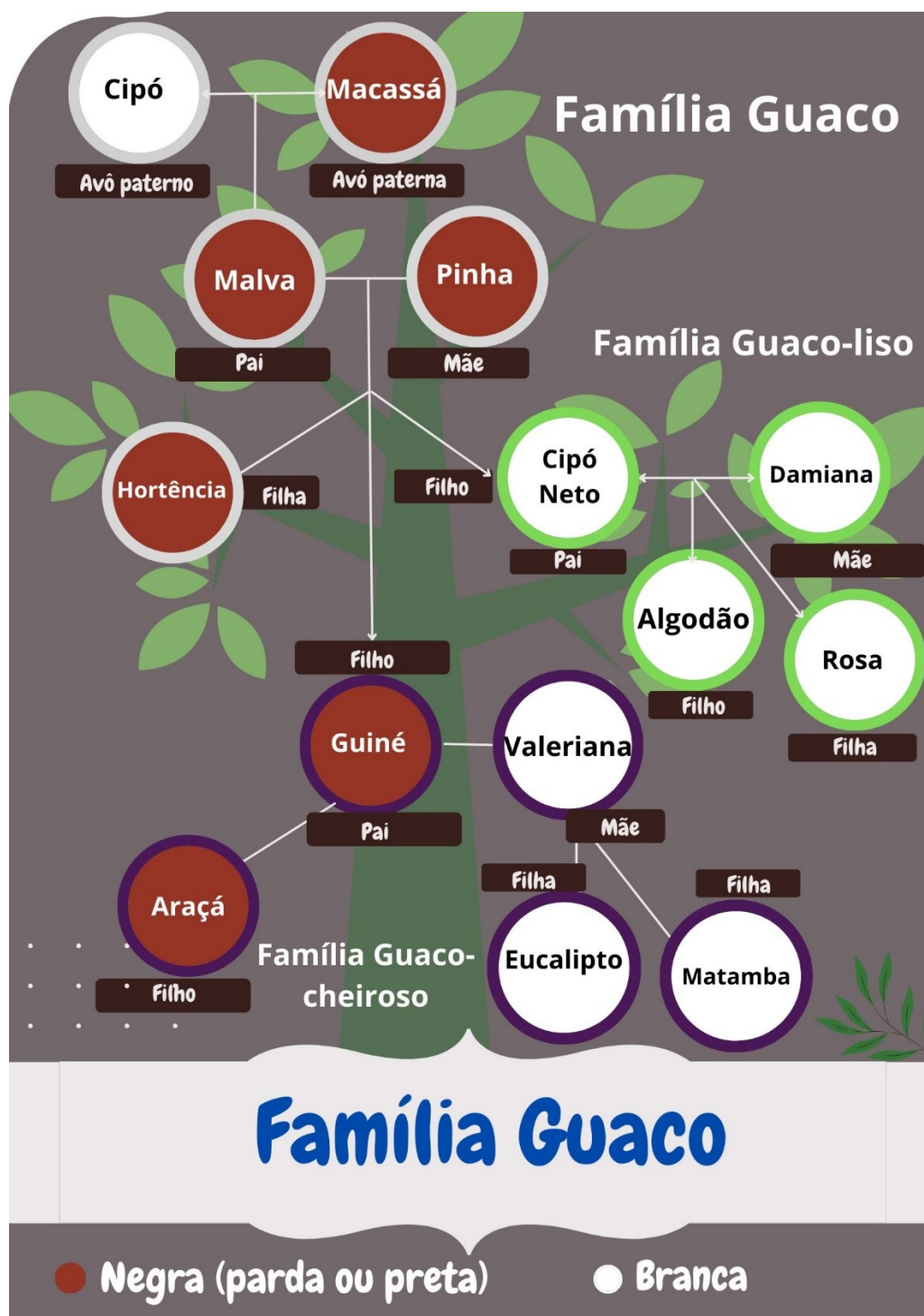


Tabela 1 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Guaco

Nome	Lugar na família	Raça/cor	Gênero/sexualidade	idade	Nível educacional	Profissão	Classe	Religião	Filha/os
Macassá	Avó paterna	morena	Mulher cisheterossexual	79 anos	Ensino fundamental	Do lar	Classe Média	Presbiteriana	2- Malva e Manjerona
Cipó	Avô paterno	pardo	Homem cisheterossexual	85 anos	Ensino fundamental	Agricultor e dono de terras	Classe Média	Presbiteriano	2- Idem
Pinha	mãe	morena	Mulher cisheterossexual	65 anos	Especialização	Professora concursada aposentada	Classe Média	Presbiteriana	3 – Cipó Neto Guiné e Hortênsia
Malva	pai	pardo	Homem cisheterossexual	66 anos	Mestrado	Agrônomo, servidor público	Classe Média	Presbiteriano	3- Idem
Cipó Neto	filho	branco	Homem cisheterossexual	39 anos	Doutorado	Engenheiro Ambiental, empresário Liberal	Classe Média	Presbiteriano	2 Algodão e Rosa
Guiné	filho	preto	Homem cisheterossexual	36 anos	Doutorando	Professor de Português, servidor público	Classe Média	Ateu	1 filho Araçá; 2 enteadas Eucalipto e Mutamba
Hortênsia	filha	preta	Mulher cisheterossexual	33 anos	Doutoranda	Professora de Artes, servidora pública	Classe Média	Em busca	Não

Tabela 2 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Guaco-Cheiroso.

Nome	Lugar na família	Raça/cor	Gênero/sexualidade	idade	Nível educacional	Profissão	Classe	Religião	Filha/os
Valeriana	Mãe e madrasta	branca	Mulher cisterossexual	36 anos	Doutorado	Pedagoga Servidora pública	Classe média	Ateia	2 filhas Eucalipto e Mutamba e 1 enteado Araçá
Guiné	Pai e padrasto	preta	Homem cisheterossexual	36 anos	Doutorando	Prof. servidor público	Classe média	Ateu	1 filho - Araçá; 2 enteadas: Eucalipto e Mutamba
Eucalipto	Filha e enteada	branca	--	15 anos	Ensino Médio	--	Idem	--	--
Mutamba	Filha e enteada	branca	--	6 anos	Ensino Fundamental	--	Idem	--	--
Araçá	Filho e enteado	preta	--		Ensino Fundamental	--	Idem	--	--

Tabela 3 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Guaco-Liso.

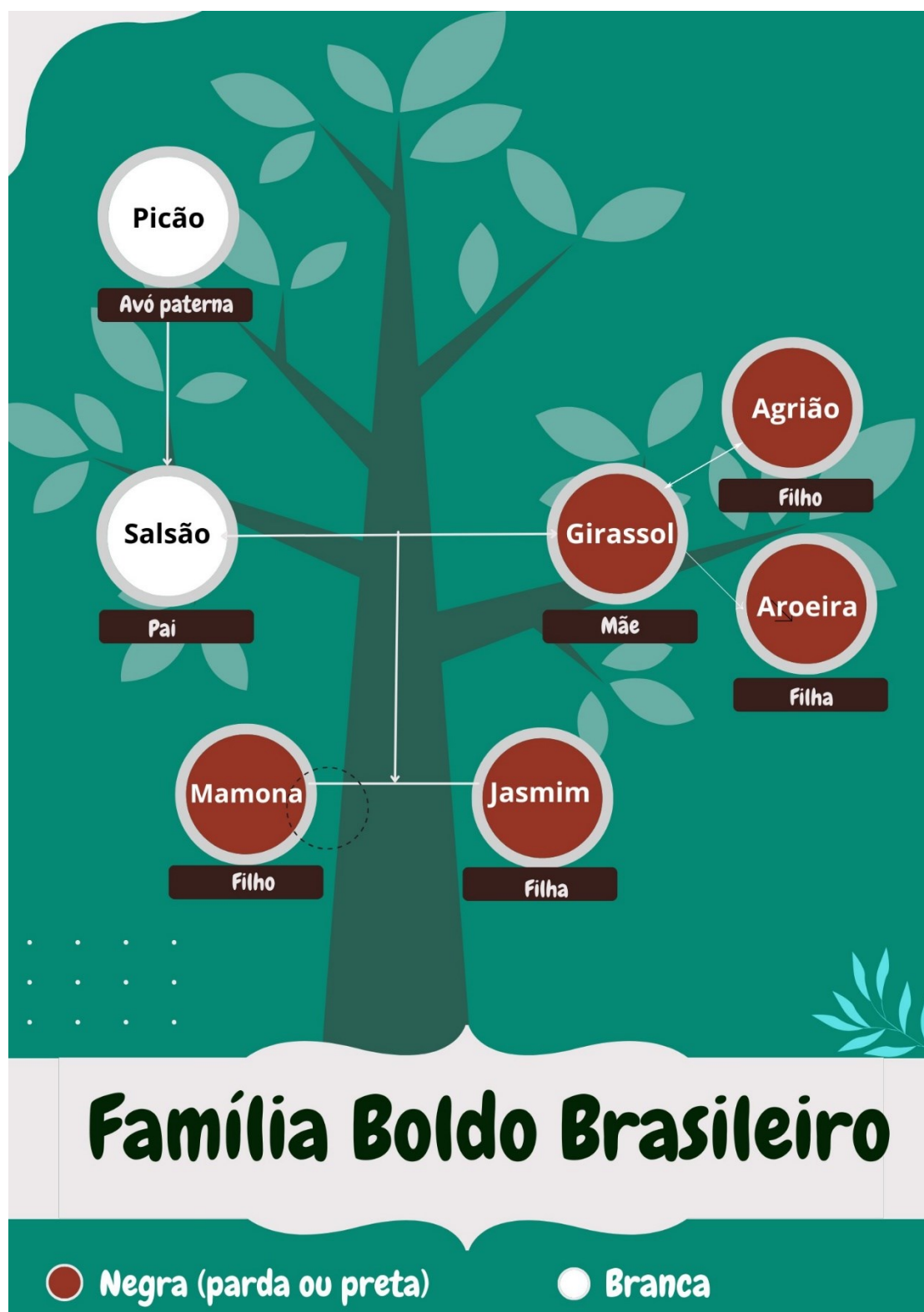
Nome	Lugar na família	Raça/cor	Gênero/sexualidade	idade	Nível educacional	Profissão	Classe	Religião	Filha/os
Damiana	Mãe	branca	Mulher cisheterossexual	36 anos	Mestrado	Nutricionista e Funcionária Pública	Classe Média	Presbiteriana	2 – Algodão e Rosa
Cipó Neto	Pai	branco	Homem cisheterossexual	39 anos	Doutorado	Engenheiro Ambiental empresário liberal	Classe Média	Presbiteriano	1- Araçá
Eucalipto	Filha e enteada	branca	--	15 anos	Ensino Médio	--	Idem	Idem	--
Mutamba	Filha e enteada	branca	--	6 anos	Ensino Fundamental	--	Idem	Idem	--
Araçá	Filho e enteado	preta	--	6 anos	Ensino Fundamental	--	Idem	--	--

Fonte: Dados da Pesquisa.

A essa atribuição nominal da segunda família, Boldo, tem relação com a função da erva boldo na eliminação de toxinas acumuladas no fígado, órgão humano, por sua vez responsável pela liberação de toxicidades do corpo. A narrativa sobre as dinâmicas raciais desta família será circunscrita em torno da filiação (des)legítima que passa por uma maternidade (des)legitimada pela pertença racial, o boldo aqui opera entre as toxicidades do racismo nas tramas complexas de afeto, legitimidade e verdade pelo crivo da racialidade.

A família Boldo é formada pela mãe Girassol, uma mulher cis negra (*falecida*) pobre casada com o pai Salsão, um homem cis branco (*falecido*) de classe média alta, dessa relação tiveram um filho e uma filha: Mamona, um homem cis negro (*falecido*) e Jasmim, nossa interlocutora, uma mulher cis negra e mãe de santo de Candomblé. O irmão Agrião e a irmã Aroeira, são identificadas como homem cis negro e mulher cis negra pela Jasmim, e entram na história familiar como filha e filho de Girassol já na fase adulta, ambos são evangélicos. Girassol e Salsão se conheceram em um baile dançante na cidade de Curitiba nos fins da década de 1970. Mas, a família branca alemã de Salsão, como descrita por Jasmim, foi contrária ao relacionamento do casal desde o início em função do pertencimento racial (negro) de Girassol e isso reverberou, também, na exclusão dos filhos/as negros/as.

Figura 3 - Representação racial da árvore genealógica da Família Boldo.



Fonte: A autora.

Tabela 4 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Boldo brasileiro.

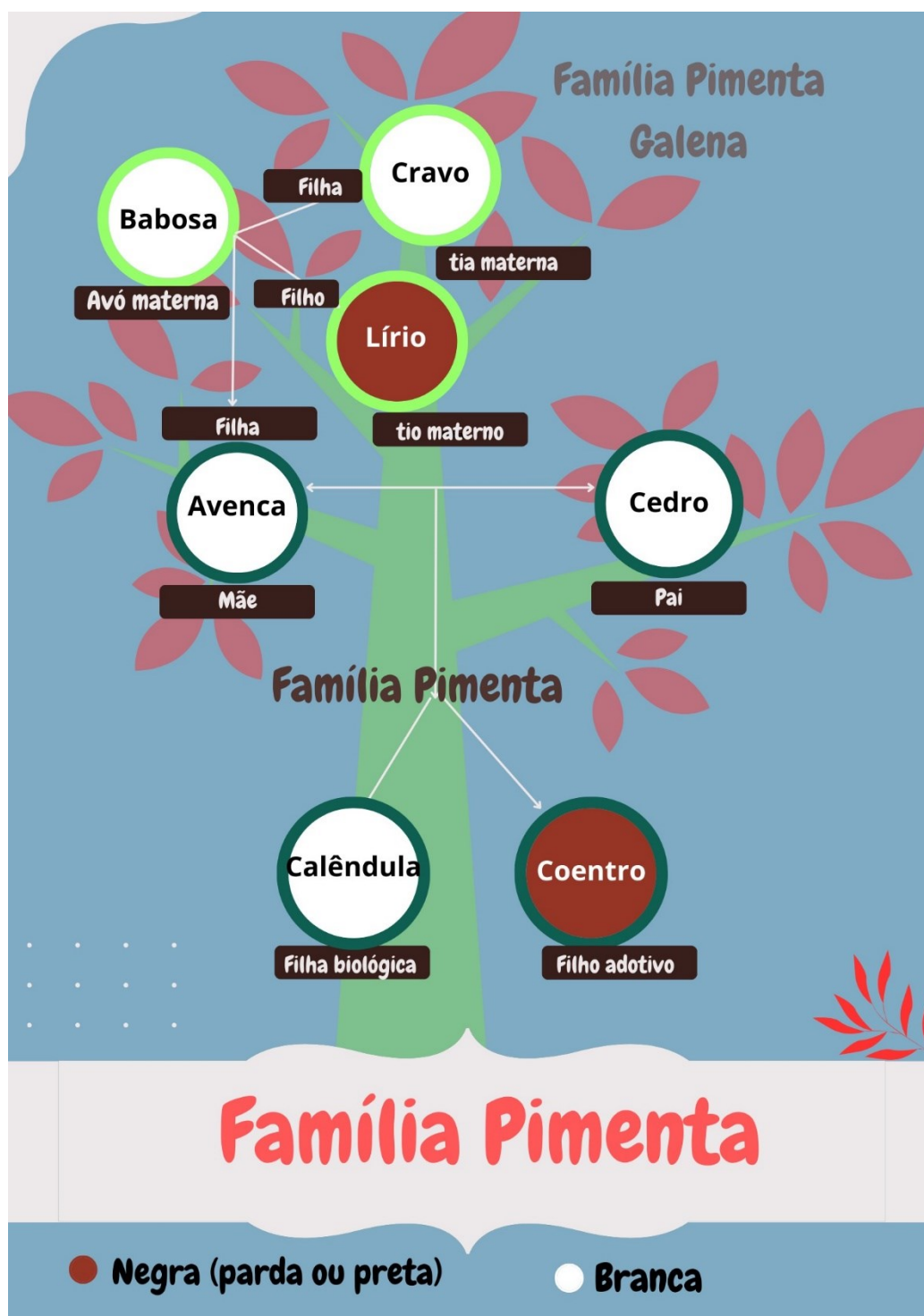
Nome	Lugar na família	Raça/cor	Gênero/sexualidade	idade	Nível educacional	Profissão	Classe	Religião	Filha/os
Girassol	Mãe	Negra	Mulher cisheterossexual	Falecida	Ensino Fundamental incompleto	Telefonista	Classe baixa	Umbandista	4 filhos/as Mamona Jasmim Agrião e Aroeira
Salsão	Pai e “filho: ovelha negra da família branca	Branco	Homem cisheterossexual	Falecido	Técnico em Contabilidade	Representante comercial	Classe Média	Ateu	2 filhos/as Mamona Jasmim
Mmona	Filho do casal	Negra	Homem cisheterossexual	Falecido	Ensino Fundamental Incompleto	Pescador	Classe baixa	Umbandista	2
Jasmim	Filha do casal	Negra	Mulher cisheterossexual	45 anos	Ensino Médio Completo	Mãe de santo	Classe baixa	Candomblecista	Não
Agrião	Filho de Girassol	Negra	Homem cisheterossexual	55 anos	Ensino Médio Completo	Serviços Gerais	Classe baixa	Evangélico	—
Aroeira	Filha de Girassol	Negra	Mulher cisheterossexual	57 anos	Técnico em secretariado	Pastora	Classe baixa	Evangélica	—

Fonte: Dados da Pesquisa.

A terceira família, Pimenta, carrega este nome pois essa erva é ativa na digestão de alimentos com baixo teor nutritivo. Já que este grupo familiar tem no intragável racismo a interceptação do reconhecimento da filiação no seio familiar branco de uma criança negra adotada. Avenca, mulher cis branca de classe média, é casada há mais de 30 anos com Cedro, homem cis branco de origem pobre. Juntos tiveram uma filha biológica Calêndula, jovem mulher cis branca, que mora e trabalha como professora em outro estado e é seis anos mais velha que seu irmão adotivo Coentro, heteroclassificado pela irmã como homem cis negro, filho adotado por Avenca (mãe branca adotiva), além de estudante de Direito, ele mora com a família adotiva e é funcionário no pequeno negócio dos/as Pimenta.

A Família Pimenta Galena está intrinsecamente ligada à família Pimenta, pois a matriarca Babosa, mulher cis branca, idosa e de classe média, é a genitora de Avenca, mãe na família Pimenta. A nomeação desse grupo familiar tem relação com a função da erva Pimenta Galena facilitadora da ativação da circulação humana, já que os tantos fluxos ficam obstruídos pelo racismo à brasileira reproduzido nesta família e impedem que outras memórias potencializem pertencimentos, embora se saiba pelas dinâmicas familiares quais são as filiações legítimas, segundo nossa interlocutora Calêndula, neta na família Pimenta Galena. Além da filha mais velha, Avenca, Lírio e Cravo, supostamente gêmeos, são narrados como filha e filho de Babosa, a partir da narrativa familiar enunciada por Calêndula.

Figura 4 - Representação da árvore genealógica da Família Pimenta.



Fonte: A autora.

Tabela 5 - Caracterização socioeconômica e racial da Família Pimenta.

Nome	Lugar na família	Raça/cor	Gênero/sexualidade	idade	Nível educacional	Profissão	Classe	Religião	Filha/os
Avenca	Mãe	branca	Mulher cisheterossexual	55 anos	Graduação	Empresária de pequeno negócio	Classe Média	Kardecismo	2 – Calêndula e Cedro
Cedro	Pai	branco	Homem cisheterossexual	58 anos	Ensino Médio	Empresário de pequeno negócio	Classe Média	Católico	Idem
Calêndula	Filha biológica	branca	Mulher cisheterossexual	33 anos	Mestrado	Professora da educação infantil	Classe Média	-	–
Coentro	Filho	Negro	Homem cisheterossexual	27 anos	Graduando em Direito	Funcionário da empresa da família	Classe Média	Evangélica	--

2.2 Encontros com as famílias e circularidade analítica

Em função da pandemia de Covid-19 os contatos com as possíveis famílias participantes foram *online*, vivemos um momento histórico de alargamento das redes sociais e a vida na virtualidade, sobretudo, para quem podia se manter em segurança de suas casas, já que a desigualdade social também se intensificou no mesmo período. No meu caso, os grupos de estudo e debates sobre psicologia e relações raciais em diferentes âmbitos me acompanharam durante todo o período do doutorado remoto.

Então, falar sobre a pesquisa era convocar nas pessoas negras reflexões sobre suas histórias familiares e nas pessoas brancas suscitava lembranças de terem ouvido histórias parecidas de amizades e/ou familiares. Em ambos os casos, eu já fazia o convite para a participação na pesquisa e/ou já pedia ajuda para estabelecer pontes de contato e convite às famílias. Os grupos de WhatsApp foram muito efetivos para isso. Elaborei um roteiro para entrevista semiestruturada, mas eu sabia que cada encontro assumiria uma dinâmica própria. Além disso, mirei para uma ética, segundo Belinda Mandelbaum (2014), da intersubjetividade que envolve o reconhecimento do desconhecido em nós e no outro para evitar a colonização do outro que está sempre em risco quando supomos conhecê-lo, enquanto, no mais das vezes, estamos reduzindo-o a nós mesmos, quando na pesquisa com famílias na Psicologia Social.

Aos poucos entendi que o contexto pandêmico dificultaria o encontro com a família toda e me deparei com o cenário de uma/um integrante da família com disposição, sobretudo, emocional para falar das memórias na constituição de famílias inter-raciais. Ao todo foram oito famílias participantes, mas trago para cá, três delas como mencionei anteriormente. Com a família Guaco: Inicialmente conversei de forma *online* com Guiné e a atual companheira Valeriana por duas vezes no intervalo de um semestre, meses depois por videochamada conversei com Hortênsia, irmã de Guiné. Semanas depois por intermédio de Hortênsia fui até a casa de Pinha e Malva, seu pai e sua mãe, lá conversamos em volta da mesa da cozinha também na presença de Macassá e Cipó, avó e avô paternos de Guiné, Hortênsia e Cipó Neto.

Nesse encontro presencial, por sua condução voluntária e sem combinarmos, Hortênsia auxiliou na mediação da conversa com familiares sem posicionar-se e tecer informações sobre si até o momento de pegar a estrada de volta para sua casa. Guiné e a companheira Valeriana não estavam presentes naquele domingo e, Cipó, a companheira Damiana e os/as filhas estavam de saída na minha chegada, por isso nossa conversa aconteceu meses depois de forma *online*. Neste intervalo, retornei conversa por videochamada com Pinha e Malva. Essa organização da

participação por grupos (residenciais) e o encontro grupal seguindo a dinâmica familiar: na casa de Pinha e Malva, contribuíram para a produção de narrativas.

Com a família Boldo, conversei presencialmente por duas vezes com a interlocutora. Jasmim, uma mulher negra, que vive os lutos daqueles/as que aparecem aqui memorados/as, exceto os irmãos recém-descobertos, mas não mantém contato. Com a família Pimenta, conversei por videochamada com a interlocutora. Calêndula, uma jovem branca, por duas vezes e apesar da minha insistência por intermédio de Calêndula na possibilidade de ouvir mais integrantes, principalmente, Coentro, o jovem negro adotado da família Pimenta. Houve recusa na participação por não desejar falar sobre essas questões familiares.

As conversas tiveram duração em média de uma hora e meia após a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), então eu buscava na apresentação propor a roda de chá como circularidade de experiências, já que eu também integro uma família inter-racial. Em roda, a identidade coletiva e individual se co-influenciam de modo que não é possível conhecer um indivíduo, mas a sua história e o grupo com o qual ele se identifica. O grupo em roda ganha um caráter especial no estabelecimento de um possível vínculo, ainda que tenha o lugar de pesquisadora que ocupa uma posição de poder, há histórias que confluem, como nos ensina Antônio Bispo. Além disso, a narrativa negra não é individual, mas social; ou seja, o sujeito fala a partir daquilo que ressignifica da sua existência negra, quer atribuída, quer em letramento racial.

As experiências discursivas em torno da raça nas famílias podem ser ameaçadoras em um país de racismo antinegro. Por isso, a leitura a partir da Análise Crítica do discurso, já que sustenta-se na noção de que o discurso constitui e é constituído por práticas sociais, sobre as quais se podem revelar processos de manutenção e abuso de poder, por isso é função da analista crítica do discurso difundir a importância da linguagem na produção, na manutenção e na mudança das relações sociais de poder e aumentar a consciência de que a linguagem contribui para a dominação, tendo em vista tal consciência como o primeiro passo para a emancipação.

Sobre as produções discursivas de raça operando hierarquização e violências, dialogamos com Belinda Mandelbaum (2014) quando a autora aponta que particularmente em situações ameaçadoras em famílias, o grupo organiza-se inconscientemente no sentido de proteger seus membros do contato com a ansiedade e dor psíquica. Constituem-se arranjos grupais defensivos que envolvem a distribuição, entre integrantes do grupo, de lugares e funções psíquicas bem determinados, que tendem a se cristalizar ao longo do tempo, justamente porque colocá-los em questão é proibido, dada a ameaça que isso representa ao grupo. Evitando o trato com a complexidade dos conflitos que já faziam da vida em família, como o próprio

silenciamento e o mandato de que tudo que seguisse na rotina comum como resposta defensiva do arranjo familiar. Evidentemente que se de um lado, a família evita o contato com a dor, de outro, impede que a vida psíquica em torno daquilo que não pode ser dito as fantasias, as dúvidas, as ansiedades, mas também as possibilidades de pensar e crescer com a experiência. Por isso, ao longo da vida, cada um de nós terá de buscar espaços fora da família para poder falar e pensar a história familiar com maior liberdade (Mandelbaum, 2014, p. 125).

Esse processo ocorre em tornar-se negra/o, cujos discursos de racialidade hegemônicos são contestados para uma tarefa de refazimento racial, vir a ser negra. Essa possibilidade de construir uma identidade negra, é eminentemente política, exige como condição imprescindível", a contestação do modelo advindo das figuras primeiras — pais ou substitutos — que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com este modelo, a pessoa negra reorganiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio (Souza, 1983, p. 85). A análise dos discursos de racialidade vai entender que esse processo não é o único possível, assim como a autora.

Tendo em vista o objetivo da tese: **Investigar os discursos de racialidade nas memórias de famílias inter-raciais**, a escolha pela análise crítica do discurso supera contextos imediatos da comunicação interpessoal e coloca em xeque questões sobre as formas de subjetivação provocadas pelo discurso, a forma como as pessoas pensam ou sentem, suas práticas e as condições materiais dentro das quais ocorrem tais experiências. Segundo Nogueira (2008), nesta abordagem se analisa o constrangimento destes sujeitos em suas escolhas de linguagem, a natureza coletiva do discurso como recurso social e cultural usado nas interações humanas. A questão aqui é a de saber, relativamente a determinados tópicos, quais são os recursos linguísticos disponíveis, como se desdobram e para que (e a quem) é que eles servem.

3 TEMPO III - RAÇA, GÊNERO, CLASSE E FAMÍLIA

Para a roda de chá algumas especiarias-conceitos são indispensáveis, já que operam em articulação - raça, racialização e racismo - cuja engrenagem estrutural do racismo moderno alimenta a manutenção da raça e racialização em todas as esferas sociais, além disso, a mesma engrenagem sustenta junto ao patriarcado o conceito hegemônico de família. Nessa relação, as classificações raciais hierárquicas escamoteiam a dignidade humana em dinâmicas de desigualdades, desvantagens e injustiças sociais para a população negra e indígena em detrimento da dominação do poder econômico, político, social, simbólico e cultural monopolizados pelo eixo branquitude. No Brasil, o racismo foi sofisticado pelas ideologias do embranquecimento e da democracia racial pela via da mestiçagem.

3.1 Raça, racialização e racismo

O conceito de raça predominante no imaginário social está ligado a falsa ideia memorada de “discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue” (Guimarães, 2003, p. 66). Esse pressuposto de essência presente na raça parte, inicialmente, do corpo teórico das ciências naturais que classificaram as espécies animais e vegetais em classes e raças no século 16 e pouco mais tarde, esse uso de raça se estendeu aos grupos humanos para designar a descendência e linhagem, cuja partilha de um ancestral significava que o grupo possuía algumas características físicas em comum que os colocavam em vantagem ou desvantagem de acordo com o sistema classificatório vigente. (Munanga, 2004)

Na história do Ocidente essa classificação de grupos humanos atendeu a necessidade de hierarquizar-los para fins de saqueamento sistemático colonial (Césaire, 1978) de grupos subjugados/racializados, população africana e indígena, dominados pela Europa. Stuart Hall (2016) destaca três momentos importantes de encontro do “Ocidente” com os negros, que deram origem a uma série de representações populares, baseadas na marcação da diferença racial, processos de racialização. As ideias ocidentais sobre “raça” e as imagens da diferença racial foram moldadas profundamente por esses três encontros fatídicos, como defendidos por Hall (2016), Guimarães (2002) e Munanga (2003).

O primeiro teve início com o contato, no século 16, entre comerciantes europeus e os reinos da África Ocidental pelo intenso comércio de africanos escravizados durante três séculos. As marcas deste período aparecem nas relações de dominação estabelecidas entre “nós” europeus e os “outros” não-europeus escravizados e, mais tarde, nos desdobres das sociedades pós-escravistas do Novo Mundo. Embora, a presença de santos negros na iconografia cristã medieval preservasse um ponto positivo da imagem da África pela Europa, gradativamente essa imagem cedeu lugar para a interpretação bíblica de que os africanos eram os descendentes amaldiçoados de Cam¹, destinados a gerações de servidão. (Hall, 2016; Guimarães, 2002; Munanga, 2003).

A dúvida sobre a humanidade da população recém-descoberta (ameríndios, negros, melanésios etc.) foi capturada pelas explicações, entre os séculos 16-17, da Teologia na península ibérica (Munanga, 2003). A humanidade dos “outros” foi avaliada pela descendência comum de Adão/Éden, cuja negativa justificou os europeus escravizarem esses “outros” sedentos por humanidade, na ordem cristã. Esse pressuposto solidificou a visão monogenista, entre os séculos 18-19, que acreditava na humanidade una sob partilha dessa descendência. Os representantes dessa visão foram Rousseau, Buffon, Darwin, que conduziram teorizações acerca da essência da natureza brutal, corrompida, imatura, não-desenvolvida e a-civilizada dos territórios recém-descobertos, como a América, diante da régua civilizatória do “paraíso” europeu (Schwarcz, 2020).

Mais tarde, com o Iluminismo no século 18, os filósofos contestam o monopólio do conhecimento e da explicação concentrado nas mãos da Igreja para buscar uma explicação baseada na razão universal. Para tanto, lançam mão do conceito de raça já existente nas ciências naturais para nomear os “outros” como raças diferentes, inaugurando passagem para a nova disciplina, História Natural da Humanidade, transformada mais tarde em Biologia e Antropologia Física (Munanga, 2004). Na escala evolutiva entre ‘barbárie’ à ‘civilização’, a África foi vista como a gestora de monstruosidades exóticas da natureza (McClintock, 2010 *apud* Hall, 2016).

As contestações na arena de verdades sobre a humanidade, sobretudo, com a legitimação das novas disciplinas em contraste com as explicações religiosas em decadência, abrem espaço para a visão poligenista. Ela pressupõe a existência de diferentes origens e

¹ É um paradigma cristão, segundo o qual, os escravizados haviam sido amaldiçoados por serem descendentes de Cam, que teve punição por presenciar seu pai, Noé, nu e embriagado. Nessa perspectiva bíblica, algumas sociedades de ditos pagãos e hereges não estariam destinadas ao progresso. 131

criações dos seres humanos responsáveis pelas diferenças “raciais” em termos culturais e traços fenóticos, essa visão dá origem à noção de raças biologicamente diferentes (Schwarcz, 2020).

Nesse ínterim, o segundo momento decorre da colonização da África e sua “partilha” entre as potências europeias que dominavam o território, mercados e matérias-primas coloniais no período do “novo imperialismo”. A justificativa colonial pelo suposto fracasso africano para civilizar seu povo, lido racialmente inferior, sustentou o argumento histórico contra as pessoas negras e, instaurou o discurso racializado estruturado em um conjunto de oposições binárias, demonstrado por Hall (2016) em diálogo com Frederickson (1987).

De um lado, se sustentou a ideia do continente africano como palco de selvageria irrestrita, de canibalismo, de adoração ao diabo e de libertinagem, de outro o discurso universal do continente europeu branco cristão, berço civilizatório, representante do progresso e da razão. Se sustenta, ainda, a oposição entre as diferenças fisiológicas e anatômicas reais ou imaginárias corpóreas das raças negra e branca, polarizadas em extremos de tipos de humanos. Na medida em que a brancura é ligada ao desenvolvimento intelectual — requinte, aprendizagem, agência governamental e formal, leis e contenção civilizada das esferas emocional, sexual e civil agrupadas à cultura. À raça negra, por outro lado, são incorporadas ao pressuposto instintivo — o exercício da emoção e dos sentimentos em vez do intelecto, falta de requinte civilizado na vida sexual e social, dependência dos costumes e rituais ditos primitivos e falta de desenvolvimento de instituições civis, conjunto ligado à natureza. (Hall, 2016, p. 168; Frederickson, 1987, p. 49, grifos da autora).

Essas ideias presentes na atuação de poligenistas, de um lado admitia a possibilidade de alguns ancestrais comuns, de outro defendia que a separação das espécies humanas por tanto tempo configurou heranças e aptidões diversas. Se as teorias evolucionistas da espécie em Darwin serviram para reafirmar as teses deterministas científicas, isso aconteceu tanto na visão de monogenistas, como de poligenistas. O conceito de raça se estendeu de concepções biológicas para culturais e políticas na régua civilizatória europeia. Isso acentuou uma nova preocupação: a miscigenação das raças, cujo debate cresceu entre poligenistas que acreditavam no controle dessa hibridização entre as diferentes espécies humanas pelo risco de degeneração racial, poluição na pureza da raça branca superior (Schwarcz, 2020). A representação da “diferença” através do corpo tornou-se o campo discursivo através do qual muito deste “conhecimento racializado” foi produzido e divulgado.

Mais tarde, com as migrações dos continentes africano e asiático para a Europa e América do Norte. Essa transição forjou representações populares da diferença racial em decorrência da escravidão colonial em torno de dois temas centrais. O primeiro foi o discurso

de um status de subordinação e uma suposta preguiça inata ligado às pessoas negras, “naturalmente” aptos para a servidão, embora, teimosamente indispostos ao ritmo de trabalho vulgarizado por sua pretensa natureza e rentável para seus senhores. O segundo tema era o inato “primitivismo” dos negros escravizados, a simplicidade e a falta de cultura, os tornava geneticamente incapazes de “refinamentos civilizados” (Hall, 2010). Esses temas reificam, segundo Fanon (1968/2005), a violência perpetrada pela supremacia dos valores brancos, o colonizado tinha escárnio de cada qual. “No período de descolonização a massa colonizada zomba desses mesmos valores, insulta-os, vomita-os” (Fanon, 1968/2005, p. 32).

Foi preciso naturalizar as diferenças raciais como estratégia para fixar no imaginário coletivo a diferença racial e, assim, ancorá-la num estatuto de verdade inquestionável e atemporal (Hall, 2016, p. 171), daí a produção do racismo. Embora, a raça tenha protagonizado as cenas históricas de classificação da diferença em graus de superioridade e inferioridade, o racismo moderno surge só em 1920 como uma ideologia de raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural, ou seja, seu significado define um grupo social pelos seus traços culturais, linguísticos, religiosos por consequências diretas de suas características físicas ou biológicas. (Munanga, 2003).

Apesar, do avanço da genética humana, bioquímica e biologia molecular fazerem desacreditar na realidade científica da raça, em 1970. Na próxima década, a Europa em nome da dominação, manutenção das hierarquias e identidade cultural de cada povo reformulou as práticas racistas contra os imigrantes dos países árabes, africanos e outros dos países do Terceiro Mundo. E, no fim do século 20 e 21, o racismo dispensou o conceito de raça no sentido biológico para determinação das diferenças insuperáveis entre grupos estereótipos (Munanga, 2003). Assim, legitima-se pelo discurso da raça a operacionalidade racista de equivalência entre natureza e cultura, criando raças fictícias no imaginário social.

Dessa forma, uma vez que se saiba o lugar de alguém na classificação das raças humanas “naturais”, logo se pressupõe como pensam, o que sentem ou produzem, a qualidade estética de suas produções, e por aí vai (Hall, 2016). A raça abastecida pelo racismo faz girar a engrenagem estrutural racista de desigualdade de poder simbólico e material entre os grupos sociais (Schucman, 2012), de acordo com suas diferenças no sofisticado sistema de classificação humana hierarquizante, que no Brasil opera pela cor como significado de raça. O branqueamento (como política de extermínio da população não-branca no território nacional) assolou também os diferentes povos indígenas e isso tem impacto direto no reconhecimento de identidade e direitos coletivos. Portanto, o racismo no Brasil é antinegro e anti-indígena, mas nesta roda focaremos na discussão do racismo antinegro, sobretudo na construção discursiva

das representações de brancos e negros no imaginário social, vez que circulam entre as famílias interlocutoras desta tese.

3.2 Solução para memória do Brasil moderno: a mestiçagem

A nação brasileira foi imaginada e projetada político-econômica e culturalmente como uma amálgama homogênea em termos da legitimidade de raça, etnicidade, cultura, religião e língua, todas organizadas para eliminação de qualquer diferença (Guimarães, 2002) ameaçadora à continuidade euro-branca cisheteropatriarcal dessa amálgama “oficial”. Nesse processo, a chave para essa continuidade foi o embranquecimento, cujo discurso ideológico encontrou no problema do negro sua vazão, já que a ideia de descontentamento do negro com a sua condição racial e, conseqüentemente identificações com a brancura, fez da miscigenação possibilidade de diluir características raciais fortemente desprezadas com a consolidação da modernidade. Nessa narrativa, como efeito dessa ideologia foi construído o lugar idealizado e exclusivista do branco, como modelo universal de humanidade e, por isso supostamente modelo a ser alcançado pelos não-brancos, descritos, portanto, como não tão humanos (Bento, 2002).

No entanto, o campo crítico das ciências sociais na contemporaneidade já desvelou que o branqueamento foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro (Bento, 2002). A particularidade do racismo brasileiro concentrou esforços, inicialmente, na importação de teorias racistas europeias com ajustes aos interesses do projeto moderno de identidade nacional brasileira do século 20. Isso permitiu um abafamento da ideia de caráter inato das diferenças raciais e da degenerescência² proveniente da mistura racial, pois se criava uma solução própria para o 'problema negro' no Brasil de maioria não-branca (Skidmore, 1976).

As doutrinas eugenistas reforçavam o pressuposto de superioridade da raça branca e tornavam a ideologia do embranquecimento especificidade do pensamento racial brasileiro. Para legitimar no contexto de desigualdade social crescente a sentença de "raças mais avançadas" x "menos avançadas" foram naturalizadas em construções tendenciosas, como: a

² Conforme Hildeberto Martins (2009, p. 83), a atribuição do negro como elemento degenerado de nossa sociedade é o resultado do racismo científico que se desenvolveu na Europa e das teorias naturalistas de Buffon sobre a degeneração dos animais. Morel estabeleceria a degenerescência como “alteração do tipo antropológico ou do biotipo do Homo sapiens” e seu papel capital na determinação da patologia, mais especificamente da patologia mental (Carrara, 1998, p.82). Essa ideia foi atrelada à concepção de hereditariedade mórbida, daí a condenação de um grupo pela transmissão geracional de características físicas a morais- temperamento caráter, aptidões etc.

diminuição progressiva da população negra em relação a branca em razão da taxa de natalidade supostamente menor, bem como pela maior incidência de doenças e sua suposta desorganização social. Além disso, a miscigenação estaria "naturalmente" produzindo uma população mais clara, em parte porque se acreditava que o gene branco seria mais resistente e em parte porque as pessoas escolhiam parceiros sexuais mais claros (Skidmore, 1993, p. 64-65).

O pressuposto principal dessa solução residia na certeza de que o sangue branco purifica, dilui e extermina qualquer traço negro da população, permitindo que os mestiços se elevassem ao estágio civilizado, leia-se branco (Guimarães, 2009). Essa ideia foi sustentada pelas ciências naturais dos séculos 18-19 que estabeleceram a hierarquia de valores entre as raças. O racismo configurado como essa relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais, garantiu a legitimidade de poder simbólico, moral e material à superioridade da [raça] branca e ao seu continente de origem, a Europa. Esse sistema manteve pessoas negras e indígenas em lugares de subordinação e, mais tarde, dispensou a necessidade da raça biológica para manutenção da dominação e hierarquia social racializada (Munanga, 2003).

Na metade do século 20, o debate racial foi intensificado pelos resultados da Segunda Guerra que instalou uma crise de civilização legada pelo terrorismo nazista e exigiu da comunidade científica e dirigentes políticos a compreensão das relações estruturantes do holocausto judeu em nome da raça. Além disso, estava em vigor a segregação racial nos Estados Unidos e *apartheid* na África do Sul. Na mesma época, as interpretações de Gilberto Freyre sobre a formação do povo brasileiro em *Casa Grande e Senzala* (1933) alcançaram intelectuais nacionais e internacionais. O ensaio sobre a imagem do povo brasileiro como racialmente integrado chamou atenção dos órgãos internacionais.

Pelo estilo lusotropicalista de ênfase cultural de Freyre (1980), o autor destaca a busca ibérica pelo "equilíbrio de antagonismos" através da incorporação de hábitos e traços culturais dos povos escravizados, isso contribuiu para a ideia fictícia de uma colonização menos violenta e devastadora a ponto de elementos indígenas e africanos serem assimilados pelos colonizadores em solo brasileiro. Os argumentos de características culturais como hibridismo racial do português colonizador e a adaptação à servidão dos povos escravizados em terras brasileiras sustentam a tese da relação harmoniosa no contato entre colonizadores e colonizados descrita por Freyre. Desse modo, ele sustenta a narrativa de superioridade branca e inferioridade de não-brancos em meio às contradições argumentativas para essa defesa.

Portanto, o racismo biológico com performance eugenista criticado mundialmente pelos intelectuais dá lugar à ênfase cultural da raça (Guimarães, 2002).

Nessa direção, o Brasil foi construído pelos intelectuais nacionais e internacionais dos anos 1930 como o paraíso harmônico multirracial. A ausência de discriminação legal declarada, a presença de alguns poucos não-brancos dentro da elite e a omissão de conflito social aberto contribuíram para sustentar esse mito de paraíso harmônico multirracial. Além disso, a comparação entre a realidade racial brasileira e os modelos oficiais de segregação racial dos Estados Unidos e África do Sul fortaleceu a autoimagem favorável dos brasileiros na perspectiva de harmonia racial, que vislumbrava uma identidade afirmativa da mestiçagem e da tolerância aos olhos da nação brasileira e internacional (Wade, 1997). A cordialidade mestiça teria solucionado os problemas raciais democraticamente, vez que permitiu a suposta convivência pacífica e a consequente assimilação dos grupos negros e indígenas. O brasileiro cordial ensinaria tal atributo para o globo como afirma Sérgio Buarque de Holanda (1995).

Diante desse contexto, em 1950, o Brasil foi escolhido como laboratório de civilização (Bildén, 1929) pelo projeto de pesquisa Unesco a respeito das relações raciais no Brasil e seus desdobramentos no plano político em diferentes regiões, já que a nação brasileira foi vista como a única experiência mundial de democracia racial de fato, fundamentada na miscigenação e na ausência de preconceito racial. O projeto Unesco buscava evidências das relações sociais de harmonia racial vivida nestes trópicos afim de servir como inspiração para a localização e criação de “soluções universalistas que cancelassem os efeitos perversos do racismo, do nacionalismo xenofóbico e das disparidades socioeconômicas” (Maio, 1999, p. 17).

O aceite de Arthur Ramos para a execução do projeto no Brasil aconteceu na 5ª sessão da Conferência Geral da Unesco (1950) em Florença, esse antropólogo, apesar de seguir o debate da época sobre a democracia racial, suposta marca de distinção da sociedade brasileira (Ramos, 1943), ele reconhecia as profundas desigualdades sociais entre brancos e negros, bem como a existência do “preconceito de cor” no Brasil (Ramos, 1938, p. 124-126). O problema da inserção dos negros na sociedade brasileira estava presente em sua obra, ora visto como uma questão social (Ramos, 1947), ora percebido como dificuldade afeita à condição de minoria nos estados do Sul (Ramos, 1939, 1942).

Essa narrativa justificada de desigualdade social pela presença reduzida de população negra nos estados sulistas revela especificidades da construção do racismo na região, considerada “Um Brasil diferente” (Martins, 1955). Não cabe aqui detalharmos os resultados das pesquisas do Projeto Unesco. Em suma, constaram a presença a desigualdade social entre negros e brancos e por assim, um problema social. A existência do “preconceito racial” nos

resultados contradizia o discurso oficial e a autoimagem harmônica da maioria dos brasileiros, inclusive dos integrantes da luta antirracista, naquele momento. O Brasil transformado em laboratório mostrou-se oposto à idílica ideia de que o seu modelo de escravidão teria sido “mais humano” do que outros.

Foi evidenciado que a transição do modelo escravagista para o início da república brasileira não foi acompanhada por mudanças estruturais revolucionárias de ordem econômica e política, já que o Estado ficou confinado a uma elite aristocrática rural, com valores ainda calcados no trabalho forçado. O pensamento social atualizou os princípios escravagistas, cujo homem branco perpetuava o senhorio, e a estrutura do ordenamento social ainda definia o escravizado como um sujeito inferior e atrasado. A colonialidade expressa essa reprodução das relações hierárquicas coloniais fundamentada pela ideia de raça (Quijano, 2005). Essa lógica econômica, política e cultural forçou a comunidade negra a viver na margem social. (Moura, 1994; Fernandes, 1965; Ianni, 1988).

Para Clóvis Moura (1988), o mito da democracia racial resultou no encontro etimológico entre a miscigenação, fator biológico, e a democracia, fator sociopolítico. Os valores da miscigenação incorporados no pensamento social brasileiro em torno dos anos 1930 garantiu que a elite contemporânea estabelecesse uma “escala étnica” - o grau de maior ou menor proximidade com o branco acompanha a mesma medida de integração social, ao passo que a proximidade com o negro resulta, em menor ou maior grau, em exclusão do meio social. A miscigenação pretensiosamente forjou a ideia de igualdade democrática enquanto mito integrador, ao passo que garantiu que essa ideologia dominante diferencie, hierarquize e inferiorize os sujeitos não-brancos, por conta disso, evidencia-se que ao fugir desta realidade polarizada racialmente, os sujeitos negros tentam encobrir sua realidade racial (Moura, 1988).

Nesse sentido, o “branco” no Brasil não é a pura formação exclusivamente pela “mistura étnica de povos europeus, como ocorreu nos Estados Unidos com o ‘caldeirão étnico’; ao contrário, como ‘branco’ são considerados/as, no Brasil das últimas décadas do século 20, mestiços/as e mulatos/as claros/as que podem exibir os símbolos dominantes da europeidade: formação cristã e domínio das letras” (Guimarães, 1999b, p. 47). Nessa perspectiva, as regras de pertinência minimizaram o polo “negro” da dicotomia, separando assim mestiços de pretos. O significado da palavra “negro”, portanto, cristalizou a diferença absoluta, o não-europeu. Nesse sentido, um “preto” de verdade não era um homem letrado nem seria completamente cristão pois carregava sempre consigo algumas crenças e superstições animistas (Guimarães, 2002).

A colonialidade impunha que, embranquecer foi/é estratégia para não desaparecer no caos racista antinegro, assim o processo social configurou a alienação dos negros assentado num complexo de inferioridade, produzido por um duplo processo de dominação: inicialmente por uma exploração econômica, em seguida pela “interiorização, ou melhor, pela epidermização da inferioridade” (Fanon, 2008, p. 28). O processo final desta ideologia do branqueamento tinha como finalidade a supressão dos meios para identificação racial das comunidades negras, a perda dos traços culturais africanos, e a aculturação de todo e qualquer um desses elementos, levados como símbolos nacionais de uma cultura majoritariamente enviesada pelo elemento branco (Pereira, 2011). Os resultados do projeto Unesco corroboraram, também, para tensionar o caráter predominantemente positivo do branqueamento na época.

A partir dos anos 1950, os cientistas referem-se ao conceito de branqueamento como “realidade empírica concreta”, ao mesmo tempo, ideológica pelas noções de assimilação e aculturação embutida no ideário de branqueamento. A disseminação de novas concepções antropológicas, no século 20, que romperam com os paradigmas evolucionista e biologicista do século 19 foi decisiva para que a “mistura com o branco” começasse a ser vista como perda de autenticidade de grupos não-brancos. O ordenamento do branqueamento alinhou as relações capitalistas nacionais com o imperialismo branco de dominação via assimilação, aculturação e a miscigenação, que velam sob a superfície teórica da crença na inferioridade dos africanos e seus descendentes (Pereira, 2011). Abdias Nascimento (1978) chamou esse processo de genocídio das populações não-brancas desenvolvido por uma elite intelectual brasileira, os defensores dos mitos em formas de ideologias de dominação racial.

Florestan Fernandes (1975) caracteriza essa elite brasileira formada no contexto de capitalismo dependente como uma burguesia tradicional, provinciana e com interesses patrimonialistas bem definidos. Segundo o autor, nessa relação as elites brasileiras não concretizam seus interesses de classe, tampouco, os interesses da nação e, se contentam com sua afirmação apenas no plano econômico. Nessa ordem, não há rompimento com o passado, eliminação dos vínculos de subordinação no âmbito internacional, tampouco, a modernização econômica global com fins de integração nacional. Internamente, isso alimenta a fissura aberta do abismo da desigualdade social brasileira que submete sistematicamente a espoliação, estagnação e marginalização social aos não-brancos (Fernandes, 1975).

Para Carlos Hasenbalg (1979), a população negra não formou um bloco monolítico da classe trabalhadora, ao contrário, ela compõe a retaguarda do capitalismo industrial desde as antigas sociedades escravistas das Américas. Quando ocorreu a abolição, uma maioria (em

1872, 74% da população não-branca era livre e, em 1887, quase 90%, segundo os censos) da população não-branca tinha experiência prévia de liberdade, a insistência na ideia de um desajustamento social e econômico dessa população para ingressar na ordem social competitiva, em última instância a responsabiliza por isso e retorna ao “problema do negro”. Em uma sociedade sem mudanças estruturais dos regimes coloniais até a contemporaneidade, ainda impera o pressuposto de equivalência de trocas sociais com vistas ao liberalismo de Estado e de contrato entre vontades individuais, livres e iguais. Acontece que esse quadro ignora a exclusão dos não-brancos do universalismo burguês, tendo por base uma alegação de humanidade incompleta aos grupos não-brancos.

Além disso, a constituição do sistema multirracial à luz da mestiçagem engendrou categorias raciais em um contínuo de cor e forjou um sistema de classificação bastante ambíguo. Isso dificultou a percepção de barreiras sociais de exclusão existencial dos não-brancos, que, ao mesmo tempo, tiveram, muitas vezes, suas ações políticas organizadas sufocadas. Assim como, se fortaleceu uma identidade de classe social não racializada, em que brancos e mestiços estabeleceram contatos amistosos e até relacionamentos sociais mais íntimos entre os dois grupos raciais. Desse modo, a dinâmica da política brasileira marcada pela ausência de cismas entre os grupos dominantes impera a restrição na definição da cidadania política e dos atores políticos legítimos (Hasenbalg, 1979, p. 267), o que permitiu a continuidade da estrutura social desigual brasileira.

Tendo isso em consideração, Hasenbalg procura estabelecer uma relação entre a raça e dois componentes básicos da estrutura social: a estrutura de classes e o sistema de estratificação social. O argumento central é que a raça é um critério socialmente relevante para o modo de alocação dos indivíduos na estrutura de classes e nas dimensões distributivas da estratificação social. O autor recorre à teoria colonial nomeadamente a de Robert Blauner devido a três razões principais:

1) está enraizada nas relações colonizador-colonizado que são geradas pela expansão europeia imperialista durante o final do século 19 e na dinâmica da descolonização, após a Segunda Guerra Mundial; 2) compreende os grupos racialmente subordinados como minorias internamente colonizadas; 3) dirige a atenção para os ganhos cumulativos econômicos e não-econômicos dos brancos, advindos da dominação racial. Essa mudança epistemológica permite adotar uma perspectiva relacional que focaliza precisamente as relações estruturais e o intercâmbio desigual entre brancos e não-brancos.

No que se refere às relações raciais, foi construído um padrão de sociabilidade inter-racial bastante singular e paradoxal. Telles (2003) considera que para a classe média a sociabilidade inter-racial é apenas ideológica, prevalecendo apenas nas relações hierárquicas

nas quais os brancos tratam os negros de forma cordial. Entretanto, para o autor se as relações raciais forem tomadas pela dimensão vertical relacionada à discriminação e à desigualdade, ao mesmo tempo, pela horizontal vinculada à fluidez e à sociabilidade inter-racial evidencia-se uma coexistência desses dois aspectos na sociedade brasileira. Esse padrão de relação se estende para as instituições sociais e culturais, como a família. De modo que, na maioria das vezes, espaços religiosos, artísticos, culturais e interativos sustentados por pessoas negras são agregadores e contrários à política de exclusivismo racial.

Desse modo, pela manutenção do racismo se mantém as hierarquias raciais em todas as relações sociais, políticas, econômicas, culturais e interpessoais brasileiras, por mais que haja uma maquinaria do Estado para seu efeito de efemeridade. Ele opera como pilar das desigualdades materiais e simbólicas vividas pelo povo brasileiro. Desse lugar, ele estrutura as condições e possibilidades de trabalho, de estudo, de vínculo (incluindo o casamento e os vínculos amistosos), de liberdade, de lugar (ou não lugar) onde morar, a forma de morrer, etc. Afeta a possibilidade de pessoas negras garantirem o presente, planejarem o futuro, realizarem sonhos, satisfazerem necessidades. Também afeta as condições materiais e simbólicas dos brancos, que, de maneira geral, usufruem das situações mais privilegiadas (Costa, 2012).

Assim, para Bento (2002), o que se observa é uma relação dialógica racializada, por um lado, a estigmatização de um grupo como perdedor, e a omissão diante da violência que o atinge; por outro lado, um silêncio suspeito em torno do grupo que pratica a violência racial e dela se beneficia, concreta ou simbolicamente. Nessa manutenção, a elite brasileira forjou uma forma sofisticada para dirimir o conflito inter-racial, assim o racismo foi reduzido a práticas cotidianas difusas de preconceito e de discriminação racial (Hasenbalg, 1979). O ocultamento da dimensão política e estrutural do racismo constitui-se em importante obstáculo de ação organizada, embora os Movimentos Negros tenham conquistado e resistido em muitos âmbitos da vida pública, sobretudo na educação (Gomes, 2017). Luiza Bairros (1995) nos alerta que esse movimento político precisa compor à revelia das correntes de pensamento e de práticas políticas para construção de perspectivas contrárias ao interesse dominante, como aconteceu na década de 1970 com a denúncia do mito da democracia racial.

Os movimentos negros brasileiros constituem uma pluralidade de perspectivas e organização de luta, isso já tenciona o racismo o brasileiro que insiste na homogeneidade dos não-brancos. Atualmente, parte dessa luta em sua diversidade questiona a manutenção hierárquica de poderes, cujo discurso colonial sobrepõem memórias de supremacia branca em detrimento do apagamento e silenciamento de traçados negros e indígenas do cenário nacional e regionalistas via discursos e monumentos oficiais. Segundo Missiatto (2021, p. 266), essa

conjuntura forja “uma forma de desterritorialização das populações negras de suas cidades, já que por meio desses processos põe para fora dos espaços citadinos, simbólica e materialmente, a negritude brasileira”.

3.3 A invenção da raça ancorada na ideia de família patriarcal

Na obra “O Couro imperial: gênero e sexualidade no embate colonial”, Anne McClintock (2010) elucida como a noção de raça e gênero fundamentam a invenção da família patriarcal aos moldes coloniais ingleses, imprimindo particularidades nas colônias e metrópoles do século 17 ao 19. A autora destaca como as ideias sistematizadas pelo racismo científico já tinham entrada muito antes do século 19, a saber: a degenerescência, eugenia e aqui acrescentamos, como se lê no capítulo anterior, a mestiçagem e a ideologia do branqueamento na construção da ideia de família importada para o Brasil do progresso (Francis Galton, Arthur de Gobineau, Nina Rodrigues).

Por volta da segunda metade do século 19, a analogia entre degeneração da raça e de gênero institui uma forma especificamente moderna de dominação social pela dialética entre a domesticação das colônias e a racialização da metrópole. Se na metrópole, a ideia do desvio racial era evocada para policiar as classes “degeneradas”. Nas colônias, os negros eram vistos, entre outras coisas, como desviantes de gênero, corporificações da promiscuidade e excesso pré-históricos, cujo atraso evolutivo se evidenciava por suas “femininas” faltas de história, de razão e de arranjos domésticos apropriados. Essa dinâmica provoca uma analogia triangular entre a degeneração racial, de classe e de gênero (McClintock, 2010).

A dominação justificada pela suposta “natureza” imperial sustentava o controle “natural” masculino da reprodução no casamento heterossexual, ao mesmo tempo, o controle “natural” burguês do capital do mercado dos bens legitimados face ao terceiro termo: a zona “anormal” da degeneração racial. Assim, dinheiro e sexualidade ilícitos eram vistos como relacionados, pela analogia “natural” negativa com a raça. Nesse triângulo simbólico do dinheiro desviante - se via a ordem da classe; da sexualidade desviante - se via a ordem do gênero e da raça desviante - se via a ordem do império. Portanto, as classes degeneradas eram metaforicamente ligadas por um regime de vigilância e eram coletivamente vistas como transgressoras das distribuições apropriadas de dinheiro, sexualidade e propriedade, inclusive avessas ao progresso. Vistas como fatalmente ameaçadoras da economia fiscal e libidinal do

Estado imperial, passaram a ser submetidas a um policiamento cada vez mais vigilante e violento (McClintock, 2010).

No cenário brasileiro do século 19, segundo Dennis de Oliveira (2021), particularmente a partir de 1870, quando o Brasil vence na Guerra do Paraguai e uma *expertise* conservadora se ocupa da interpretação do país, o protagonismo branco ganha fundamentos mais nítidos. A chegada das teorias do chamado “racismo científico” (como a teoria da eugenia de Gobineau, a antropologia criminal de Lombroso e o positivismo de Spencer) oferece os fundamentos estratégicos para o projeto de construção de um Brasil branco e as formas de enfrentamento da realidade local: uma população majoritariamente negra. Nina Rodrigues sinaliza a impossibilidade de uma pactuação jurídica unificada tendo em vista a existência de “raças atavicamente violentas”. Além disso, João Lacerda, presidente do Museu Nacional do Rio de Janeiro, já apresentava no Congresso Mundial das Raças em 1911 o incentivo à mestiçagem como política de estado limpa e eficaz de branqueamento.

A lógica racial está no cerne da busca pela identidade nacional, na fundação do Estado Republicano. Para Sérgio Buarque de Holanda (2015), as elites brasileiras são forjadas por sistema familialista tradicionalista, que, na passagem do Império para a República, se perpetuou da mesma forma. As elites agrárias migram para as cidades e fundam nos centros urbanos suas representações políticas hegemônicas. Isso “garante” a superioridade da raça branca sobre a negra e a indígena, além de condenar à infertilidade e à inferioridade intelectual os mestiços. Ela instaura princípios norteadores para políticas públicas, normas de comportamento religioso, familiar, de trabalho e educação no Brasil. São preceitos que indicam a necessidade de o Brasil buscar soluções para a sua mestiçagem ou correr o risco de se extinguir.

O progresso e a construção de um Estado Nação brasileiro foi uma causa abraçada por toda a sociedade. Hofbauer (2006) afirma que na busca pela constituição da Nação estava incluída a ideia de homogeneidade, de unidade, que nunca vislumbrou a inclusão das culturas étnicas não brancas. Homogeneidade e unidade foram sinônimos de aniquilação da cultura negra e indígena. Gobineau indagava: como lidar com a miscigenação e os ideais de igualdade que o pensamento democrático impunha após a Revolução Francesa? Como manter privilégios se a forma de organização social em ordens familiares e descendências reais não era mais uma forma de governo (controle) sustentável? Seu esforço aplicava-se em determinar novas formas de distinção entre os homens, de modo a estabelecer novas hierarquias, agora com base científica (Gahyva, 2015).

Na esteira do evolucionismo social de Herbet Spencer, Galton (1988, p. 165) definiu sua teoria da eugenia como a “ciência que trata de todas as influências que melhoram as qualidades inatas de uma raça, bem como das qualidades que se pode desenvolver até alcançar a máxima superioridade”. Com isso, procurava delimitar o objetivo da eugenia, que se propunha a intervir estritamente sobre a transmissão hereditária das qualidades biológicas da população — *nature* — e não sobre seu caráter, sobre a sua moralidade, que, mesmo sendo dependente em grande parte das qualidades inatas, seria influenciado características adquiridas ao longo da vida, através da cultura — *nurture* (Kern, 2016). Ligeiramente, raça e cultura foram equiparadas sob o crivo racial, leia-se pela manutenção da superioridade branca europeia.

Com o avanço da industrialização e individualismo liberal, a saída para a manutenção da nobreza e superioridade face à plebe, já não era restrito às características fenotípicas, mas sim, por uma aprendizagem, por negar comportamentos degenerados. É na hierarquia familiar que ele faz sua síntese entre a teoria das raças e o individualismo. “O homem só adquire sentido na qualidade de membro da família.” Quando se referia a “sentido”, queria dizer atributos de honra e nobreza; afinal, “quem sai aos seus não degenera” (Gahyva, 2013, p. 251). No Brasil, no início do século 20, a relação estabelecida entre uma ciência racista e o conceito de degenerescência é aliada na construção de um Estado racista e controlador, devido ao seu alto e perigoso índice de miscigenação.

Nesse ínterim, desde 1850, a imagem da família natural e patriarcal, em aliança com o darwinismo social pseudocientífico constituiu o tropo organizador para comandar o desconcertante conjunto de culturas numa única narrativa global gestada e coordenada por europeus. Nesse processo, a ideia de natureza divina foi “superada” pela ideia de natureza imperial que garantia dali em diante que a quintessência “universal” do individualismo iluminista pertencia apenas aos proprietários (homens) de ascendência europeia. Intelectuais brancos influenciados por essas pseudociências, constroem no Brasil o que é chamado de **equilíbrio de antagonismos**, sobretudo por Gilberto Freyre (2006):

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas, predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (Freyre, 2006, p. 116).

Freyre entende que o lócus da construção dos processos sociais brasileiros estaria na família patriarcal — a Casa Grande e a Senzala — e os trânsitos que os vários sujeitos realizam dentro do que ele considera a principal “unidade produtiva”, na qual o capital realiza seus processos de transformação da natureza, de aplicação de tecnologias e não as instituições políticas clássicas de Estado. Por essa razão, Freyre considera que as relações familiares patriarcais se colocam como um contraponto ao poder aristocrático do Estado. Ou seja, o comando familiar patriarcal gerava uma ambiência na qual as relações idílicas pessoais seriam garantia do equilíbrio distinto do que ocorreu, por exemplo, nas experiências de outras colônias, como nos Estados Unidos (Oliveira, 2021). Tendo em vista a imagem também idílica do colonizador luso-brasileiro.

Nessa poética se destacam duas metáforas familiares: a história do progresso familiar da humanidade, da criança nativa degenerada até o homem civilizado branco adulto. E a outra sobre o inverso: a possibilidade do declínio racial da paternidade branca para a degeneração negra primordial encarnada na mãe negra (McClintock, 2010; Del Priore, 1993). Por isso, ao contrário da ideia de uma predisposição à tolerância do colonizador português da obra freyriana, Lélia González interpreta a experiência colonizadora de outra perspectiva, ao invés, de uma “experiência dos portugueses de convivência com outras etnias” foi para González um elemento de *reafirmção da condição branca* por conta da luta contra os invasores mouros. Dessa forma, o que existe é uma experiência de *tensão e conflito* e não de *convivência* com outros grupos étnicos, razão pela qual González desenvolve o seu conceito de identidade amefricana baseada na *tensão* a partir da negritude.

Para além de seu caráter geográfico, a amefricanidade designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretção, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que essa categoria está intimamente relacionada àquelas de panafricanismo, négritude, blackness, afrocentricity etc. Seu valor metodológico, a nosso ver, está no fato de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que formaram uma determinada parte do mundo. Em consequência, o termo amefricanas /amefricanos nomeia a descendência não só dos africanos “gentilmente” trazidos pelo tráfico negreiro como daqueles chegados à América antes de seu “descobrimento” por Cristóvão Colombo. A presença amefricana constitui marca indelével na elaboração do perfil do chamado Novo Mundo, apesar da denegação racista que habilmente se desloca, manifestando-se em diferentes níveis (político-ideológico, socioeconômico e psicocultural) (González, 2020, p. 29).

Sendo assim, essa família nos dá pistas para a interpretação das dinâmicas sociais. A imagem da família passou a figurar a hierarquia dentro da unidade como elemento orgânico do progresso histórico e, assim tornou-se indispensável para legitimar a exclusão e a hierarquia em formas sociais não familiares como o nacionalismo, o liberalismo individual e o

imperialismo. A descrição metafórica da hierarquia social como natural e familiar dependia, assim, da naturalização prévia da subordinação social de mulheres, das crianças e de serviços racializados/as, “as/os quase da família”. Não esqueçamos que o Brasil foi acimentado pelo estupro colonial de mulheres negras e indígenas, como nos ensina Sueli Carneiro, ao mesmo tempo, (re)velado por diferentes terminologias coloniais: concubinato, adultério, incesto, bigamia, vida sexual desregrada, todas condenados moralmente pela Igreja e Estado ainda hoje.

4 TEMPO IV - DISPUTAS EM TORNO DOS LUGARES FAMILIARES

“A gente sempre era os que cortavam grama, limpava o quintal, juntava lixo do quintal, que juntava coco de cachorro, que lavava calçada, elas não. Era só a gente que fazia essa parte” (Jasmim)

Neste capítulo abordamos a discussão em torno da tese: a cor como um rompimento familiar. Ela opera diferenças confrontantes aos padrões de legitimidade nas dinâmicas familiares interracialis aqui apresentadas. A ideia de integrantes legítimas/os/es nas famílias é significada pela racialidade. Não se trata da verdade, mas sobre o discurso da raça biológica operando como verdade. Como os domínios do parentesco/filiação estão atrelados aos domínios da raça como verdade biológica? O que está em jogo é a disputa por uma suposta narrativa: quem é da família “de verdade”? Para essa reflexão, apresentamos três famílias: a família Boldo, a família Pimenta e a família Pimenta Galena.

4.1 Pode uma mulher negra constituir família?

Começamos pela história da família boldo, essa atribuição nominal tem relação com a função da erva boldo na eliminação de toxinas acumuladas no fígado, órgão humano, por sua vez responsável pela liberação de toxicidades do corpo. A narrativa sobre as dinâmicas raciais desta família será circunscrita em torno da filiação (des)legítima que passa por uma maternidade (des)legitimada pela pertença racial, o boldo aqui opera entre as toxicidades do racismo nas tramas complexas de afeto, legitimidade e verdade pelo crivo da racialidade.

A mãe Girassol, uma mulher cis negra (falecida) casada com o pai Salsão, um homem cis branco (falecido) tiveram um filho e uma filha: Mamona, um homem cis negro (falecido) e Jasmim, nossa interlocutora, uma mulher cis negra. O irmão Agrião e a irmã Aroeira, são identificadas como homem cis negro e mulher cis negra pela Jasmim, e entram na narrativa familiar como filha e filho de Girassol já na fase adulta. Girassol e Salsão se conheceram em um baile dançante na cidade de Curitiba nos fins da década de 1970. Mas, a família branca alemã de Salsão, como descrita por Jasmim, foi contrária ao relacionamento do casal desde o início em função do pertencimento racial (negro) de Girassol:

Jasmim: A mãe contava que eles tinham se conhecido num baile, nesses bailes que tinham antigamente. E meu pai se encantou com ela. Na época, minha mãe tinha um

outro namorado e minha mãe largou dele para ficar com meu pai. Daí, namoraram e casaram. Depois dela falecer, eu descobri que ela teve dois filhos antes de casar com meu pai e que meu pai sabia disso. Só que meu pai não poderia levar minha mãe lá com dois filhos e casar com eles: além dela ser preta já tinha dois filhos que não eram do meu pai. Então, essa história ficou escondida todos esses anos, 42 anos. Eu vim saber agora disso aí. Que eu tenho mais dois irmãos, que foram criados comigo como se fossem primos.

Quando ouvi pela primeira vez esse relato de Jasmim me surgiu a questão: Pode uma mulher negra se tornar esposa e mãe de filhas/os negras/os consanguíneas/os ou não, em uma família branca? Seguindo a discussão complexa da construção dos lugares de fala e escuta colonizados do título *Pode Subalterno Falar?*, de Spivak (2010). Há heranças coloniais fortemente racializadas em torno dos lugares simbólicos de parentesco. É pelo imaginário simbólico cultural brasileiro em torno das mulheres negras que Girassol é destituída de seus lugares, esposa e mãe, sem comprometer o *status* de Salsão. Já que, pelo relato de Jasmim, a família de origem de Salsão não reconhece Girassol como esposa legítima para o homem branco da família, tampouco como mãe, vez que as crianças negras também não são consideradas integrantes legítimas da família branca.

Nessa recusa são combinadas duas imagens coloniais: da “mulata” e da “mãe preta”, em ambas as representações a mulher negra é destituída subjetivamente enquanto mãe. Na primeira, ela é estéril pela derivação simbólica do termo “mula”, a espécie resultante do cruzamento entre um cavalo e um jumento. E na segunda, a sua relação maternal com a/o própria/o filha/o é invisibilizada em função dos seus cuidados maternais com as crianças brancas (Silva, 2018). Nessa construção, a racialização demarca as possibilidades de maternidade e família, sobremaneira, para mulheres negras. Mãe seguida do termo “preta” caracteriza um tipo de mãe essencializada pela racialização, em que se legitima a posição subalterna atribuída à mulher negra e a deslegitima como mãe, tal como se assemelha a narrativa de Jasmim sobre a mãe, Girassol.

A construção em torno da imagem de santa-mãezinha atribuída as mulheres cis brancas, essencializada pelos poderes eclesiásticos e patriarcais no período colonial (Priore, 2020) à despeito da imagem racializada voraz da sensualidade incontrolável e sexualidade à flor da pele de mulheres negras (Gonçalves & Pimentel, 2009, p. 118) engendrou constituições familiares patriarcais brancas e excluiu tantas outras dinâmicas familiares existentes desde lá (Lopes, 1998). Nesse cenário, as antigas práticas sociais reduzidas aos termos concubinato, adultério, incesto, bigamia, vida sexual desregrada foram condenados moralmente pela Igreja e Estado (Lopes, 1998, p. 69) velando inúmeras violências, sobretudo, o estupro colonial contra mulheres indígenas e negras (Carneiro, 2011, Bairros, 2002; González, 1979), e hoje as

dinâmicas familiares inter-raciais, regulamentadas pela igreja ou não, muitas vezes reproduzem a histórica exclusão de integrantes não-brancas/os em famílias ditas brancas e estabelecem distinções e hierarquias (Schucman, 2018).

Jasmim conta que sua mãe “(...) sofreu bastante preconceito ao entrar naquela família, eles conversavam em alemão para minha mãe não saber o que eles estavam falando. Falavam dela na mesa”. Para Fanon (2008, p. 33), “falar é existir absolutamente para o outro” e o colonialismo faz com que a desumanização via racialização das pessoas negras impere duas condições de existência negra: uma para pessoa branca, outra para seu/sua semelhante. O autor ressalta, que a familiaridade com a linguagem é compatível à familiaridade com o mundo que esta linguagem expressa e que lhe é implícito. A língua do colonizador branco opera, assim, um parâmetro de familiaridade com o mundo dos brancos (“civilizado”), segundo o autor. Dessa forma, outras linguagens são descritas como marcas de selvageria e a assimilação cultural com a linguagem dos brancos, e conseqüentemente isso provoca o afastamento das linguagens não-brancas de seus *locus* de origem e pertença capturados pelos processos civilizatórios.

Jasmim expressa a percepção de que sua mãe é impedida de pertencer àquela família supostamente civilizada (branca de classe média alta), do mesmo modo que, a interlocutora se refere também como deslocada da mesma família. Quando Jasmim se refere como aquela família, ela não se vê pertencente ao seio familiar branco, cuja figura de referência branca foi sua avó paterna, Picão (falecida). A avó branca delimita uma distinção entre netos e netas brancas e negras no direcionamento de afeto, escolhas de presentes e demandas ao grupo racializado, ainda que consanguíneo:

Jasmim: A gente vai crescendo e vai reparando as coisas. Na época de natal, os melhores presentes eram pros meus primos (brancos), pra gente ela dava camiseta...Uma vez, ela me deu uma canga, que a canga tava podre, fui usar na praia, rasgou. A gente ganhava chinelo essas coisas, as minhas primas (brancas) ganhavam caiaque, esquí, viagem, ela pagou a faculdade de todas as minhas primas (brancas), das duas e do meu primo (branco) que seria meu padrinho. E pra gente não. As melhores roupas eram pra elas, tudo. A minha avó deu um carro pra minha prima quando ela passou na faculdade de medicina, que ela mesma pagou. Então, foi nítido a distinção quando a gente começou a crescer.

Além disso, Jasmim acrescenta “a gente sempre era os que cortavam grama, limpava o quintal, juntava lixo do quintal, que juntava coco de cachorro, que lavavam calçada, elas [primas brancas] não. Era só a gente que fazia essa parte”. Embora, Jasmim e Mamona partilhassem filiação consanguínea com o pai branco, somente os/as primos/as brancos/as eram considerados/as legítimos/as e os/as primos/as negros/as não consanguíneos/as via paternidade

branca de Salsão foram, inclusive, excluídos dessa narrativa como irmã e irmão de Jasmim e Mamona. A interlocutora afirma que sente tristeza por Agrião e Aroeira não terem experienciado os mesmos passeios, brinquedos e formação escolar nos melhores colégios da cidade, já que o pai branco garantiu esses acessos aos filhos legítimos dentro dos limites próprios, já que também era considerado a “ovelha negra” da família branca”, segundo Jasmim.

Jasmim: Meu pai acostumou a gente a dividir tudo sempre, repartia tudo desde pequena. A gente pegava todos os brinquedos e levava na casa da minha vó para brincar com meus primos. Quando a gente não levava na rua para brincar com o pessoal da rua ali, tinha uma patotinha. A gente sempre repartiu. Tanto que páscoa eu ganhava horrores de cesta de chocolate, eu dava pros meus primo, a gente levava, sentava todo mundo junto e comia todo mundo junto. Meu pai sempre quis muito isso, sempre, sempre! Não é porque eu era rica, porque eu tinha. Ele me ensinou que se eu tinha é porque a gente tinha merecimento de ter e os outros que não tinham tanta oportunidade, quanto a gente, a gente tinha por obrigação repartir. Ah, ganhava 20 ovos de páscoa e eu tinha 5 primos, eu levava um ovo para cada um e se não tinha tudo, sentava e a gente dividia tudo. Batia gente no portão pedindo comida, ele dava, pedindo remédio, ele pegava a receita e ia comprar, muito assim! Ele sempre foi muito coração, totalmente diferente da parte da mãe dele.

A ambiguidade está presente na narrativa de Jasmim face as relações e posições de Salsão nessa família, um homem branco cis de classe média, casado com Girassol, uma mulher negra cis pobre, e pai de Mamona e Jasmim, crianças negras. Jasmim tece críticas por não saber de sua irmã e irmão criados como seus primos negros e justifica, ao mesmo tempo, a posição do pai: “Só que meu pai não poderia levar minha mãe lá com dois filhos e casar com eles: além dela ser preta já tinha dois filhos que não eram do meu pai” (Jasmim). Ou seja, como o homem branco casaria com uma mulher preta e ainda com mais dois filhos pretos ilegítimos? Com isso, no decorrer da vida, Agrião e Aroeira crescem sabendo que eram filhos de Girassol, mas recebem a partilha parcial de afetos e cuidados via práticas de suposta generosidade da “ovelha negra” da família branca, Salsão. Embora narrado por Jasmim como o tio branco legal, Salsão seguia beneficiário da branquitude, uma posição onde sujeitos de aparência branca e origem europeia adquirem privilégios simbólicos e materiais quando estão em relação aos não brancos (Bento, 2002).

A branquitude brasileira, para Sueli Carneiro (2018), é esse sistema de recebimento numa sociedade segmentada pela hierarquia racial, em que os significados construídos ou a atribuição de sentidos ao que é ser branco recai, invariavelmente, sobre esse corpo. Isto é, a ideia de beleza, a ideia de progresso, a ideia de civilização, de inteligência recai sobre esse corpo. Isso é herdado ao nascer no mundo racializado. Ainda que Salsão seja narrado como tio generoso, Agrião e Aroeira, não foram de fato integradas por direito na família Boldo.

Desde o período colonial, quando falamos de mestiçagem não existe direito para os não-brancos, apenas concessões mediante a troca de favores, que integravam os mecanismos de controle, manipulação e culpabilização dos dominados (Chalhoub, 2003). Embora Salsão tenha se encantado com a esposa Girassol, segundo Jasmim, dois anos após a morte de Salsão, sua mãe branca teve um acidente vascular cerebral (AVC) e, na ausência de Salsão, rejeita a nora até o leito da sua morte. Jasmim lembra que ela e sua mãe foram as únicas pessoas com parentesco a cuidarem da idosa já acamada. Ainda assim, para a família branca, Girassol não era legítima nem a herança que lhe era de direito, conforme narrativa de Jasmim.

Jasmim: ela [a avó branca] beliscava a minha mãe, quando ela tava tendo o AVC, a gente tinha que cuidar, ela grudava na gente, puxava e não largava, eram beliscões doidos. Tanto que, a gente entrou com um recurso, ela deu a casa da praia para minhas duas primas (brancas) e essa casa por direito era de meu pai, porque a outra filha dela já tinha falecido, que era minha tia. Bem na verdade, o direito da casa era da minha mãe, que era casada com união total de bens. E ela foi, ela não conseguia falar, escrever, e ela passou a casa pro nome das duas. Teve um dia que eu pedi a chave da casa da praia, era bem Caiobá ali, ela falou: “Você não tem direito de usar a casa, porque ela deu a casa pra gente”. A Oma, que chamavam assim, a Oma. A gente até entrou com recurso, mas eles têm muito dinheiro, eles são muito ricos, eles compraram juiz, tudo que você possa imaginar, eles compraram e ficaram com a casa.

O desdobramento da ausência física e simbólica do pai e filho branco (Salsão), elo da manutenção inter-racial familiar (“ovelha negra da família branca”), de acordo com a narrativa de Jasmim, autorizou a mãe branca (Picão) a destituir poderes (bens materiais-econômicos, jurídicos, morais e subjetivos) da viúva e nora negra (Girassol) e dos/as filhos/as negros/as (mestiços dessa relação), conforme a narrativa de Jasmim. Mostrando a posição de dominação e poder que se repete desde a escravidão entre senhor(a)/escravo(a) (Fanon, 2010; Memmi, 2007, Davis, 2017), a Picão reproduziu o poder patriarcal supremacista branco (hooks, 2022). Para além das contradições de tal posição, Girassol e Jasmim, mulheres negras, serviram ao cuidado dessa mesma figura supremacista, que mesmo com a saúde debilitada manifestava violência, os beliscões aparecem como marcas subjetivas na memória de Jasmim.

A racialização de Girassol e os filhos/as Agrião, Aroeira, Mamona e Jasmim deslegitima seus pertencimentos à família Boldo. A branquitude estruturante cerceia a integração de Girassol como esposa e mãe, já que a imagem essencializada representada nos termos “mulata” e “mãe negra” destituem subjetivamente a mulher negra do lugar de mãe, tão logo esposa entre outros papéis familiares aos moldes brancos patriarcais. Desse modo, diante o discurso da raça como suposta verdade biológica, operam hierarquias naturalizadas e impedem que as crianças (filhos/as/es) negros/as/es sejam tratadas como integrantes, de verdade, da família. A ideia de legítimo/a se vale dela, mas extrapola a consanguinidade, já que

Mamona e Jasmim são, também, preteridos e excluídos em função da pertença das crianças brancas na família Boldo, pelo movimento da matriarca branca. E a identidade da filiação das crianças negras não consanguíneas pela via da paternidade branca, tampouco, é revelada, conforme nos conta Jasmim. Portanto, é a racialidade que produz a ideia de legítima/o integrante da família branca.

4.2 Racismo à brasileira x Adoção à brasileira

A segunda família, Pimenta, carrega este nome pois essa erva é ativa na digestão de alimentos com baixo teor nutritivo. Já que este grupo familiar tem no intragável racismo a interceptação do reconhecimento da filiação no seio familiar branco de uma criança negra adotada. Avenca, mulher cis branca de classe média, é casada há mais de 30 anos com Cedro, homem cis branco de origem pobre. Calêndula, a filha branca e biológica é nossa interlocutora e é seis anos mais velha que o irmão Coentro, filho negro adotado por Avenca (mãe branca adotiva).

Calêndula: A minha mãe tinha esse trabalho voluntário, que era em um centro de acolhimento. Era um lar (risos irônicos). Era um centro de acolhimento pra mulheres que precisavam ter seus filhos e não tinham para onde ir. Então, na época ela era adolescente (a mãe negra biológica de Coentro) e o pai (biológico de Coentro) era um cara velho e tal, morreu numa briga de bar, isso minha mãe me contou uma vez depois que eu era grande, não sei se ela contou sobre isso pro meu irmão. Parece que esse pai era beeeem mais velho, eu tiro essa conclusão, que talvez tenha sido uma, porque ela tinha 14 anos, então foi uma violência. Olha a construção de vida do meu irmão, ele nasce em uma situação de extrema violência, é tirado da mãe com 2 meses, porque ela não tinha condições, ele tomava água e açúcar era o que ela conseguia oferecer pra ele, porque ela não tinha leite, então, ele tinha milhões de questões de saúde e tal aí sofre essa violência de ser retirado da mãe. A mãe biológica nunca deu ele pra adoção, ela sempre quis o filho com ela, e a minha mãe entrou na justiça contra a mãe biológica para a guarda do meu irmão. Porque ela falou, Marcela, o nome da mãe biológica: “Marcela, você não tem condições”. Me lembro, muito bem, de telefonemas: “Marcela, você não tem condições para ter esse filho”. E minha mãe óbvio né, mulher branca, meu pai era uma pessoa muito pobre, então nesse início aí do casamento, no meu nascimento não tinham muito dinheiro, mas meu avô, pai da minha mãe sempre teve muito dinheiro, então precisou de advogado e tal, ela foi chorar as pitanga para meu avô. Meu avô emprestou dinheiro, mas nunca quis contato, porque meu irmão era neguinho! segundo ele!

A filiação via adoção nessa dinâmica familiar, embora argumentada por Cadêndula como legal, através de um processo judicializado da época, meados dos anos 2000, pode ser analisada como uma adoção à brasileira. Essa prática de efetuar o registro do/a filho/a de outra pessoa em seu próprio nome, hoje descaracterizaria uma adoção legal, pois não segue as

exigências da lei em vigor³. Embora se defenda discursos supostamente de boas intenções cristianizadas, como aparece na narrativa de Calêndula sobre a mãe, são discursos moralmente atrelados à valores cristãos da branquitude (Schucman, 2014), essa conduta hoje seria tipificada como crime contra o estado de filiação. As legislações anteriores, sobretudo o Código Civil de 1916, preconizavam a adoção como forma de ajudar famílias brancas que não podiam ter filhos/as biológicos a atender interesses por descendentes (Teixeira, 2016).

Além disso, a inserção de crianças negras e pobres em famílias brancas justificavam a adoção com fins de servilismo, herança colonial, amparadas pela prática cultural “pegar para criar” (Teixeira, 2016). Essa imagem reverbera até os dias atuais, Angela Brito (2003) em sua dissertação sobre educação em famílias mestiças, recorda de uma passagem pessoal de quando sua mãe branca comparecia às reuniões escolares, e era questionada se os filhos negros eram de criação, e a genitora respondia “eu crio cachorro e gato; estes são meus filhos, não são crias” (Brito, 2003, p. 12).

Na família Pimenta, conforme a narrativa da nossa interlocutora Calêndula, Avenca, uma mulher cis branca de classe média alta e mãe adotiva, destitui Marcela, a mãe biológica negra e pobre, do papel de cuidadora. Dentre os argumentos da mãe branca, aparece, segundo Calêndula: “Marcela, você não tem condições para ter esse filho”, segundo esse discurso parece que a jovem negra não é considerada para o processo psicossocial de tornar-se mãe (Zanatta, Pereira & Alves, 2017). Processo possivelmente esperado pela jovem, já que estava em uma instituição destinada a acolher gestantes com baixos recursos financeiros e sem rede de apoio e não do contrário, destituí-las desse papel e destinar seus/suas filhas para outras famílias com mais recursos, sobretudo, econômicos, leia-se famílias brancas. Aqui as representações de “mulata” e “mãe preta” justificam a condição naturalizada da mulher branca como a mãe adequada e a mulher negra subalternizada, como ainda aparece na condução de muitas práticas profissionais no Sistema de Garantia de Direitos (Moreira, 2019b).

Na pesquisa de Caroline Silveira Sarmiento (2020), a autora investiga casos na comarca de Porto Alegre que permite visualizar as moralidades que permeiam todo o processo pelo qual uma mulher negra com trajetória de rua e histórico de uso de drogas passa quando engravida. Dando ênfase às moralidades e aos ideais homogeneizantes de maternidade subjacentes às práticas de controle do nascimento dos filhos/as, ela aponta os cruzamentos interseccionais considerados quando uma mulher com trajetória de rua engravida e tem o desejo de permanecer

³ O Código Civil de 2002, amparado pelo Estatuto da Criança e Adolescente ECA (lei 8.069/90) defende os interesses das crianças e adolescentes e a proteção do Estado pelo bem-estar desse grupo, bem com sua estabilidade familiar e isso, por lei, se sobrepõe ao interesse das pessoas adotantes.

com seu filho, sobretudo, as barreiras a cada nova tentativa dessa mãe corresponder ao ideário branco que a deslegitima desse lugar. São discursos morais [racializados] que avaliam, julgam e sancionam especificamente nestes casos investigados comportamentos considerados equivocados no exercício da “boa” maternidade.

[Os discursos racializados passam por] ideais de maternidade e de gênero que esperam de mulheres como ela [negras, pobres, com trajetória de rua e histórico do uso de drogas] de determinados tipos de comportamento. Isto posto, o lugar imaginário (e assumido como compromisso em juízo, a partir de medidas de proteção nas audiências) é constantemente colocado mais distante, o que o torna inatingível: se a mulher está na rua, que não é ambiente propício para criar uma criança, e “se organiza” para ir morar em uma peça, é insuficiente, pois espera-se dela uma casa com banheiro e que este banheiro tenha porta. Então, ela retorna para casa ou estabelece uma nova relação afetiva, o que lhe permite viver em uma casa com pátio (e não mais em uma pensão ou ocupação), decorre que ela passa a ser cobrada quanto à maternagem – esse cuidado que vai além de suprir as necessidades básicas da prole, se refere à disponibilidade psíquica da mãe para com o seu bebê, às palavras ditas a este filho, ao investimento de desejo de constitui-lo enquanto sujeito. Ou seja, utilizando-se de objetivos distantes da realidade inclusive da maioria das mulheres, essas posturas de representantes do Estado acabam por afastar mães de seus filhos, inviabilizando outras formas de maternidade, que embora não utilizem belas palavras para descrevê-las, mobilizam cuidado e proteção, além de prover as necessidades básicas (Sarmiento, 2020, p. 121)

Na história cultural brasileira, as trajetórias das chamadas “amas-de-leite”, ou seja, mulheres negras que, por necessidade, trabalhavam como provedoras do leite materno para filhos de outras mães, ao sacrifício, muitas vezes, da provisão desse alimento, fundamental para o desenvolvimento infantil, aos seus próprios filhos. A imagem que ilustra essa atividade é a da famosa “mãe preta”, escravizada, com uma criança branca ao colo. O que no mais das vezes se omite é a trajetória dessas mulheres negras à época, privadas, ante as circunstâncias, do direito a alimentar e conviver minimamente com seus próprios filhos, os quais não raramente acabavam abandonados à própria sorte ou às chamadas rodas dos expostos, com vistas à aquisição da liberdade e de uma vida em melhores condições socioeconômicas (Teixeira, 2016).

Tanto na representação da “mãe negra” quanto da “mulata” a mulher negra não é vista relacionada subjetivamente ao grupo familiar via maternidade, o discurso branco racializa a relação e reduz os condicionantes dessa filiação. Nesse ínterim, a família branca aparece como salvadora dos destinos de crianças negras via processos de adoção, mesmo quando o desejo das famílias negras é permanecer com seus/suas filhos/as, como aparece em Marcela na narrativa de Calêndula. Thaina da Silva (2020) afirma em sua dissertação que a adoção de uma criança negra por uma família branca, a saber a Jabuticaba, se configura como uma provação divina em que Deus testa a bondade daquela família. Nesse caso, salvar a vida de Jabuticabinha

(a criança negra) significou para a mãe branca a oportunidade de ela (a criança) ser alguém na vida, pois sem uma família ela não teria chances. A autora ressalta que o pensamento da mãe uma mulher branca que tem dois filhos também brancos em fase de desenvolvimento é o mesmo da maioria da população branca brasileira que não percebe uma criança negra em uma projeção de futuro.

Além disso, na família Pimenta, segundo a narrativa de Calêndula, o discurso salvacionista de Avenca passa inicialmente pela benevolência branca na suposta prática de acolhimento às gestantes empobrecidas e sozinhas, leia-se negras. Práticas traduzidas como salvar essas mulheres mães via trabalho voluntário no centro de acolhimento religioso. Nessa relação, essas mulheres negras seguem infantilizadas pelo discurso racializado, como nos ensina Lélia González (1979), o racismo, enquanto discurso opera exclusão, em que o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Por consequência, infantilizadas, essas pessoas não têm direito a voz própria, são faladas por ele.

Calêndula: Eu lembro de ser crianças e aos sábados às vezes eu ficava andando nesse centro de acolhimento e era isso, as mulheres (brancas) dando palestras, só trabalhava mulheres nesse lugar e só tinha um homem que era o motorista, que levava as mulheres pra cima e para baixo e tal. E era isso, ensinando a escovar os dentes, mas não no sentido de ensinar coisas úteis pra vida daquelas pessoas que não tiveram oportunidades, era pra diminuir na verdade, pelo menos eu tenho essa visão hoje. Tipo de colocar numa situação pior do que eles já estavam, era ensinar a pentear o cabelo...não só cuidar do bebê. Eu tenho muito essa memória que era um lugar para diminuir mesmo essas pessoas. Aquela história: ah você está aí em uma situação de vulnerabilidade social? Peraí deixa eu pisar em você, deixa eu mostrar como realmente você não sabe nada, como você não se encaixa nesse mundo aqui. Porque, a visão de caridade no espiritismo é muito essa que, nós que somos privilegiados, no sentido de eu sei muito e você não sabe nada, você precisa de mim, porque se não, você não vai ser “salvo” de uma maneira ou outra. Então a visão que eu tenho da minha mãe, só para resumir, porque eu sou muito prolixa, é essa: deixa eu salvar essas mulheres! E esse discurso salvacionista da minha mãe é o que motiva ela nessa adoção. Isso ela já me confessou diversas vezes, porque ela queria salvar, diz que ela se apaixonou perdidamente quando ela viu meu irmão pela primeira vez, diz que ela olhou e pensou: esse é meu filho! Mas, tinha uma coisa muito salvacionista: eu preciso salvar essa criança! E aí entre querer salvar uma criança e ter um filho, tem diferença, pelo menos na minha cabeça.

A questão levantada por Calêndula sobre a diferença entre salvar uma criança e ter um filho, ou seja, de fato a construção de filiação legítima pelas crianças negras no seio de famílias ditas brancas ainda é um desafio nacional (Silva, 2020). Nesse caso, a narrativa de Calêndula já aponta as problemáticas em torno da adoção de Coentro fortemente sustentada pelo espiritismo e seu caráter evolucionista racista. Tal como Galton, Spencer, Haeckel, o francês Allan Kardec, conhecido como o pai do espiritismo, construiu uma vertente religiosa pela máxima da evolução como progresso, amparado pelas teorias raciais do darwinismo social. Na obra kardecista “O livro dos espíritos” (1857), o compilado de perguntas e respostas, direciona

no capítulo “da Lei de reprodução - sucessão e aperfeiçoamento das raças” para esmiuçar afirmações em torno da ideia de trabalho, mérito e perfeição como patamar evolutivo a ser atingido, sobretudo para os espíritos inferiores, leia-se raças inferiores (não-brancas).

Desde o início, conforme a narrativa de Calêndula, a chegada de Coentro não foi aceita pelo avô paterno, que rompeu laços de convivência, tampouco, pelo suposto pai adotivo, o Cedro.

Calêndula: meu pai tem uma fala, que ele repete até hoje: “se fosse do meu sangue não tava fazendo isso!” Eu acho que sim tem a ver com o fato do meu irmão ser adotivo, mas eu não descarto a questão da raça nessa fala, né. Meu irmão escutou muito assim, não do meu pai especificamente, mas dos meus tios, irmãos de meu pai: “ah seu filho ó é por conta disso aqui (gesto do dedo indicador esfregando a pele da mão como gesto de atribuição racial ao mal comportamento em questão) quando meu irmão, sei lá, aprontava algo na escola. Isso aqui ó repetindo o gesto. Gente, eu vou contando isso com a visão que eu tenho hoje né, eu tenho 30 anos, com a visão que eu tenho hoje é inadmissível isso! Vi muito esse gesto acompanhado de “ó o Coentro vai reprovar a oitava série, mas ó né (gesto) isso aqui, você sabe!” Sempre essa coisa subentendida dos meus tios e do meu pai a fala principal é essa: se fosse do meu sangue não tava fazendo isso! “É né, não é filho legítimo né!” e meu irmão do lado. E sabe quando você olha, ele tá aqui, você não tem nem vergonha de falar isso? Ele tá aqui! E meu pai nunca conseguiu a ligação, você vê meu irmão e meu pai juntos, eles são dois estranhos, um com o outro, não existe qualquer vínculo entre os dois.

A rejeição do avô ao neto nomeado por ele como “neguinho” pela inferiorização racializada, dos tios com o gesto indicativo da cor da pele naturalizando o lugar estigmatizante da criança negra e em escalas maiores desse pai no cotidiano desde os primeiros anos de vida de Coentro marcam, sem dúvida, seus processos subjetivos. Ainda que, não possamos afirmar pela sua própria narrativa, já que tivemos só a participação de Calêndula na pesquisa, encontramos no trabalho de Silva (2020) caso semelhante na família Gaivota - a rejeição pela cor da filha negra por parte dos avós maternos brancos. A mãe adotiva percebe que se a pele da filha fosse mais clara a falta de consanguinidade não seria impeditivo de reconhecimento e convivência familiar. Há uma legitimidade e um tratamento evidentemente privilegiado para os primos brancos e integrantes brancas/os, como é o caso da própria Calêndula na família Pimenta, que é incessantemente colocada como o exemplo a ser seguido diante dos comportamentos racializados de Coentro, como o exemplo das notas baixas e o risco de reprovação escolar.

Se a mãe branca adotiva da família Gaivota (Silva, 2020) percebe e verbaliza que a rejeição dos avós maternos se dá pelo racismo em relação à neta negra adotiva, Avenca, na narrativa de Calêndula, aparece como uma mãe branca que nega o fator racial nas relações hierárquicas na família Pimenta. Inclusive, Avenca compensa o filho com presentes caros para

escamotear o racismo desvelado em grandes tensões envolvendo a história salvaçãoista branca que sustenta a adoção à brasileira da criança negra deslegitimada nesta família desde sua chegada até hoje.

Calêndula: “Aí, ele (Coentro) tem uma briga com a minha mãe e aí pra fazer as pazes com ele, a minha mãe compra não sei o que lá para o apartamento (da noiva de Coentro). Então, sempre essa coisa de comprar, vai comprando, vai comprando! Os desconfortos sempre são supridos por alguma coisa, a moto do meu irmão foi depois de uma briga que minha mãe falou, de acordo com o relato do meu pai, porque ela nunca me falou dessa briga, ele que me ligou para falar: “a sua mãe se descontrolou totalmente, ela falou para seu irmão bem assim: eu te tirei da lata de lixo quase, você deveria beijar o chão que eu passo!” E aí, depois dessa briga que meu pai falou que eles quase colocaram a casa abaixo, que a minha mãe falou tudo que ela queria, que tirou ele do lixo, que ele era um ingrato, que se não fosse ela, ele estaria morto..bábábá. foi de um nível, afetou os dois de um nível, que a minha mãe deu uma moto pro meu irmão de presente, meu irmão aceitou e adora a moto né. E eu fico pensando: ele tá errado de aceitar a moto? sim e não, porque, pelo menos, dessa família que agride tanto, ele tem uma moto. Pelo menos, uma coisa que eles deram, entendeu? Em outras épocas, eu ia achar um absurdo, a sua mãe fala isso pra você e ainda tá aceitando a moto. Não, ele tá certo, inclusive aprendi isso com ele. É uma compensação com o dinheiro, sempre! E, eu fico pensando o tamanho da culpa da minha mãe de ter falado que tirou ele da lata de lixo, porque ela deu uma MOTO, uma MOTO. Então, ao mesmo tempo, que fala, eu falei que não fala (sobre raça), mas quando fala é uma culpa de um tamanho que precisou dar uma moto (...) será que a moto vai cobrir o fato de que no período escolar, meu irmão chegava em casa e quando ia tomar banho, ficava se esfregando com a bucha, porque o pessoal da escola falava que ele era sujo. E a mãe achava: “ah não, que besteira de criança! Tua pele não tá suja” e não dava importância, eu não sei se minha mãe tinha compreensão do porquê ele tava esfregando a pele até ferir o braço, porque o pessoal da escola falava que era sujo.

Na pesquisa de Eliane Cavalleiro (2012) a respeito da relação entre o silêncio nas famílias e o silêncio escolar sobre o racismo, preconceito e discriminação racial na infância, a autora percebe um discurso recorrente de naturalização das hierarquias raciais e o fatalismo conveniente branco referente a manutenção racista nas dinâmicas escolares. Nesse caso, tanto a culpa percebida em Avenca pela narrativa de Calêndula, quanto possivelmente aquela que outras mães brancas ou qualquer responsável branco/a possa sentir frente às discriminações raciais só fazem a manutenção da realidade. Ademais, a culpa e a ansiedade se diferem em perspectivas para um contínuo, “a ansiedade é experienciada em relação a acontecimentos futuros, tal como quando a ansiedade é construída pela ideia de que o racismo possa vir a ocorrer. Culpa é vivenciada em relação a um ato já cometido, ou seja, o racismo já aconteceu, criando um estado efetivo de culpabilidade” (Kilomba, 2015, p. 179). E acima de tudo, mantém as posições de legitimidade, quem é da família de verdade?

Nessa relação, o silêncio sobre o racismo e o silenciamento diante dele como prática de sociabilidade é efeito da atualização da ideologia do branqueamento (crença na superioridade branca) no interior das famílias (Schucman, 2018), ferramenta eficaz para a manutenção

racista. No entanto, o custo dos efeitos psicossociais da violência racista cotidiana familiar não se mensura em quantitativo, tampouco, se transfere a valores de mercado e materiais de consumo como a moto ou itens de casa. A branquitude e o racismo se retroalimentam e são relacionais (Bento, 2002), será mesmo que Coentro, filho negro por adoção, se sente compensado pela mãe branca ou de fato essas situações reafirmam a deslegitimidade de sua filiação familiar?

Embora Calêndula não saiba como o seu irmão se autodeclara, já que predomina o cenário familiar: “sempre encobrindo, sempre mudando de assunto, aquela coisa: “eu não vejo raça. Meu filho é meu filho, eu não vejo raça”, o discurso ainda é esse (Calêndula), a família não o reconhece como branco, tampouco, como filho legítimo como as dinâmicas raciais da narrativa de Calêndula nos contam.

4.3 Filho biológico e não se fala mais nisso!

A Família Pimenta Galena está intrinsecamente ligada à família anterior, pois a matriarca Babosa, mulher cis branca, idosa e de classe média, é mãe de Avenca, a mãe na família Pimenta. A nomeação desse grupo familiar tem relação com a função da erva Pimenta Galena facilitadora da ativação da circulação humana, já que os tantos fluxos ficam obstruídos pelo racismo à brasileira reproduzido nesta família e impedem que outras memórias potencializem pertencimentos, embora se saiba pelas dinâmicas familiares quais são as filiações legítimas, segundo nossa interlocutora Calêndula, neta na família Pimenta Galena.

Calêndula: Minha vó é uma senhora de 75 anos que criou uma realidade paralela muito mais grave, há 45 anos atrás que é a idade de meus tios, ela saía muito para trabalhar, fazia compras e tal. Certa vez, ela viaja, volta três meses depois com duas crianças dizendo que tava grávida quando ela viajou e que teve esses dois filhos na viagem. Só que ela volta com uma criança branca e outra negra dizendo que teve filhos gêmeos, assim como minha mãe, nunca autorizou a minha família a questionar. O próprio marido dela nunca questionou, um homem branco alemãozão do olho azul, a minha vó branca do olho azul. A minha tia branca, o meu tio não e se você olhar: gente! Isso aqui não é gêmeos! Isso aqui é claramente de dois pais e de duas mães diferentes. Minha tia é desse tamanico totalmente diferente do meu tio que é desse tamanho todo, outros traços, outra pele. E aí, minha avó criou essa fantasia que ela teve esses dois filhos, e meu tio a vida inteira questionando: “mas eu sou preto e minha mãe é branca”, parece que a história se repetiu, mas minha vó sempre confirmando: “você é meu filho!” depois, ele cresceu queria fazer exame de DNA, tempos depois teve um surto, porque ele começou a usar cocaína. Foi na casa da minha avó, ameaçou ela de morte, se ela não fizesse o DNA, e ela: “você só vai pegar meu sangue se me amarrar, meu cabelo você pode arrancar!” A história parece que se repete, a diferença é que meu irmão sabe que ele é adotado e minha avó jura de pé junto que ele (o tio negro) é filho biológico dela. Isso não tem a menor possibilidade!

Nessa análise, não buscamos a verdade biológica da origem de Lírio, o filho negro na família branca, estamos analisando o discurso em torno dessa memória. Estamos interessadas nas disputas em torno dos discursos da verdade fortemente alicerçada pela racialidade como sinônimo de integrante legítimo/a da família. Isso reverbera tanto na recusa de Lírio em acreditar no vínculo consanguíneo com a mãe branca Babosa, quanto na recusa de Babosa em realizar o teste de DNA, ainda que afirme que Lírio é seu filho biológico. Para Calêndula é perceptível o caráter benevolente e salvacionista como herança colonial da branquitude na avó e em sua mãe. Duas gerações de mulheres brancas, que criaram filhos negros e exigiram a submissão e eterna gratidão dos filhos pelos cuidados que “salvaram” ambos de um destino supostamente terrível. Na perspectiva verbalizada de Avenca e velada de Babosa. “A história parece que se repete, a diferença é que meu irmão sabe que ele é adotado e minha avó jura de pé junto que ele (tio negro) é filho biológico dela. Isso não tem a menor possibilidade!”, segundo Calêndula.

O lugar social de Lírio reproduzido no interior familiar, é ainda mais estereotipado pelos surtos e o uso de drogas ilícitas como a cocaína, sem menos depositam sob seu corpo cis o “estigma de barbarismo e selvageria ligados ao espaço simbólico da representação da identidade negra masculina” (Pinho, 2012, p. 2). Lembremos que a mesma lógica colonial que subjuga mulheres negras em “mães pretas” e “mulatas”, contrapõem o corpo racializado do homem negro ao do Homem, leia-se branco, em constante retroalimentação da perspectiva patriarcal supremacista branca (hooks, 2022). Essa oposição essencializada em torno da raça genderificada (Kilomba, 2019), coloca o homem negro como objeto e submisso ao olhar colonial ao mesmo tempo define lugares, desde aqueles papéis de emasculação e submissão, ao do corpo negro dotado de uma virilidade sexual animalésca e de um pênis de proporções macrofálicas e/ou é o preguiçoso, vagabundo, marginal, irresponsável e estuprador na construção colonial. (Fanon, 2008; hooks, 2022). Vemos então, pela narrativa de Calêndula, que diante da recusa de Babosa pela realização do teste de DNA Lírio:

Calêndula: criou fantasias na cabeça dele de que minha mãe fosse a mãe dele, ela engravidou muito jovem por 15 anos, vamos fingir que ele é meu irmão e não meu filho. Veio até atrás de mim, antes da pandemia, que ele queria que eu fosse fazer exame de DNA para ele provar que é meu irmão. E eu falei: olha se minha mãe falar que tudo bem, eu faço o teste. Só que eu não vou passar por cima dela. E fui falar com minha mãe e ela falou: “jamais! Seu tio é louco!” então, falei: não, ele que lute! E desde que ele decidiu encontrar a família dele, ele se afundou na cocaína e faz loucuras atrás da família dele.

Há neste suposto quadro de insanidade mental (loucura) atribuído a Lírio pelas pessoas integrantes da família, segundo narrativa de Calêndula, ligado ao fato de Lírio denunciar a falta

de pertencimento à família Pimenta Galena, formas de silenciamento pela exclusão de Lírio. Da mesma forma que a busca cada vez mais solitária por vestígios de uma ancestralidade mais próxima subjetivamente ao que acredita ser de pertença, igualmente silenciada. Embora Calêndula afirme que maioria da família concorda com Lírio de que é impossível que ele seja irmão gêmeo de uma mulher loira fenotipicamente parecida com a família Pimenta Galena e legitimada nesse lugar a despeito da deslegitimidade da filiação de Lírio na família.

Silva (2020) apresenta casos em que familiares brancos diante da adoção inter-racial respondem através de presentes à rejeição e exclusão das crianças negras por outras e outros familiares brancos como tentativa de reparação. Na Família Pimenta e Família Pimenta Galena, segundo Calêndula: “guardada as proporções na minha casa: Coentro tem que ter a melhor roupa, sempre arrumadinho e na casa da minha avó a aposentadoria de militar do marido da minha avó cai direto no pix pro meu tio”. Ela continua: meu pai me conta: “oh sua mãe (Avenca) tá dando um monte de dinheiro pro seu irmão”. E eu digo: claro, né, pai, o chinelo da Gucci não se paga com o salário dele e nem com o cartão dele, eu sei a fonte! Ainda assim, foi a Babosa que excluiu a presença do neto negro Coentro dos álbuns familiares, da mesma forma que a mãe de Babosa, a Rosário, mantinha uma segregação racial no cotidiano dos serviços da sua casa. Segundo nossa interlocutora:

Calêndula: Assim como na casa da minha bisa essa questão de raça era muito na cara larga, coisas muito pejorativas, principalmente para as funcionárias que trabalhavam no serviço doméstico da casa. Não via a minha vó maltratando na cara larga, mas os comentários fazem um estrago. Sabe aquela coisa da patroa branca maravilhosa, essa funcionária quase da família, e todas as funcionárias negras. E não pessoas negras convivendo ali na casa da minha bisa, não existe, nunca existiu! Elas tavam sempre nos serviços domésticos, nunca na mesa do jantar.

As famílias Pimenta Galena e Pimenta têm dinâmicas singulares, mas partilham do discurso de racialidade que materializa os lugares legítimos de integrantes da família. Quem é da família de verdade? Essa ideia está circunscrita no discurso de consanguinidade, a operacionalidade da racialização não dá espaço para memória ancestral e vias de pertencimento não-branco nessas famílias brancas, logo para construção de filiações negras. Ou seja, são reduzidas à essencialização da raça como alvos inferiorizados e ameaçadores; ao mesmo tempo, contidos pela representação colonizada benevolente das mães brancas, que destituem a singularização de possibilidades de maternidades negras, assim como aparece na narrativa da nossa interlocutora.

5 TEMPO V - QUANTO CUSTOU

“Quanto que você pagou nesse negão aí? Deve ter sido caro, hein Avenca! Porque que homem bonito, hein! (Calêndula)”

Se a tese “a cor como um rompimento familiar” mostra nas dinâmicas familiares a equivalência entre a racialidade e legitimidade no que tange a pergunta: quem é da família de verdade? (ver capítulo 4). Neste capítulo dialogamos em torno da tese “a supremacia branca à brasileira se reafirma pela suposta uniformidade e exclusão de quem não é da família”. Questionamos: como se (re)produz a supremacia branca à brasileira nas relações familiares? A partir de fragmentos das narrativas de Calêndula, a interlocutora branca da família Pimenta.

A família Pimenta carrega este nome pois essa erva é ativa na digestão de alimentos com baixo teor nutritivo. Já que este grupo familiar tem no intragável racismo a interceptação do reconhecimento da filiação no seio familiar branco de uma criança negra adotada. Avenca, mulher cis branca de classe média, é casada há mais de 30 anos com Cedro, homem cis branco de origem pobre. Juntos tiveram uma filha biológica Calêndula, jovem mulher cis branca, que mora e trabalha como professora em outro estado e é seis anos mais velha que seu irmão adotivo Coentro, heteroclassificado pela irmã como homem cis negro, filho adotado por Avenca (mãe branca adotiva). Além de estudante de Direito, ele mora com a família adotiva e é funcionário no pequeno negócio dos/as Pimenta.

Tanto Avenca como Cedro se apresentam, conforme a narrativa de Calêndula, pela afirmativa de um sobrenome “forte” como sinônimo de poder pelo “sangue puro europeu”, ela lembra que:

Calêndula: eu peguei Covid e eu fiquei muito mal, ele [pai Cedro] falou: “pelo menos, você não ficou hospitalizada, não foi porque tem o sangue dos [sobrenome europeu]”. Ele tem origem espanhola, então é o sangue dos...! Só que a família nunca teve dinheiro! É só o orgulho do sobrenome ser espanhol, da Europa! Linda, maravilhosa, tudo que vem de lá é incrível! Talvez, meu pai não consiga identificar, mas tudo que é de fora é melhor que o que é daqui! [ironicamente!]

O discurso supremacista de Cedro face a “superioridade do sangue europeu” na família se sustenta pela reprodução colonialista no tecido social brasileiro, essa materialidade das hierarquias raciais se evidenciou no contexto da Covid-19 como Calêndula nos lembra. A doença manifesta pela infecção respiratória causada pelo novo coronavírus SARS-CoV-2, altamente transmissível, espalhou-se por todo o mundo a partir do final do ano de 2019, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS). Racismo, desigualdades sociais, acesso desigual a sistemas de saúde, moradia precarizada e impossibilidade de se isolar colocaram a

população mais vulnerável, leia-se racializada - comunidades tradicionais, população negra e pobre como as mais afetadas pela pandemia de forma letal, como indica algumas manchetes:

Figura 5 - Reportagem sobre a CPI da Pandemia.

CPI da Pandemia

Relatório da CPI aponta que população negra foi mais atingida durante a pandemia

Pesquisas apresentadas no relatório final da CPI da Pandemia mostram que a parcela negra da população brasileira foi a mais afetada pelos efeitos da pandemia do que a população branca. A senadora Eliziane Gama (Cidadania-MA) ressaltou que dentro desse grupo as mulheres negras foram ainda mais atingidas.

Rodrigo Resende

29/10/2021, 10h35 - ATUALIZADO EM 29/10/2021, 10h36

Duração de áudio: 02:00

Fonte: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2021/10/29/relatorio-da-cpi-aponta-que-populacao-negra-foi-mais-atingida-durante-a-pandemia>

Figura 6 - Reportagem sobre a CPI da Pandemia.

Negros morreram quase duas vezes mais de Covid-19 do que brancos no Itaim Bibi em 2021, diz pesquisa

Mapa da Desigualdade, da Rede Nossa São Paulo, mostra que negros morreram mais de Covid-19 do que os brancos mesmo nos bairros mais ricos da cidade de SP.

Por Tatiana Santiago, G1 SP — São Paulo

13/09/2021 10h00 · Atualizado há 2 anos



Fonte: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/09/13/populacao-negra-morreu-17-vez-a-mais-de-covid-19-do-que-populacao-branca-no-itaim-bibi-em-2021-diz-pesquisa.ghtml>

Góes *et al.* (2020) citam algumas razões para as taxas de mortalidade serem maiores entre a população negra e pobre no Brasil e no mundo:

A primeira é o acesso a serviços de saúde. Pessoas negras em geral estão nas regiões mais marginalizadas, mais periféricas e, em geral, são esses lugares que têm baixa oferta de serviço de saúde. Elas precisam se deslocar para o centro, onde ficam os serviços de saúde públicos e privados. Um segundo motivo são as condições de vida da população mais pobre, são as pessoas que moram em lugares mais precários, com pior acesso às condições de moradia e que, com um número maior de pessoas por metro quadrado, a propagação da doença é facilitada. A terceira explicação é a falta de acesso a saneamento básico. No caso do Brasil, principalmente em São Paulo, a periferia não tem oferta de saneamento semelhante às zonas residenciais com distribuição de renda maior. A falta de acesso à água é uma coisa muito grave nessa epidemia. Um quarto motivo possível: a fome, ou necessidade de trabalhar para

ganhar o dinheiro para a alimentação do dia. Quem mora na periferia em grande medida faz parte do mercado de trabalho informal, portanto ganha o dinheiro do dia para comer a comida do dia. Se não sair todo dia para ganhar alguma coisa para levar dinheiro para casa, vai ter fome naquela casa.

Na família Pimenta o discurso supremacista branco do pai Cedro propaga a ideia falaciosa de um sangue naturalmente puro mais forte e “blindado” a qualquer mazela, invariavelmente, associada à população não-branca (Skidmore, 1976). Pela narrativa da interlocutora se evidencia que é Calêndula a representante legítima dessa transmissão do sangue branco pela filiação e Coentro como não-branco-europeu, tampouco, é reconhecido como filho legítimo frente a brancura “pura” do pai. Esse mesmo discurso no contexto pandêmico operou estratégias racistas recorrentes para validar medidas de segregação, bem como justificar o abandono estatal, já que as populações racializadas começam a ser retratadas como vetores privilegiados de vírus e bactérias, mais propensos a disseminar microorganismos patogênicos (o que legitimaria a segregação), e menos propensos a apresentar sintomas advindos desses agentes (o que legitimaria o abandono estatal) (Almeida, 2022).

Empossado desse discurso, o presidente na época, Jair Bolsonaro, profere publicamente em rede nacional: “o brasileiro pula [até] em esgoto e não acontece nada”, reafirmando a ideia de uma naturalização entre não-brancos da degenerescência patológica, ao invés de medidas intensivas de prevenção e cuidado com essa população (Almeida, 2022). Nesse discurso o presidente parece reafirmar uma raça brasileira “vira-lata” na perspectiva assimilacionista de Gilberto Freyre, já que assim como Cedro, o presidente exibia um nacionalismo supremacista branco a brasileira, vira-lata são os outros.

Lembremos, como nos alerta Anne McClintock (2010), traduzida por Plínio Dentzien, se a imagem do sangue ruim foi derivada da biologia, a ideia de degeneração era menos um fato biológico do que uma figura social, já que a ideia de degeneração foi associada a ideia de contágio (a transmissão da doença, pelo toque, de corpo a corpo). Essa noção implica na centralidade da ideia de contágio para o fortalecimento da paranoia colonial, sobretudo, diante das fronteiras. Assim, além do pânico sobre a contiguidade do sangue e a ambiguidade dessa falácia, esse quadro fez da mestiçagem locus de intensas ansiedades em torno da manutenção falaciosa da supremacia do homem branco e o poder de dominação imperial.

No caso da família Pimenta, na narrativa de Calêndula para o pai Cedro a diferença entre as filiações representa essa (des)continuidade. Nessa relação, percebemos a doença operando, portanto, como uma metáfora da segregação racial, em um sistema autocatalítico: não-brancos são, no plano simbólico associados a microorganismos patogênicos e no plano material deixados à própria sorte para enfrentar sem apoio do Poder Público o avanço de

epidemias (McClintock, 2010). E se fosse do contrário, o que o pai Cedroalaria ao suposto filho Coentro se o jovem estivesse com Covid-19, já que o jovem negro não performa o sangue “puro” europeu do suposto pai?

Calêndula nos dá algumas pistas quando narra sobre a chegada de Coentro na família Pimenta, já que Coentro era uma criança negra com algumas questões de saúde. Ele e sua genitora biológica estavam em um acolhimento justamente pela vulnerabilidade social. Em resposta, Avenca, voluntária no acolhimento, na disposição por “salvar” a criança se encarrega do processo de uma adoção acelerada. Lembrando, que a mãe biológica expressou o desejo de maternar Coentro e os demais familiares Pimenta foram contrários/as a filiação do “neguinho” no seio familiar branco, segundo Calêndula.

Calêndula: Porque a minha família tanto da parte da minha mãe quanto da parte do meu pai é todo mundo branco. É esse pessoal do Sul, não sei se você se deparou com isso nas suas entrevistas, esse pessoal do Paraná, meu pai tem um adesivo no carro dele dizendo o Sul é meu país. Esse tipo de pessoa que a gente tá falando, então imagina minha mãe no meio dessa família com a mentalidade do Sul é meu país, todo mundo bolsonarista, falando dos termos de hoje e chega uma criança negra, doente e traz pra casa porque ela decidiu que ele era filho dela. Imagina o rebuliço.

As construções ideológicas em torno do branqueamento como expressão da ideia de superioridade branca, além da negação do racismo via democracia racial a serviço do discurso da meritocracia juntas singularizam e agravam a manutenção da supremacia branca à brasileira (Almeida, 2022; Schucman & Costa, 2022). Temos o triunfo de uma falaciosa ética do trabalho pelo mérito, ou seja, o elogio do esforço individual, como se as pessoas se levantassem como fênix das cinzas das dificuldades para o voo da prosperidade (Santana, 2022). No Brasil, em decorrência da estratificação social racializada (Hasenbalg, 1979) há um poder simbólico da brancura compartilhado entre as pessoas brancas desde as mais ricas até as mais empobrecidas. Mesmo que essa última parcela partilhe uma realidade econômica com os grupos não-brancos seguem amaldiçoando as pessoas racializadas, culpando-as pela sua condição de pouco “progresso”.

Na região sul brasileira, foram os descendentes de europeus empobrecidos em seus países de origem que tiveram suas vidas transformadas em solo brasileiro com apoio estrutural do governo local do século 20. O racismo em manutenção produziu por um lado, o apagamento da presença de descendentes indígenas, de africanos e afro-brasileiros que foram a força motriz de trabalho incessante por gerações no Brasil. Por outro, opera uma reprodução fantasiosa do elogio ao mérito pessoal pelo trabalho sem questionamento do efeito histórico materializado

ao grupo seletivo de descendentes de europeus que acumulam os produtos do esgotamento dos grupos racializados e da imutabilidade social (Golin, 2014).

Desta forma, a supremacia branca, afirma Silvio Almeida (2019, p. 67), é “uma forma de dominação que é exercida não apenas pelo exercício bruto do poder via pura força, mas também pelo estabelecimento de mediações e pela formação de consensos ideológicos”. A ideologia da suposta “democracia racial” compõe o imaginário brasileiro e constrói laço social em torno da identidade nacional a gerações de famílias brasileiras, por isso ela não desapareceu, embora já tenha sido refutada. Carlos Hasenbalg (1979) aponta que o conceito de democracia racial é uma arma ideológica produzida por intelectuais das elites dominantes brancas, que cumpre a máxima da socialização do povo brasileiro de brancos e não brancos como iguais, evitando, assim, um conflito racial no Brasil (Costa; Schucman, 2022).

Mas, desde a abolição formal da escravização colonial, a população negra nas antigas sociedades escravistas das Américas, em sua maioria, ocupou a retaguarda do capitalismo industrial. Mesmo décadas depois, lhes restou as regiões agrícolas mais atrasadas nas funções de parceiros, pequenos arrendatários, camponeses e moradores. Ao mesmo tempo, no Brasil e nos Estados Unidos, ondas sucessivas de imigrantes europeus ocuparam as posições abertas pela expansão dos setores e regiões capitalistas. Com o movimento das áreas de plantação para favelas e guetos citadinos, os negros, longe de integrarem o cerne da classe trabalhadora industrial, aglomeravam-se em torno de suas camadas inferiores em mercados instáveis e irregulares de trabalho não qualificado (Hasenbalg, 1976, p. 116).

Em contrapartida, na mesma época, aos servos, camponeses, mercenários, bandidos, ladrões, prostitutas da Europa foi acenado o Brasil, periferia do capitalismo, com a utopia cotista. Conforme Golin (2014) ofereceram-lhes em primeiro lugar a posse de um espaço para produzir, lote de terra, uma colônia para semeadura de sonhos. Ainda não suficiente, dispuseram de bois, arados, implementos agrícolas, sementes, e o direito de usar a natureza – a floresta, os rios e minerais – para se capitalizarem. No processo, milhares não conseguiram pagar a dívida colonial e foram anistiados. E quando ressarciram foi em condições modestas.

Os primeiros cotistas do Brasil puderam superar a maldição/condição de miseráveis, pobres, servos, sobretudo a exclusão social em solo estrangeiro. Os imigrantes europeus exaltaram suas diferenças e superioridade em relação aos brasileiros “nativos”, ao mesmo tempo, forjaram a formação de um tipo regional singularizado de brasileiros. As colônias imigrantes disputavam a legitimidade política, econômica e, principalmente, cultural no território regional, alegavam que pagaram o preço para que a brasilidade do Sul fosse estrangeira (Alves, 2019).

Para Guerreiro Ramos (1957/1995), a tal “brasilidade pretensamente estrangeira” contribuiu para uma certa “patologia social do branco”, mais tarde aprofundado no conceito “pactos narcísicos da branquitude” (Bento, 2002), já que incide na postura de oposição e de rejeição branca diante da possibilidade de integração social de pessoas negras e indígenas no tecido social brasileiro. Além disso, o quadro se acentua no caso dos brancos fora dos países centrais do capitalismo, no chamado Sul Global. Nesse caso, a contradição se torna insuperável, além de negar uma identidade multirracial brasileira para se provar branca, o/a branco/a periférico/a precisa se reafirmar incessantemente na sua branquitude, pois ela está sempre sendo questionada. Já que, o/a branco/a periférico/a não está no topo do poder global, pois não é europeu/eia, tampouco norte-americano/a e, ainda que descendente destes/as, terá que se haver com a descendência negra e/ou indígena em sua linhagem, fato que o distancia da pureza racial (supremacista branca). A incessante manutenção do desprezo, repúdio e violência às vidas negras e indígenas brasileiras e suas produções culturais operam uma “suposta” proteção para que não sejam “descobertos/as” como nem tão brancos/as assim!

Por isso, segundo Silvio Almeida (2019) é preferível, para as pessoas brancas crentes de uma superioridade “inata” excludente, serem invalidadas na Europa ou nos Estados Unidos do que conviver próximo de outras brasileiras negras e indígenas, situação insuportável. O pavor branco, revelada na narrativa de Calêndula sobre seu pai, é de um dia serem igualada ao corpo negro, esse é o verdadeiro fardo que carrega a pessoa branca da periferia do capitalismo e um dos fatores que garante a dominação política, econômica e cultural dos países centrais. Ainda assim, “a autoconfiança” [branca] decorre de formar parte de um grupo que goza de supremacia estrutural em si mesma, reforça as capacidades pessoais e, portanto, encoraja a realização (Hasenbalg, 1979, p. 209). Não esqueçamos que no Sul brasileiro, por exemplo, muitos imigrantes para cá financiados sequer podiam montar a cavalo, hoje, seus descendentes são até patrões de respeitáveis Centros de Tradições Gaúchas (CTG), mas condenam quaisquer cotas a grupos não-brancos, a mão, a ponte, o vento benfazejo, que mudaram a vida de suas famílias (Gulin, 2014).

Nesse ensejo, a contrapartida do lado branco, segundo Mirian Alves (2010), consiste em ter o/a negro/a como contracepção, que serve para definir-se a si mesmo. Tal processo de identificação absoluta e essencializante, segundo Grada Kilomba (2019) que reduz uma pessoa meramente a uma “raça” é somente possível porque no racismo nega-se, para negros e negras, o direito da subjetividade. A pessoa perde o nome (é negro/a); ela é um “corpo”, ela é uma “raça”; ela é uma “história única contada por colonizadores”. Ela existe nessa triplicidade (Fanon, 1967, p. 112). Mesmo que as condições de precariedade social sejam vivenciadas por

sujeitos brancos, quando se trata de pessoas racializadas qualquer identificação desaparece pelo desprezo racial. Ainda que, Cedro tenha experimentado condições de pobreza na sua formação, a brancura, sobretudo depois de melhores condições de vida com o casamento, lhe garantiu possibilidade da negação a qualquer construção de laço familiar com Coentro:

Calêndula: meu pai tem uma origem muito pobre assim, passou fome mesmo, ele tem histórias muito tristes assim, às vezes ele conta de não ter tido comida em casa, porque minha avó, mãe de meu pai, teve seis filhos ao todo. Quando nasceu meu pai, dois meses depois meu avô faleceu, meu pai é o caçula. Ela ficou com seis filhos sozinha para criar, ela era dona de casa, quem trazia o dinheiro era o marido. Então, eles passaram por uma situação de pobreza, de fome e tal. Quando os filhos tinham um pouco mais de idade já iam fazer pequenos trabalhos, ela fazia faxina e levava um deles e, aí um filho que era mais velho já fazia um bico para a família que ela tava trabalhando e assim foi. Então, toda a família trabalhou desde muito cedo. A história do meu pai é essa de extrema pobreza, perdeu o pai muito cedo, nem o conheceu, a mãe trabalhava fora o dia inteiro para tentar sustentar essas seis crianças e, ele trabalha desde muito cedo. Então, é uma história de vida muito difícil e eu não entendo na verdade essa coisa dele em relação a raça. Talvez seja a própria construção do Paraná mesmo, parece que é uma coisa meio inculcada no povo mesmo essa superioridade, essa supremacia branca. Só o branco que presta, só o branco que é certo, bonito e enfim.

Dessa forma, uma pessoa só é negra quando se trata da incorporação do que é repugnante e negativo, mas pode ser igualmente branca quando se trata da incorporação do que é admirável e positivo. Kilomba (2019, p. 149) questiona: “que ideias alucinantes habitam a cabeça do sujeito branco que acredita que não somos realmente pessoas negras quando somos boas e bons, mas, de fato, negras e negros quando somos maus - que alucinação branca!?”. Célia de Azevedo (1987) nos lembra que a organização política negra por trás da revolução haitiana que levou à independência do país e o fim da escravização em 1791 além de descortinar uma narrativa hegemônica colonial, apresentou uma possibilidade de subversão da ordem hierárquica racial naturalizada- dominação branca diante do controle e domesticação negra. Azevedo nomeou a reação branca diante desse contexto de “medo branco”, representando o medo da ascensão do negro e de uma possível subordinação do branco disso decorrente. Para bell hooks (2022) esse cenário é retroalimentado na contemporaneidade pela manutenção do poder social da matriz supremacista branca cisheteropatriarcal.

Diante disso, questionamos: seria a presença do negro em uma família branca de classe média uma “ameaça” para o sujeito branco? Nossa interlocutora acusa isso no seu relato:

Calêndula “A minha mãe, ela tem o sobrenome da parte materna, que não tem qualquer peso né! Desse orgulho do sobrenome, mas da parte paterna, que é a parte da família que tem dinheiro. É a família Cachaça! Nossa, a família Cachaça isso e aquilo! E esse orgulho! Ela (a mãe) foi passar o natal com a família Cachaça, é assim que ela denomina, não chama as pessoas pelo nome. É sempre a família CACHAÇA! “Vou passar o natal com a família Cachaça:

Avenca, a mãe diz: Calêndula, então, não tem natal esse ano aqui na minha casa, tá! Então você vai ver o que você vai fazer aí, porque o natal esse ano é na família Cachaça e o Coentro vai junto!

Calêndula diz para Avenca: vai junto? Fazer o que? Aquele povo chato!

Calêndula: Viajaram perto do natal da família Cachaça! Eu achei que eles eram ricos, mas depois que eles voltaram deste natal, eu descobri que eles são, muito mais ricos do que eu imaginava. Eles têm apartamento em prédios que mora o Neymar, é esse tipo de gente. Aí, minha mãe chegou no natal, começou a me mandar foto do apartamento e tal. E, eu comecei a mandar mensagem pro meu irmão: “mano, essa festa aí vai ser uma bosta! Pega sua noiva e vai embora!” Eu tava com um sentimento ruim, que ia dá uma coisa ruim nessa festa!

Calêndula: Aí minha mãe me conta que um primo dela, da família Cachaça, ficou muito bêbado lá, olhou pro meu irmão e disse: “quanto que você pagou nesse negão aí? Deve ter sido caro, hein Avenca! Porque que homem bonito, hein!” Quando me contou, eu fiquei em silêncio, porque não sabia o que dizer.

Na sequência, a mãe diz: “ não, mas ele tava bêbado!” e Calêndula diz: não, não!

Calêndula: Você tem noção? É muito feio falar isso da mãe, mas minha mãe é muito burra, ela não liga 1 com 2! Falei pra ela: “você entendeu o que ele falou? Ele perguntou quanto você pagou?”

E Avenca responde: “ah, mas eu não comprei meu filho!”

Calêndula diz: ele não tava falando que você comprou seu filho. Ele tavava falando, (com a minha mãe é assim): então, sabe antigamente quando existia uma coisa chamada escravidão e as pessoas eram compradas e vendidas? Era isso que ele tava te falando: ele perguntou pra sinhá, quanto a sinhá pagou? Porque olha a frase dele: “nossa, Avenca, quanto você pagou nesse negão aí, deve ter sido bem caro, hein. ” Meu irmão é muito alto, muito forte e tal, e não foi porque ele tava bêbado, falei: Que bom, que eu não fui nessa festa, porque eu teria feito um barraco. E eu perguntei: e o Coentro falou o que? Porque eu ia perguntar pra ele depois, né. E ela: “é, ele deu uma risadinha assim, ficou um pouco desconfortável, aí depois ele pegou a noiva e foram embora e tal.”

Calêndula: Aí, fui conversar com o Coentro: e aí, aconteceu isso e isso? E ele: ééé! Mas, ele é bem sem noção, mas ele tava bêbado, né. Até a mãe falou, que ele tava bêbado, acho que ele não sabia o que tava falando, eu não gostei! Fiquei meio ofendido, achei meio chato, assim. ” E eu não sei te dizer Thais, se meu irmão entendeu também o que foi falado. E esse primo né, que tem essa fama de falar várias coisas quando ele fica bêbado, que daí ele perde a noção das coisas (risos de ironia), comentários muito frequentes em relação a raça, né. A minha mãe falando que na mesma festa, a minha mãe se orgulha dessa família Cachaça, isso me irrita. Nessa festa, inclusive, ele tem, ele faz tanta bagada quando tá bêbado, que ele tem uma governanta que cuida dele, especialmente nesses dias, que ele tá bêbado e não sabe o que faz, e não tenha dúvidas, essa governanta é negra! Então, é essa a família Cachaça! Essa é a família que minha mãe se orgulha! Então, voltando lá, quando eu falo que eu e meu irmão, a gente se une no ódio por essa família, pelos pais, é por isso! Não foi como na época em que meu irmão se esfregava porque disseram que ele era sujo e a resposta foi que ele é criança. Mas, e agora que ele é adulto e minha mãe tá mais velha, porque não tomou nenhuma atitude? Dava pra escrever um artigo sobre o desdobramento dessa situação: quem disse? Pra quem? por que meu irmão não ficou furioso? Se ele tivesse dado uma surra nesse cara, eu diria: foi preso Coentro, quanto é a fiança? Que eu eu pago, precisa de advogado?

A nomeação da família Cachaça, surgida na narrativa de Calêndula se expressa pela ambiguidade e fluidez assim como a suposta verdade da raça, sobretudo, porque a verdade determinista se veste de supremacismo branco. A cachaça feita da cana de açúcar, produto da exploração do trabalho incessante de escravizados/as nas colônias, conhecida popularmente pela expressão colonial “a branquinha”, ao mesmo tempo, nas graças de Exu é “magia negra”, cuja face brincante, transgressora, pregadora de peças, se faz contraponto necessário ao latifúndio de desigualdades raciais em manutenção com as demais hierarquias sob dominação branca (Rufino, 2019).

Se o uso abusivo de drogas por Plínio, o filho negro da família Pimenta Galena, foi usado para legitimar sua exclusão familiar (ver capítulo 4), na “parte branca” (Família Cachaça) da Família Pimenta, ao contrário, o uso abusivo de drogas integra, justifica e legitima a violência. Na narrativa de Coentro reproduzida por Calêndula: “até a mãe falou, que ele tava bêbado, acho que ele não sabia o que tava falando, eu não gostei! Fiquei meio ofendido, achei meio chato, assim” embora, o constrangimento de Coentro se explicita, há uma suposta passividade do primo branco frente a embriaguez e a consequente desresponsabilização pela violência perpetrada.

Além disso se reproduz o ciclo de proteção às pessoas brancas, já que a brancura é uma posse que se articula ao poder econômico, para Hasenbalg (1979) esse privilégio racial é um direito socialmente defensável a um fluxo de recompensas que não depende do desempenho competitivo. Nascer branco numa sociedade multirracial constitui uma espécie de posse condicionada às especificidades do racismo local e às leis de governo correlatas. No caso da família Cachaça há um acúmulo de privilégio econômico, social, político etc., mas, quanto ao Cedro, pai de Calêndula, mesmo sem acúmulo de capital, ele carrega o privilégio simbólico de um sobrenome europeu.

Além disso, o primo branco “faz tanta cagada quando tá bêbado que ele tem uma governanta que cuida dele, especialmente nesses dias, que ele tá bêbado e não sabe o que faz, e não tenha dúvidas essa governanta é negra! Então, é essa a família Cachaça! Essa é a família que minha mãe se orgulha!” (Calêndula). Ao mesmo tempo que o primo branco constrange a presença de Coentro como um integrante legítimo daquela família pela narrativa de Calêndula, ele se sente autorizado a agir deliberadamente, inclusive, por crime de racismo, já que nessas “ocasiões” ficará sob os cuidados de uma governanta negra nos bastidores. Anne McClintock (2010) no debate sobre as tramas de raça, gênero e sexualidade no embate colonial, ela afirma que, no século 19, a lógica senhorio patriarcal branca europeia estabelecia que:

As criadas tinham ordem de se manter fora da vista, fazendo o trabalho mais sujo antes da alvorada ou tarde da noite, escondendo-se dos patrões, ficando nos labirintos das entradas dos fundos, ficando a todo custo fora da vista. Se fossem aparecer para atender os chamados de seus “superiores” elas se trocam com roupas limpas e brancas para identificar seu lugar de serviçal, ainda que sem denunciar a exploração cotidiana, ora vejam a brancura de suas vestes “brancas” (McClintock. 2010, s.p.)

Para o primo branco: pode Coentro, um homem negro, estar na área comum de festas sem vestes brancas, tampouco servindo e supostamente integrando a mesma família? A supremacia branca se reafirma pela uniformidade e exclusão de quem não é da família. Cida Bento (2002) nos lembra que embora a repressão branca pudesse ser resposta à resistência histórica de negros/as e indígenas, é potencialmente estratégico, tanto simbólica como concretamente, para os/as brancos/as silenciar sobre o papel que ocuparam e ocupam na manutenção de seus lugares hegemônicos de poder sob o custo da marginalização e a sub-representação de outros grupos, em contínua desigualdade racial brasileira. Calêndula recorda do silêncio da mãe: “Não foi como na época em que meu irmão se esfregava porque disseram que ele era sujo e a resposta foi que ele era criança. Mas, e agora que ele é adulto e minha mãe tá mais velha, porque não tomou nenhuma atitude?” Este silêncio, segundo a autora, protege os interesses que estão em jogo, é um pacto indizível que mantém a harmonia instituída, a branca.

Esse privilégio racial é o acúmulo de processos econômicos, culturais, políticos e psicológicos, em que os brancos puderam progredir às custas e por causa da presença de negros sistematicamente silenciados nessa operação (Hasenbalg, 1976). Na família Pimenta a presença de Coentro seria aquilo que não pode ser revelado, como aponta Grada Kilomba (2019), para a manutenção da supremacia branca dentro dos limites da manutenção da suposta harmonia familiar, já que “não passa de mais um episódio de bebedeira, eu não comprei meu filho negro!”, conforme a narrativa da mãe adotiva branca parafraseada pela nossa interlocutora Calêndula.

No próximo capítulo discutiremos como as experiências discursivas em torno da racialidade garantem o lugar do “negro de verdade” em contraste com o “branco de verdade” e os dilemas em torno das classificações raciais em intersecção com outras categorias socialmente conectadas com a raça nas dinâmicas de poder familiares.

6 TEMPO VI - QUEM É O “NEGRO DE VERDADE”

A religião apaga cor, a questão de classe apaga cor, a família apaga cor. Minha família é uma família negra, mas por ter uma história de gozar de certos privilégios econômicos e pela religião, nunca ninguém se identificou como pessoa negra e a minha história é essa. (Guiné)

Neste capítulo direcionamos a discussão para a seguinte tese: o discurso racial em torno do “negro de verdade” constrói um ideal simbólico de negrura e um ideal de brancura, ambos alienados pelo discurso biológico da raça, juntos operam a manutenção de hierarquias por uma suposta unidade familiar cisheteropatriarcal branca. Nessa operação há uma defesa em torno de uma “origem” seja através da religião e/ou pelo sobrenome. Isso decorre do silenciamento de qualquer protagonismo negro no interior das famílias e dos tensionamentos raciais abrandados pelo mito da democracia racial, bem como pelo embranquecimento das práticas, costumes e exaltação dessas heranças simbólicas colonizadas, todas facetas do racismo á brasileira. Nos perguntamos: Qual o lugar do “negro de verdade” nessas famílias inter-raciais? Quais as negociações dos lugares entre o “negro de verdade” e o “branco de verdade”? Quais os discursos produzidos para a manutenção de tais lugares? Para essa reflexão apresentamos as famílias Guaco.

6.1 Discurso cristão e uma possível leitura das dinâmicas de racialização

Nesta seção apresentamos a família Guaco formada pela avó paterna Macassá (79 anos), mulher cis idosa, autodescrita como morena e dona de casa casada com avô paterno Cipó (85 anos), homem idoso cis e autodescrito como pardo/moreno, embora a família o leia como branco, agricultor aposentado e dono de terras, juntos tiveram dois filhos, um deles é o pai Malva (66 anos), agrônomo e funcionário público na ativa, homem cis autodescrito como pardo casado com a mãe Pinha (65 anos), professora aposentada, mulher cis autodescrita como morena, juntos tiveram dois filhos e uma filha: Cipó Neto (39 anos), pós-graduado em engenharia ambiental e empresário liberal, homem cis autodescrito como branco e chamado de “brancão” na infância pelo pai; Guiné (36 anos), pós-graduado em Letras e professor concursado da rede pública de educação, homem cis autodescrito como negro e chamado na infância de “preto” pelo pai e; Hortênsia (33 anos), pós-graduada em Artes e professora concursada em uma instituição federal, autodescrita como mulher cis negra e descrita como morena pelo grupo familiar.

Para iniciar, recordemos os modos de encontros com cada integrante desse grupo para as produções das narrativas aqui apresentadas. Inicialmente, conversei de forma *online* com Guiné e a atual companheira Valeriana por duas vezes no intervalo de um semestre, meses depois por videochamada conversei com Hortênsia, irmã de Guiné. Semanas depois por intermédio de Hortênsia fui até a casa de Pinha e Malva, seu pai e sua mãe, lá conversamos em volta da mesa da cozinha também na presença de Macassá e Cipó, avô e avô paternos de Guiné, Hortênsia e Cipó Neto.

Nesse encontro presencial, por sua condução voluntária e sem combinarmos, Hortênsia auxiliou na mediação da conversa com familiares sem posicionar-se e tecer informações sobre si até o momento de pegar a estrada de volta para sua casa. Guiné e a companheira Valeriana não estavam presentes naquele domingo e, Cipó, a companheira Damiana e os/as filhas estavam de saída na minha chegada, por isso nossa conversa aconteceu meses depois de forma *online*. Neste intervalo, retornei conversa por videochamada com Pinha e Malva. Essa organização da participação por grupos (residenciais) e o encontro grupal seguindo a dinâmica familiar: na casa de Pinha e Malva, contribuíram para a produção de narrativas.

Aqui, nos interessa os becos da memória, como nos ensina Conceição Evaristo (2006), pois os rastros de memórias (Benjamin, 2012) revelam as tantas possibilidades de anunciar um passado vivo e dinâmico na construção subjetiva do cotidiano de integrantes e seus grupos familiares. Sem a preocupação com a descoberta de verdades nas narrativas de um/uma participante ou outra/o, nossa atenção se direciona para as fronteiras e contrastes presentes na construção de discursos sobre raça genderizados, em intersecção com o território, geração e outras (des)identificações que revelam o jogo de legitimidades nas dinâmicas familiares a partir do encontro proporcionado pela pesquisa.

Essa atribuição nominal da família Guaco tem relação com a função expectorante da erva, já que, nesta família, o silêncio em torno da raça e racismo cria diferentes barreiras internalizadas, como referência ilustrativa, das vias aéreas de seus/suas integrantes. Mas, tamanha obstrução só é percebida à medida que alguns/mas integrantes se questionam sobre seus pertencimentos raciais. Isso acontece, com Guiné reconhecido pelo discurso familiar como o único “negro de verdade” da família. Assim como com Hortênsia, ainda que ela não tenha a identidade racial negra legitimada por todo o grupo familiar

Hortênsia: Eu não tenho memória na minha cabeça de me ver como branca em nenhum momento da minha vida, isso nunca aconteceu. Mas, também não me enxergava como negra até a infância, adolescência. E também por não falar muito sobre isso. Por esse assunto não surgir dentro da família, assim. E aí com as discussões que vieram junto com a minha profissão e com as atuações aqui, nos

eventos e afins, essa identificação começou a ficar mais forte na minha vida. Então, saber que eu não sou branca é desde sempre, mas me identificar como preta, como mulher negra é mais recente, nos últimos 10 anos essa reflexão começou a ficar mais latente em mim né.

Assim, como seu irmão Guiné, ambos questionam (ver capítulo VI) os lugares racializados em manutenção até hoje na educação religiosa presbiteriana e, que integrava toda a família em suposta unidade a partir dessa fé cristã presente a gerações, segundo ambas as narrativas. Se para Guiné: “a religião apaga cor, a questão de classe apaga cor, a família apaga cor. Minha família é uma família negra, mas por ter uma história de gozar de certos privilégios econômicos e pela religião, nunca ninguém se identificou como pessoa negra e a minha história é essa.” Para Hortênsia: “eu cansei de não falar sobre isso [questões raciais]. Parece que as pessoas negras que estão lá dentro da igreja [inclusive os/as Guaco] nunca se viram como negras, nunca enfrentaram. Parece que estão protegidas numa bolha, que não é a mesma bolha das pessoas brancas, mas elas insistem que é”.

Essa relação condicional entre racialidade e níveis socioeconômicos no cenário brasileiro aparece na pesquisa de Daflon *et al.* (2017). Os autores argumentam que pretos/as e pardos/as têm mais probabilidade de relatar situações de discriminação do que os brancos/as (75% e 49%, respectivamente). Ademais, afirmam que ao discutir a discriminação percebida por pessoas pretas, pardas e brancas no Brasil a raça não pode ser analisada independentemente da dimensão socioeconômica, pois pardas de baixo *status* socioeconômico estão próximos dos pretos de mesma condição, enquanto pardas de status elevado reportam pouca discriminação, e nisso se aproximam muito dos brancos. Como relatado por Guiné com a sobreposição da religião.

Guiné relembra que o primeiro a se converter à religião foi o bisavô paterno e assim as/os novas/os membras/os da família já foram “nascendo evangélicas/os”. Na época, meados de 1900, ele conta que com a chegada de um missionário apresentando “a verdadeira” religião na comunidade, e com a identificação de algumas famílias, começaram as instalações da igreja com forte financiamento norte-americano: o templo na comunidade e demais estruturas. Já que, a igreja presbiteriana também oferecia refeições e outras dinâmicas de interações a partir dos seus ensinamentos, e isso despertou o interesse de algumas famílias da comunidade rural, segundo a narrativa de Guiné.

Falamos aqui de três a quatro gerações da família Guaco constituída pela educação religiosa presbiteriana até aqui. Por isso, vale pensarmos sobre o cenário político-econômico fortemente racializado da investida presbiteriana, sobretudo, no Sul do Brasil do século 19. Sim, esse cenário está envolvido na explicação, embora refutada pelas ciências sociais críticas

apresenta materialidade estruturante no tecido social para o fato de os Estados Unidos terem prosperado em quase todos os setores da atividade humana, incomparavelmente mais do que o Brasil: a ideia da superioridade racial. Enquanto os Estados Unidos foram povoados pela raça “superior” dos anglo-saxões, a América Latina, com especificidades ao Brasil, foi povoada e colonizada pelos “retrógrados” portugueses, povo, que em termos de pureza étnica, nem longinquamente podia confrontar-se com os primeiros. “Mais ainda: o anglosaxão preservara sua pureza racial, não cruzando com o índio e o negro senão por exceção, ao passo que o português levava a extremos nunca vistos as possibilidades do cruzamento” (Moog, 1954, p. 17). De modo que o racismo à brasileira tenha especificidades.

Na perspectiva de Lélia González, as singularidades do racismo na sociedade brasileira têm raízes no próprio processo de colonização. Para a autora, colonialismo, racismo e sexismo imbricam-se historicamente, na medida em que este último atuava como mecanismo de reforço e naturalização da “superioridade euro-cristã (branca e heteropatriarcal)” (González, 2018, p. 323). Assim, contribuiu para a legitimidade da violência etnocida e destruidora da Europa e outras “potências mundiais neocoloniais”, como Estados Unidos etc., contra regiões entendidas como racializadas. Contavam, portanto, com o subsídio considerado científico para a organização da racionalidade administrativa das colônias formalmente e que hoje foram reguladas para a manutenção dos mesmos lugares de dominação em função dos lugares de subjugação.

Importa entendermos o cenário da capilarização religiosa presbiteriana que estruturou as relações familiares dos/as Guaco por gerações, sobretudo, pela disseminação de seus valores e representações em cada momento histórico. Escolhemos a leitura histórica de Cavalcanti (2001), na qual o autor elenca os três principais fatores que potencializaram a investida norte-americana a partir da inserção da fé protestante no Brasil: a modernização no reinado de D. Pedro II, a relação em declínio entre a Igreja Católica e o estado, e a crescente imigração norte-americana financiada por fontes brasileiras e norte-americanas.

No século 19, o conjunto entre o surto modernizador em resposta à pressão internacional pela substituição do escravismo pela industrialização compatível às exigências do capitalismo ascendente. Além disso, o aumento da urbanização e vida cosmopolita brasileira, principalmente no eixo Rio-São Paulo, juntos possibilitariam supostamente maior prestígio do imperador e suas elites econômicas e, conseqüentemente, maiores conexões com o mundo cultural do hemisfério norte. “A influência do pensar europeu no Brasil data dos tempos coloniais, mas vai se acentuar mais ainda durante o segundo império”. (Barman, 1988; Graham, 1990 *apud* Cavalcanti, 2001).

Na segunda metade do século 19 era possível encontrar no Brasil um segmento médio da população, que apesar de não coeso, se relacionam com a classe dos donos de terra se tornando gradativamente mais influentes. Assim, com a abertura para novas ideias, quase no fim do século, chega ao Brasil uma série de ideologias, entre elas o Iluminismo, o Darwinismo, e o Positivismo, ancoradas pelo racismo científico que atendiam a máxima da defesa argumentativa na superioridade racial dos “brancos de verdade”, nessa soma incluía-se europeus e norte-americanos. Esses debates fomentaram nas classes médias o desejo de reformas sociais mais amplas: Intelectuais, profissionais de classe média, oficiais do exército, e outros grupos urbanos criam associações para promover causas liberais como o abolicionismo, o favorecimento da imigração europeia, o federalismo, a separação entre o estado e a igreja, a reforma eleitoral, e os ideias republicanos (Burns, 1980; Azevedo, 1950; Lustosa, 1991; Costa, 1987 *apud* Cavalcanti, 2001).

Quando os missionários presbiterianos chegaram aqui, o país apresentava um contexto social aberto às “inovações” da época, leia-se liberais. O país contava com um número grande de centros urbanos de acesso relativamente fácil através da nova rede ferroviária e com um sistema de comunicações que garante aos missionários um contato próximo com as suas igrejas de origem e uma maior integração dos pontos missionários estabelecidos pelo país. É nesse contexto social que a fé trazida pelos protestantes vai encontrar solo fértil em meio a um pequeno segmento da população brasileira. Os grupos pró-republicanos percebem a igreja católica como uma instituição retrógrada e pré-moderna, leia-se aqui pela possibilidade, por exemplo, do catolicismo popular e os sincretismos com práticas afro-indígenas religiosas [“animistas”], vista, assim, como incapaz de contribuir para o “progresso” do país (Torres, 1968). E esses novos fiéis vão usar a sua nova identidade protestante como escudo para efetuar uma desvinculação radical da Igreja Católica e para atacá-la pelos seus defeitos catequéticos.

Além disso, entre 1820 e 1930 o país recebe entre quatro e meio a cinco milhões de imigrantes europeus e norte-americanos. A maioria deles se instalando nas províncias sulistas. Uma boa parte desses imigrantes é europeia e católica, mas um número pequeno deles são oriundos dos Estados Unidos e são protestantes (Carneiro, 1950 *apud* Cavalcanti, 2011). São esses imigrantes norte-americanos que contribuem de duas maneiras para a implantação das missões protestantes no país. Primeiro pelo estilo de vida que eles trazem para a região, a tecnologia e os costumes norte-americanos confere a tudo oriundo do hemisfério norte (inclusive a religião) um sentido de “moderno” ou mais “desenvolvido” (Goldman, 1972).

Malva, patriarca da família Guaco, conta que a igreja presbiteriana como representação de autoridade e integração familiar fizeram com que ele e seu irmão (atualmente pastor) fossem

a primeira geração com graduação e pós-graduação da família. Nessa relação, a igreja faz essa integração religiosa campo-cidade, sem necessariamente, intencionar uma mudança entre hierarquias raciais e de classe, já que Malva destaca um sentimento de inferiorização diante daqueles da cidade. Já a Pinha, matriarca da família Guaco, embora fosse uma menina do meio urbano, sua família matriarcal com muitas dificuldades financeiras tinha na igreja o apoio, sobretudo do pastor e sua família para que Pinha e as irmãs se formassem até a pós-graduação. Ideologicamente os missionários presbiterianos se identificam e disseminam a cultura norte-americana em que a educação é processo de formação de uma cidadania responsável em um mundo de parâmetros liberais individualistas e do progresso através do uso da ciência (Cavalcanti, 2001).

Malva: Os rapazes e as moças da cidade eram muito diferentes da gente. A gente vivia naquele mundo rural, na roça, a linguagem era diferente. E o jeito de se vestir era diferente. Enfim, a perspectiva de mundo era diferente, né? Quantos meninos lá da cidade todos estudavam, as meninas estudavam, lá no sítio era muito diferente essa perspectiva. Da minha família, eu tive um primo que foi pro seminário nessa mesma época e mais ninguém estudou, eu fui o primeiro a ir pra cidade pra estudar aí mais um vizinho nosso que também veio pra cidade e uma vizinha. Meu pai e eles [outros pais da comunidade] conversaram em três e um deles tinha a Rural Willys que era aquele carrão antigo. Meu pai e os outros dois contrataram essa rural pra gente ir pra cidade estudar. Quer dizer, o meu pai cismou que a gente tinha que estudar isso lá na década de setenta e aí aumentou o contato com o pessoal da cidade né? Até que a gente veio morar na cidade, aí passou esse tempo da rural, meu pai alugou uma casa em uma vila na cidade pra gente: minha mãe, minha vó, vieram pra cidade e o objetivo era claro: pra meu irmão e eu estudar. Meu pai me matriculou no Instituto Universal Brasileiro que era o estudo por correspondência, o EAD da época, né? Ele levava e trazia meu material didático, levava as provas e enfim, eu devo muito ao meu pai por esse esforço pra gente estudar. E isso foi nos aproximando depois que a gente mudou pra cidade, ainda passou um tempão até eu me adaptar um pouco na cidade, eu ficava voltando todo final de semana lá pro sítio. Lá era o meu mundo. E mais tarde, a gente aos poucos foi se integrando mais no mundo urbano. Eu fui tendo amigos na cidade, fui tendo amigos mais amigos na igreja e aí comecei a ver a Pinha mais vezes. A gente se aproximou mais e depois as atividades na igreja na cidade nos aproximou muito. Porque daí a gente [Pinha e Malva] sempre teve atividade de liderança de jovens na nossa igreja e numa junção de igrejas, né? De várias igrejas ao mesmo tempo, ali na cidade. Que foi um período muito rico assim da nossa vida.

Dito isso, para sua vigência e em função dela o Presbiterianismo buscou equiparar a fé presbiteriana com as benesses do mundo moderno, os jornais presbiterianos da época exaltam o sucesso do capitalismo norte-americano e as virtudes do estilo de vida daquela nação. A igreja tenta atrair membros em meio às elites brasileiras (tanto urbanas como rurais). Nas últimas três décadas do século 19 os missionários presbiterianos encontram adeptos entre a aristocracia nacional e certos segmentos mais abastados da burguesia urbana e rural (Cavalcanti, 2001). No da família Guaco, embora, Malva (patriarca) argumente que a família vivia da agricultura familiar com o tempo a compra de terras possibilitou algumas mobilidades para a família,

inclusive laços sociais e legitimidade para garantir os estudos dos filhos [Malva e seu irmão] na cidade. “Com o ciclo da cana de açúcar todo mundo da minha família e os vizinhos estavam vendendo as terras e indo embora pra São Paulo foi um *boom* de gente vendendo as terras. O meu pai e uns poucos da minha família resistiram a isso e não quiseram perder as terras e continuaram naquele tipo de lavoura, né? Que era uma agricultura familiar” (Malva).

Dessas experiências decorrem a construção discursiva sobre negros dessa geração familiar:

Malva: Nós começamos essa conversa toda pela busca dessa ascendência africana, né? A Pinha, como morava na cidade, ela conviveu com o nosso pastor lá muito de perto de dentro da casa deles que eram negros.

Pinha: sim, eram todos como se fosse da família. A gente conviveu né! Para terminar a faculdade na Federal em Curitiba, já tínhamos nos mudado para [uma cidade pequena no interior do Paraná] pelo trabalho de Malva, e eu ia e ficava agora em Curitiba, novamente na família do pastor, assim como era antes.

Malva: Como família, meus avós, meus tios, meus pais conviveram com o reverendo, que era esse negro como a família dele toda, o irmão dele que também era pastor, ele também era negro, mas eram negros diferentes dos que tinham lá que eram os nossos vizinhos lá na roça. Os negros que eram nossos vizinhos eram descendentes de africanos, eram descendentes de escravos, eu lembro deles. Que eram gente pobre. O pastor na cidade era negro, a família dele eram negros, mas eram estudados, tinha outro perfil. Então era gente, não eram ricos, nunca foram ricos, né? Mas era a classe média que estudava, o pastor nunca parou de estudar, fez Direito e era uma pessoa influente lá na cidade. Então a gente teve essa relação também né? Da família se espelhar em outras pessoas que ascenderam socialmente e intelectualmente por conta de valorizar o ensino, o estudo. Então a gente teve exemplos também que ajudaram a gente nesse sentido.

Talvez o que Malva e Pinha afirmam nas narrativas é de que: assim como o reverendo negro, ambos (Pinha e Malva) não-branca/os foram as exceções (máxima neoliberal), já que aqueles vizinhos na roça, “negros de verdade” não tiveram a raça concertada pela formação acadêmica - elementos de modernidade -, leia-se referências brancas europeias e/ou norte-americanas. Visto que as políticas de imigração foram altamente financiadas pelo consenso no sentido de corrigir o suposto defeito da raça que povoava majoritariamente as terras brasileiras. Este fato aponta que o imigrante branco seria o único capaz de executar trabalho dentro do contexto de produção capitalista. Sendo que, no século 19 afirmações como “ele não é negro, pois se fosse não seria chefe” era proferido pelos encarregados quando questionados se o chefe da tropa era negro (Schwarcz, 2006, p. 49). O branqueamento da raça em ação (Azevedo, 1987).

Nessa relação, para Souza (1983, p.30) aqueles/as nem branco/a, tampouco negro/a, feito as identificações do casal Pinha e Malva, o/a meio negro/a se dividia: por um lado tinham aqueles/as que se conformavam com a ideia de “vida de negro” e do outro os/as que ousavam

romper com o paralelismo negro/a/miséria, portanto, pela narrativa do casal seriam o segundo caso. Mas, a autora acrescenta que, impreterivelmente, havia hostilidade recíproca. Os/as primeiros/as, pelo ressentimento de “não subir na vida” e pela convicção de que perderiam o/a antigo/a companheiro/a que, ao ascender, se afastaria do suposto meio negro. Os/as outros/as, por um sentimento de retaliação frente à hostilidade dos primeiros e pela tendência a assimilar o discurso ideológico da democracia racial que vê o negro que não sobe como um desqualificado, do ponto de vista individual.

Dessa forma, Souza (1983) em diálogo com Fernandes (1979) argumenta que o negro que conseguira romper com todas as barreiras do mundo branco e ascender, tornava-se exceção, é a condição *sine qua non* para a pessoa de cor angariar a exceção ainda sob identificação ostensiva com os interesses, os valores e os modelos de organização da personalidade do branco. Mesmo aqueles/as que não queiram passar por branco precisam corresponder aparentemente a esse requisito, onde e quando aspirem a ser aceitos/as e/ou tolerados/as de acordo com as prerrogativas de sua posição social.

Parece corresponder com o discurso de Malva (patriarca da família Guaco) na sua percepção paradoxal: face ao enclausuramento dos negros como uma massa de “descendentes de escravos”, logo Malva compreende que a pesquisa em tela se propunha à “busca dessa ascendência africana, né?”, chamado por ele de “negros de verdade” nas famílias inter-raciais. Ele, embora não se veja como branco, aponta em um “outro” a negrura, há aqui uma herança simbólica dessa hierarquia que faz parecer meramente uma diferença. Mas, as heranças coloniais impõem que sujeito negro se torne não apenas o/a “outro/a” - o/a diferente em relação ao qual o “eu” da pessoa branca é medido como parâmetro humano -. mas também “Outridade” - a personificação de aspectos repressores do “eu” branco. Ou seja, nós negras, nos tornamos a representação mental daquilo que o branco despreza e não quer parecer. Há nessa operação, fantasias brancas do que a negritude deveria ser pela lógica branca hegemônica (Kilomba, 2019), tão arbitrária quanto os jogos de legitimidade racial familiares, que perpetuam lugares racializados.

A contradição discursiva no argumento racista de Malva: “eram negros, mas eram estudados, tinha outro perfil, então era gente, já que além disso eram cristãos [grifos nossos]” evidencia o que no Brasil tropical se formou, como “brancos” = a soma de mestiços e mulatos⁴ claros que portavam símbolos dominantes da europeidade, leia-se formação cristã e educação

⁴ Termo utilizado na época para se remeter as pessoas negras de pele clara, mantido aqui pelo argumento autoral de Guimarães (1999a).

formal (domínio das letras), segundo Guimarães (1995). Esses elementos minimizavam o polo "negro" ou a negrura da dicotomia, separando assim mestiços de pretos. Portanto, o significado da palavra "negro" cristalizou a diferença absoluta, o não-europeu. Assim, para o autor "um preto" de verdade não era um homem letrado nem seria completamente cristão pois carregaria sempre consigo algumas crenças e superstições animistas" (Guimarães, 1995, p. 36). Na família Guaco, inclusive, nem sempre foram evangélicos/as, há narrativas do protagonismo religioso como curandeiro do bisavô, mas que é silenciada pela narrativa universal presbiteriana e o racismo religioso.

Fanon argumentava "o branco está encerrado em sua brancura, como idealização de superioridade racial. Do mesmo modo, em resposta dessa idealização, o negro está enclausurado, em sua negrura, como inferioridade racial." (Fanon, 2008, p. 23, *grifos nossos*). Neste sentido, "a identidade, o ideal de pertencimento a um povo, a autoestima, todas foram pautadas pela desvalorização da população negra e pela supervalorização idealizada da população branca" (Munanga, 2002, p. 20). Ainda que, pelas narrativas pareça que há uma unicidade fixa na identidade religiosa presbiteriana da família Guaco, Malva e Pinha apresentam as contradições, por mais que permaneçam com esse vínculo religioso até hoje, Malva faz o seguinte questionamento: "Eu não sei porquê que a gente acabou pelo menos ideologicamente não sendo conservadores".

Malva: Quer dizer, quando eu fui fazer meu vestibular, eu terminei as minhas provas e eu tinha convicção do quanto a minha trajetória na igreja tinha contribuído pra mim passar no vestibular. Eu não tenho nenhuma dúvida disso. E nos nossos empregos, no nosso trabalho a gente olha pra trás e vê uma contribuição imensa assim dessa experiência que a gente viveu dentro da igreja. Isso é uma coisa. A outra coisa é ver pra onde essa coisa dos evangélicos e o reacionarismo político e essa confusão toda que virou o mundo que não é daqui, né, essa extrema direita que vem traçando aí mundo afora, né? Conseguiu criar uma confusão mental tremenda, que eu não sei onde é que isso vai dar. De qualquer maneira a gente percebe isso e sabemos que é muito difícil trabalhar com isso dentro desse ambiente que a gente cresceu. Porque ali é uma coisa tão forte hoje eu sei olhar pra trás e entender a origem desse pensamento e dessa fragilidade ou do que ocorreu no Brasil por exemplo né? Dos evangélicos todos, praticamente noventa por cento dos evangélicos estão apoiando um bolsonarismo. Está dentro do bolsonarismo. Eu entendo isso hoje porque eu sei como é que é o catecismozinho lá. Desde a escolinha dominical, o que é ensinado lá dentro, porque hoje as crianças, os adultos não percebem esse jogo político todo que está por trás, já foram acostumados com absurdos que foi ensinado pra eles desde lá. Eu lembro, eu aprendi essas coisas embaixo de uma laranjeira lá na nossa igreja lá na roça, como é que eu consegui ter uma visão crítica disso hoje? Mas a maioria não consegue, a maioria ainda fica com aquela visão literal das coisas lá que aprenderam desde criança. E talvez seja essa mesma função dos catecismos e das escolinhas dominicais aí em todas as igrejas. Que é manter as coisas como sempre foram [supremacista branca]. Então hoje é desconfortável pra gente isso tudo, por conta dessa clareza, dessa consciência política que a gente tem.

Pinha: A gente conversa bastante aqui em casa sobre isso né? Malva e eu e às vezes com os filhos. Mas eu não dou conta de não estar lá. Eu gosto de estar lá. Sabe, eu

tenho um filtro bem legal assim. Então tenho espaço com as mulheres, sabe? Eu posso conversar, eu posso me expressar, eu posso tirar um pouco a viseira delas nesse espaço que tem lá todo domingo, então eu acho que ainda está bom, está bem, está gostoso estar lá assim e vejo que também mesmo não concordando com um monte de coisas. Mas estar lá é uma forma de resistência. A gente gera desconforto estando lá. Pensa diferente tudo.

*Malva: No meu caso né? Meu irmão é pastor. Meu pai e minha mãe cresceram e **tem** um significado muito grande pra eles toda essa trajetória da vida e da família deles e da família toda deles que passou pela igreja. Então eu não vou romper com a igreja. Por respeito a meu pai. Mas a igreja hoje é um empecilho, a igreja já é um enterramento.*

Pinha: Quando a gente mudou pra essa casa aqui, arrumando essas estantes aqui sobrou muitos livros. Não cabia. Ai eu liguei pra secretária da igreja e expliquei falando que poderiam ir pra biblioteca da igreja né? E circular e ser útil e trocar e tal. Ai ela falou tá vou avisar o pastor. Ai depois me retornou falando que pastor precisa olhar. Que livros são esses? Então eles sabem que a gente lê, que a gente pensa. Né? Mas então a gente está lá. A gente gera desconforto sim. Mas, a gente é respeitado né? Resumindo não foi nenhum livro nosso, dá pra ver que nem passou do pastor, nem pensar! Está tudo aqui, foi nada! Risos

Longe de tentar responder à questão de Malva (patriarca): “Eu não sei porquê que a gente acabou pelo menos ideologicamente não sendo conservadores”, é importante destacar o discurso de lealdade a uma origem familiar ligada à religião presbiteriana. Quando Malva cita representantes familiares não aparece nenhuma menção a mulheres (mãe, tia, avó, esposa etc.) como referência dessa religião e até mesmo de seus valores. Há uma centralidade na figura masculina de chefe (patriarca) como sinônimo de esteio, sustentação familiar, ainda que Malva discorde do que a instituição evangélica reproduz como ideias supremacistas brancas, ele sente que é preciso manter esse vínculo como patriarca dessa geração Guaco, segundo a narrativa que produz aqui. Quanto a Pinha, ela parece entender o espaço religioso como campo de luta e resistência para mulheres. Embora, ambos apresentem posições críticas, não é o caso de narrativas em defesa e/ou direcionadas à construção de negritudes politicamente positivadas nesse espaço.

6.2 A dimensão geracional e os lugares raciais

Aqui, acrescentamos outras perguntas ao questionamento de Malva a respeito de como puderam [ele e Pinha] não se tornar ideologicamente conservadores dentro da igreja? Será mesmo que estariam ileso/a de qualquer posição conservadora? Seriam ambos tão coerentes assim, mesmo compondo uma das instituições de maior capilarização na reprodução dos discursos de hierarquização racial articulados a opressões de gênero, sexualidade, classe, etc? Malva responde sua própria indagação em uma narrativa:

Malva: Quando penso se conservador ou não, acho que é também uma questão geracional. Eu não admito a ideia de pagar aluguel. Eu não admito a ideia de não pensar em acumular, não acumular por acumular, mas de ter o patrimônio, sabe? Pensar nos netos, em pensar o que deixar para os bisnetos, enfim, a minha geração é assim. Meu pai era assim. A geração da casa própria. Eu sei o que meu avô e meu pai fizeram pra construir um patrimônio que eles têm até hoje. O que garantiu uma qualidade de vida pra eles até hoje. Com toda a dificuldade que tinham lá na década de 1960 ou 70 a pobreza que eles enfrentavam como agricultores, eles conseguiram construir um capital em termos de terra que hoje eu não consigo, eu não consigo ter aquele valor que eles têm. A gente está bem situado, não podemos reclamar, mas eu não consigo construir o valor que o meu avô e meu pai construíram trabalhando os dois. Porque a racionalidade econômica dos meus avós e do meu pai era nesse sentido, eles não jogavam fora nada, não desperdiçavam nada e tinham a intenção e visão de que terra não se vende, terra se compra. Patrimônio não se vende, se compra então essa mentalidade da geração do meu vô que passou pro meu pai e eu tenho muito disso. Essa mentalidade não é do Guiné e da Hortênsia. O Cipó herdou essa mentalidade, essa racionalidade.

Na narrativa de Malva (patriarca) como racionalidade econômica podemos ler liberalismo, ou sistema neoliberal, signatário do colonialismo. Achile Mbembe (2014) nos ensina que o liberalismo é inseparável do projeto de globalização comercial, cuja dependência econômica fazem da plantação e da colônia, epicentros. “Ora, sabemos que tanto a plantação como a colônia foram originariamente dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca baseada na propriedade e no lucro” (Mbembe, 2014, p. 142). Hoje, a máxima dessa racionalidade está centrada no afastamento da solidariedade social, no empreendedorismo de si e numa noção de escassez econômica que afasta a solidariedade individual e coletiva como processo político ainda mais sofisticado em termos de racialização.

É interessante notar que há uma reprodução familiar de valores liberais, sobretudo da propriedade, centrado na figura do patriarca e o lucro como máxima da individualização de uma suposta racional/competência para o trabalho [branco]. Ao mesmo tempo, Malva relata vivências de luta política contrárias às tantas formas da sofisticação do capitalismo. Essas experiências, de oposição, parecem contornar o debate de classe, mas assim como historicamente a esquerda se absteve pelo silêncio do sério debate racial em função da manutenção dos privilégios da brancura (Hasenbalg, 1979; González, 1982), Malva também não aponta para essa reflexão:

Malva: Essa experiência de ser sempre minoria é interessante, onde a gente cresceu, a gente era um grupo de famílias presbiterianos e metodistas. Duas igrejas que conviviam lá. E era um grupo de umas cento e poucas famílias que era uma ilha no meio de um monte de todas as outras comunidades que eram ferrenhamente católicas, assim praticantes né! Que tinha todos aqueles rituais de terços e festa junina e tudo e a gente era uma ilha ali de crentes. Mas a gente era chamado, era muito cobrado por isso porque tinha que dar conta de coisas que ficava desse pessoal que era crente aí. E a gente cresceu assim. Então depois quando eu passei a fazer militância política partidária era minoria também naquela época quando a gente

construiu o PT, quando a gente construiu a CUT era uma minoria mas isso era mais uma minoria só, a gente já estava habituado em ser minoria ser do contra.

Além disso, o patriarca quando aponta a diferença entre os/a filhos/a, há uma hipervalorização da herança simbólica familiar dos/as Guaco na narrativa: “essa mentalidade não é do Guiné e da Hortênsia. O Cipó Neto herdou essa mentalidade, essa racionalidade” (Malva). Sem esquecermos, na esteira liberal do capitalismo “a causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico” (Fanon, 1961/2010, p. 56). É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, racional apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo. Tanto a pretensa europeização da razão ou do sujeito quanto a objetificação reificada do negro – ou não branco / ocidental / europeu ou [norte-americano] – são expressões desse mesmo processo de racialização (Faustino, 2018).

No encontro presencial com alguns/as integrantes da família Guaco após eu desligar o gravador, Malva lembra que no início da sua carreira como agrônomo quando chegou para trabalhar em uma cidade interiorana no centro-sul do Paraná conta que era bem-quisto nas suas relações de trabalho, ele ampliou sua rede de contatos até mesmo com as velhas/novas oligarquias rurais locais. Mas, em uma das conversas com um fazendeiro, sem rodeios, ele explicita para Malva que alguém como ele [Malva] não serviria para casar com uma de suas filhas. Malva lembrou desse episódio para contar que o atributo da brancura atribuído aos sobrenomes X, Y, Z valiam muito por aquelas bandas, acrescenta: “eu não tinha nem sobrenome e nem era branco pra parecer um bom investimento na continuidade do status daquelas famílias” (Malva). Na sequência, uma risada afirmativa de Cipó, pai de Malva, é seguida das demais risadas que tomam conta da mesa da cozinha, e ali citaram muitas famílias com sobrenomes “fortes” da região, leia-se brancos.

Na mesma conversa supracitada chama atenção a autodeclaração racial de Cipó, o avô paterno, identificado pelos netos como branco. Mas, ao ser indagado sobre seu pertencimento racial ele remete a uma “origem mineira”. Segundo ele: “Pela nossa família. Eu acho que isso é um pardo. Sou pardo. É pra nossa família né? Porque nós temos uma mistura. Ela misturou acho, num sei”. Depois disso, ele pergunta: “Moreno existe? Então, nossa raça é mineira, moreno olha os parentes”. O filho Malva complementa: Há “o lado da mãe, que são afros mesmo, eu digo fenotipicamente né, Negros, negros”, embora, sua própria mãe, Macassá, se autodescreva como morena na conversa em grupo com a mesma lógica de Pinha: “Sei não, pretinha não sou, branca também não, então vai morena” (Macassá).

A “morenidade” (Costa, 2012) no discurso racial do avô Cipó, dono de terras como nos contam as narrativas, bem como da avó Macassá, que pouco⁵ manifesta sua narrativa no encontro com a família Guaco, ambos expõem um discurso de suposta mistura entre “branco” e “negro”, mas, sem exaltar qualquer referência e/ou identificação negra em suas narrativas familiares. Essa questão se evidencia na narrativa sobre a origens familiares em conversa de Cipó Neto, o único filho declaradamente “branco de verdade” na família Guaco, que carrega o nome do avô, ele diz; “a origem da família do meu pai é ibérica assim sabe: espanhol e português e da minha mãe é português! (Cipó Neto) Já na narrativa de Guiné, o “negro de verdade” da família, ele chama atenção para o embranquecimento por trás da morenidade como identificação racial de muitas/os da sua família:

Guiné: De fato, minhas avós, tanto materno, quanto paterno são casamentos interraciais, o pai da minha mãe faleceu quando ela era criança, ele era nordestino, professor Carqueja, um homem preto também e a minha avó Camélia, branca, descendência europeia, era portuguesa. E minha mãe, uma mulher preta, a irmã dela também, mas nunca houve essa identificação assim, nunca houve. E eu entendo isso, tem dois fatores assim: um certo privilégio econômico a partir de uma história de vida, fez com que minha família tivesse certa estabilidade, meus pais foram concursados nas suas áreas desde o início das carreiras. Eles entraram em concurso público, a coisa hard da vida a gente nunca passou. E outro fator é a religião que eu acho que é o principal na história da minha família, minha família é toda evangélica desde as origens passadas assim.

Guiné: já a história paterna é a seguinte: meu avô é um homem branco morava nessa localidade, que é a região no interior do Norte velho do Paraná. E a família do meu avô já tinha uma terra, uma certa organização de produção, então já era uma situação mais estável. E, minha avó negra vivia uma situação de muita pobreza e acho que ela perdeu o pai dela e, acho que quando meu avô e ela se conheceram, decidiram casar. O pai do meu avô também era viúvo. Meu avô, por incrível que pareça, lá nos anos 30, 20 ele era filho único. E aí vivia ele e o pai nesta propriedade porque a mãe já tinha morrido e, depois que se conheceram [Macassá e Cipó] a minha avó e a mãe dela, foram morar na propriedade deles.

Na leitura culturalista da raça em Gilberto Freyre (1933/1970), o autor e seus precursores exaltaram a colonização portuguesa, assim como a referência de origem familiar dos Guaco pela narrativa de Cipó Neto, abrandada em função da eficácia na adaptação portuguesa ao ambiente tropical, sobretudo, pela miscigenação e a manutenção ao mesmo tempo da ideia de pureza racial:

O português por todas as felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente

⁵ Pela dinâmica da pesquisa e disponibilidade para encontros, só estive uma vez com as pessoas mais velhas da família Guaco, por isso não vou me demorar na questão: enquanto o avô Cipó conta muitas histórias e toda atenção familiar se volta às suas narrativas, por sinal muito interessantes. Dona Macassá fica em um silêncio quase absoluto e quando é chamada para tecer suas opiniões e histórias pouco ela fala, quando não interrompida pelo companheiro Cipó.

branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo intercuro com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação - contra o que não o indispunha, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos - foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social (Freyre, 1933/2003, p. 37).

Por isso mesmo, para González (2020), a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista na cultura brasileira. O racismo aqui é suficientemente sofisticado para manter negros/as e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas em função da sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura.

Para Munanga (2006), se os brancos nas colônias não hesitaram manter relações sexuais com as mulheres africanas, indígenas e mestiças, isso não significa em absoluto que aceitaram os princípios da igualdade racial, mas operaram uma dupla opressão racial e sexual. Esse fato sublinha mais a existência das necessidades físicas e os meios para satisfazê-las numa sociedade incontestavelmente dominada pelos europeus tanto no plano econômico quanto no político. Se, para Freyre, os portugueses foram superiores aos demais europeus em suas relações com os povos colonizados pelo fato de não serem racistas e assim o processo intenso de miscigenação no Brasil ter estabelecido uma suposta harmonia racial. Para as intelectuais negras brasileiras o que Freyre não leva em conta é que a miscigenação se deu às custas da violência sistemática às mulheres negras e indígenas (González, 2020).

Ressaltamos aqui, que não nos cabe o questionamento frente à veracidade da dimensão afetiva, de respeito, cumplicidade entre outras facetas da intimidade das relações inter-raciais interlocutoras nesta pesquisa. Mas, entendemos que há relações de poder negociadas na singularidade dessas mesmas relações que, indubitavelmente, compartilham o cenário sócio-histórico brasileiro forjado pelo estupro colonial. Por isso, o discurso de Guiné em torno de uma suposta posição salvacionista do avô branco e dono de terras diante da avó negra e pobre disputa com outras narrativas familiares, inclusive do silêncio em torno dessa relação conjugal, tanto para pesquisa, como pelo relato de outros/as familiares.

Com isso, entendemos que o encontro da pesquisa pode ter sido uma oportunidade para a família compartilhar “os grandes feitos e/ou superações”, sobretudo das gerações mais velhas com reverberações nas mais recentes. Apesar disso, as contradições nos discursos geracionais, do avô ao neto, revelam as tensões raciais e disputas pelas narrativas de memória da família. Lembrando, que nesse mesmo encontro: ao exaltar o papel do pai como articulador para seus estudos na juventude, Malva (patriarca) se depara com umas das poucas falas de Macassá, sua mãe, em que pontua seu esforço pela manutenção do cuidado para que os filhos terminassem os estudos e tivessem futuros diferentes, “sempre achei que os estudos era uma preocupação só do pai” (Malva). Nesse caso, de quem é o protagonismo quando se refere aos aspectos de desenvolvimento e progresso na família Guaco?

6.3 Minha preocupação é sobre a mulher: de que mulheres fala?

Diante da denúncia ao estupro colonial como marca da sociedade brasileira, logo das famílias brasileiras, Lélia González (1979) chama atenção para duas categorias de manutenção da subalternidade da mulher negra: a “educação” e “boa aparência”, cuja combinação reitera a exclusão. A autora lembra que o processo de exclusão da mulher negra na sociedade brasileira é sustentado pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” contempla atividades que marcam a ideia de seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais (González, 1979, p. 16).

Diante das considerações de Lélia, embora Guiné tenha descrito sua mãe como uma mulher preta, filha de um pai negro cearense e uma mãe branca, vemos na narrativa de Pinha elementos que, como argumenta Guimarães (1995) garantiram certa europeidade na identidade racial de Pinha. Perguntamos aqui: será que a insistência da mãe de Pinha para que as filhas (heteroclassificadas racialmente por Guiné como negras) estudassem e a tradição cristã, sobretudo pelo aspecto do controle da sexualidade das mulheres, não eram formas de protegê-las das violências raciais na época? Se lidas como morenas a educação poderia garantir outros lugares para além da condição “mulata” e “doméstica”, mesmo que isso não fosse verbalizado pela raça, e sim pela desigualdade de gênero presente no discurso em torno da viuvez como uma inferiorização as mulheres “sem a figura protetiva de um homem!” (Miguel, 2009).

Pinha: Minha mãe teve três filhas mulher e ela costureira, ela tinha muito cuidado com a gente, muito medo assim, então ela criou a gente, que assim filha de viúva não podia muito se aproximar de ninguém. Não podia dar bobeira porque quem queria, se aproximava era só pra se aproveitar. Ela falava isso era muito forte nela né? E ela foi passando isso pra gente. A questão do estudo sempre foi muito forte. A minha mãe dizia viúva né? As meninas têm que, tem que ter estudo, tem que ter vida própria, né? Não dá pra ficar dependendo. Nossa, hoje eu falo isso pra mulherada do grupo de mulheres da igreja! Sem falar que mulher tem que existir né, Thaís. Então veja, eu penso assim porque minha mãe tão antiga ela faleceu com oitenta e oito lá naquela época já pensava assim. Confesso que isso [classificação racial] nunca me preocupou, eu até nem sei muito, talvez assim na conversa alguma coisa vai suscitar da minha família né de origem, mas eu sempre me conheci como mulher morena Outro dia Hortênsia disse que morena não existe. “Mãe, essa cor não existe!” Mas eu sou morena, Thaís, Tô feliz assim. Preto não é né? Branca também não, então tem que ser morena.

A família matriarcal de origem de Pinha parece ter uma categoria central: a mulher, talvez fosse essa condição a preocupação não só para Pinha, mas para suas irmãs e para a mãe Capeba. Pinha foi a terceira filha, única do terceiro casamento de Capeba, ela conviveu com o pai até os 5 anos de idade, quando ele morreu. E o lar se tornou matricentral, assim como a realidade de muitas famílias brasileiras. Embora não se evidencie o envolvimento da família em movimentos sociais de mulheres há na narrativa de pobreza com episódios de fome durante a infância de Pinha e suas irmãs um direcionamento da matriarca: “As meninas tem que, tem que ter estudo, tem que ter vida própria, né! Não dá pra ficar dependendo” [dos homens] grifos nossos. Capeba tinha uma preocupação com a violação dos corpos de suas filhas e uma forma de defesa seria a formação e possibilidade de independência econômica. Falamos da década de 1960 e 1970, cujo debate feminista centrou-se na interdependência entre a opressão feminina e condição de classe, marcadamente marxista em torno de uma mulher única.

A raça entrou no debate pela luta de intelectuais negras, que abriram espaço para análise de outras categorias hierarquizantes modernas correlacionadas (González, 1983; Nascimento, 1978). Para Sueli Carneiro [s.d.], essa hegemonia da origem branca e ocidental do feminismo excluiu todas as particularidades raciais, étnicas, culturais, religiosas, classe social e sexual. Tais quais, segundo Lélia González, apresentam dois tipos de dificuldades para as mulheres negras: por um lado, a inclinação eurocentrista do feminismo brasileiro constitui um eixo articulador a mais da democracia racial e do ideal de branqueamento, ao omitir o caráter central da questão da raça nas hierarquias de gênero e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem a devida mediação na base da interação entre brancos e não brancos; por outro lado, revela um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar “toda uma história feita de resistência e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). (Carneiro, [s.d.], p. 2).

Na família Guaco, a categoria mulher é colocada em xeque quando Valeriana entra para a família como a companheira de Guiné, mediante a separação tanto de Guiné como de Valeriana dos seus primeiros casamentos. Sem nos alongarmos em detalhes dessa situação, aqui chamamos atenção para as contradições presentes nas representações raciais em torno das representações de branquidade e gênero. Valeriana conta que o parâmetro para validação na família Guaco era a Canela, não só por ter sido a primeira esposa de Guiné, mas, sobretudo, por defender os valores cristãos de família, maternidade e feminilidade, reprodutores do machismo, racismo e classismo sem nenhum questionamento, segundo Valeriana. Ao contrário, segundo Guiné, foi Valeriana: “a primeira pessoa que começou a me questionar como homem negro, porque eu nunca tinha sido de nenhum modo confrontado com essa identidade ou pensado isso a meu respeito, a minha história” (Guiné). Valeriana lembra que:

Valeriana: Pra ele [Guiné] era ausente na vida dele e, por mais que eu seja uma mulher branca, as questões de raça sempre, de alguma forma, me perturbaram assim, as questões de raça e de classe. Como as questões de raça estão atravessadas também por uma questão de classe né. A gente conversava muito sobre isso, inclusive, eu fazia provocações à Guiné: você não percebia isso? Você não sentia isso? A gente viveu bastante essa situação de confronto, de questionamento, de olhar pra vida nesse início de relação. E isso vai se complexificando a cada ano que passa. De pensar a questão racial e tem certas coisas que me incomodam profundamente na família do Guiné em relação a isso, porque ninguém tá livre do preconceito racial pela estruturação da nossa sociedade. Mas, eu percebo o apagamento da questão de raça nas coisas simples da vida na família de Guiné assim, os pais. E eu sempre questionando os pais dele, ele.

Guiné: Mas, eu entendo que também é um processo de ver a vida em outra perspectiva. E acho que a gente já conseguiu mostrar de alguma forma a nossa família agora, o nosso núcleo aqui [família Guaco-cheiroso]: eu, Tatiane e nossas crianças que nós somos assim. Essa é nossa identidade familiar. Gosta de sentar pra conversar coisa que importa, coisa séria, resolver problemas. Confesso que tô falando aqui com uma certa facilidade, mas pra mim também é difícil. Porque eu sou daquela família lá [família Guaco], eu não sou assim. Então a nossa história [Guaco] sempre foi: ah, tem uma situação, alguém tá sofrendo, tem algum problema. Ah beleza, mas acho que vamos resolver depois. Pouco a pouco as coisas se resolvem. E nunca péra lá, o que está sentindo? O que te magoou? O que tá errado? Nunca! Trinta anos que eu estive no mesmo modo naquela casa, nunca aconteceu.

Valeriana: e, é uma família [Guaco] que diferente da minha, faz assembleias, faziam assembleias para decidir as coisas. Só que no campo de uma superficialidade tremenda, mas para discutir coisas mais profundas, eles têm pavor, assim. Eu lembro de uma situação, em que eu e o Guiné brigamos e eu falei pra ele sair de casa, falei: olha não quero olhar pra tua cara, some daqui! E o Guiné foi para a casa dos pais dele e, aí os pais dele todos polidos, bem diferente da minha família, que todo mundo é escandalosa, violenta, briga, é barraco mesmo na minha família!. E do Guiné não, é tudo muito polido, uma educação que até me incomoda profundamente, mas tudo bem!

Diante das caracterizações que Valeriana e Guiné fazem das suas famílias de origem em contraste com a família Guaco-Cheiroso destacamos a relação da racialização das práticas

culturais familiares no jogo de legitimidades dos discursos raciais. A questão central segue em torno do silêncio sobre raça na família Guaco, cuja polidez (branca) impede que o grupo se aprofunde em camadas veladas pelo embranquecimento social e cultural da família, segundo Guiné e Valeriana. Ao contrário, ela nomeia sua diretividade como característica familiar: “escandalosa, violenta, briga, [faz] barraco mesmo” (Valeriana). A contradição aparece, pois no imaginário social supremacista branco: mulheres brancas deveriam ser educadas para seguirem silenciadas, falarem baixo e agradarem sempre, conforme as imposições masculinas brancas. E no oposto racial, mulheres negras supostamente seriam naturalmente raivosas, perigosas, instáveis, emocionais e irracionais (Collins, 2019). Assim, nos pareceu que veladamente Valeriana, embora esteticamente branca, afirme suas práticas como mais racializadas quando comparada a educação (branca) da família Guaco.

Dito isso, vale destacarmos que Valeriana, além de se dizer atea e feminista, contou que sua família de origem compôs diferentes relações inter-raciais e divórcios, além de terem vivenciado coletivamente os impactos psicossociais da pobreza, fome e violência doméstica contra suas tias racializadas. Ademais, a experiência de residir na periferia de São Paulo possibilitou a dinâmica inter-racial como parte estrutural da sua subjetivação como mulher branca.

Valeriana: minha mãe [branca] é dona de casa, meu pai voltou do Japão já faz 10 anos mais ou menos, já faz um tempo que ele trabalha numa empresa de laticínios. Mas, é um homem extremamente simples e que tem a vida perpassada por essas questões de raça também. Porque o primeiro casamento do meu avô [paterno] foi com uma mulher negra, dessa relação tiveram duas filhas: tia Amoeira e tia Goiabeira, que também são duas mulheres negras. E meu pai é filho do segundo casamento do meu avô. Com a minha avó Pitangueira, que é filha de japonês. Então meu avô Dendezeiro, que é pai do meu pai, ele é baiano e casou com uma descendente de japonês, que gerou meu pai e os irmãos dele. Então, essa relação interracial assim, de algum modo sempre esteve presente na minha vida. E nossa, a minha tia Goiabeira, por exemplo, ela morava em São Paulo também, muito próximo da gente. E uma mulher que teve uma vida difícil, muito complicada, teve cinco filhos e passou por várias situações de violência doméstica e conseguiu se livrar dessa relação. Então, eu cresci nesse contexto que eu via as coisas de forma muito próxima e isso me afetava bastante, porque, embora eu não fosse uma menina/mulher preta essas coisas também me atravessavam. Essas questões familiares, do bairro [periferia de São Paulo] que eu vivia com maior parte da população preta, também.

Sojourner Truth, em 1851, já apontava as contradições entre a sua experiência como mulher afro-americana, cidadã de segunda classe, e as qualidades culturalmente atribuídas ao termo mulher, questionando: “por acaso não sou mulher?” Ela desconforta a generalização em torno da feminilidade como frágil, abnegada e branca. Em termos culturais Dubois chama atenção para a falácia dessas representações raciais, já que a cultura da pessoa branca de classe média alta é frequentemente considerada típica de todos as/os brancos/as, como parece ser a

expectativa da família Guaco a respeito de Valeriana, segundo a última. Enquanto as pessoas negras são geralmente consideradas supostamente como uma massa indiferenciada da classe baixa e a cultura do/a negro/a da classe mais baixa é considerada típica de todos/as os/as negros/as, como a possível expectativa de Valeriana sobre a família Guaco. O autor afirma que nem negros nem brancos são um grupo homogêneo (Du bois, 1940/1968).

Sendo assim, perguntamos com quais mulheres Pinha se identifica na sua reivindicação: “Sem falar que mulher tem que existir né, Thais!” (Pinha). Lembrando que a pesquisadora que vos fala é negra de pele clara, embora assim como Guiné eu tenha cabelos crespos, nariz largo e lábios grossos, fiquei na dúvida se eu seria “negra de verdade” na leitura racial de Pinha. Já que, a ideologia da mestiçagem perpetuadas pelo racismo brasileiro elegeu certas características como “puramente negras” e outras tantas como “puramente brancas”, nesse interim coexistem discursos como: “Você é negro de traços finos”, “ele é muito claro para ser negro”, “ela tem traços grossos, mas não chega a ser negra” e constituem faces da hegemonia branca.

Já, a ideologia do morenamento (Costa, 2014), embora tenha fins de clareamento como a ideologia do branqueamento morenar não busca eliminar radicalmente o corpo negro, “na ideologia do morenamento a coexistência fenotípica do negro poderia estar em alguma medida assegurada desde que pela sua negação linguística (preto e pardo igual a “moreno”) e fenotípica (preto e pardo igual à descendência progressivamente “morena”)” (Costa, 2014, p. 135). A ideologia do morenamento atribui um valor positivo à morenidade brasileira forjada pela narrativa da identidade nacional, sinônimo de país harmonioso, igualitário e de beleza sem igual feito a suposta raça brasileira. Embora, se defenda uma suposta mistura, o que se evidencia como beleza e qualidades é o que puxa pro branco na narrativa de Hortênsia:

Hortênsia: e foi assim a minha vida inteira: é que parece que as pessoas sempre tem que comentar que o meu olho é claro, então: “nossa! Como que foi dar morena do olho verde?!”, “Ah, nossa! Teu olho é muito bonito!” parece que o foco está sempre nos olhos que são verdes. E, eu ficava pensando caramba! É muito isso, as pessoas precisam dar destaque pra algo que puxa pro branco que é o olho claro.

Assim, o sistema brasileiro de branqueamento forjou mecanismos de escapes da categoria negra sistematicamente estigmatizada. Já que no Brasil o racismo é de marca com vistas ao fenótipo, cor de pele e não de origem (Nogueira, 2007), a depender do grau de miscigenação, o mestiço brasileiro pode atravessar a linha ou a fronteira de cor e se reclassificar ou ser reclassificado na categoria “branca” (Munanga, 2006, p. 140). Em função da fluidez fronteira dos discursos sobre raça (Hall, 2010), há uma ambiguidade em torno do pardismo como vemos no relato de Hortênsia “Então eu ficava nesse limbo existencial da cor quando eu

era criança né”, de modo que subjetivamente poderia ser e não ser, pertencer e não pertencer, ao mesmo tempo (Munanga, 2006; Costa & Schucman, 2022; Pereira, 2023). Isso dá brechas para que mulato/a e moreno/a sejam traduzíveis para pardo/a, pois grande parte das pessoas morenas são consideradas brancas sociais (Guimarães, 2002).

A ideologia racial brasileira (suposta democracia racial, ideologia do branqueamento e o ideal de mestiçagem) leva as pessoas a se despreocuparem, como aparece na narrativa de Pinha (matriarca) e, acreditarem que as distinções raciais não são importantes. Assim, interpretam experiências de discriminação como sendo resultantes das diferenças entre as classes sociais e não decorrentes da raça. Do mesmo modo se lê as estruturas institucionais brasileiras lideradas, massivamente, por pessoas brancas como expressão de mérito e trabalho individual, enquanto a marginalização endêmica de pessoas não-brancas como consequência de escolhas individuais à revelia da estrutura. Logo, a autoidentificação racial não foi historicamente um elemento chave na construção subjetiva e de identidade no contexto brasileiro. No entanto, nos últimos 20 anos, as conquistas dos Movimentos Negros com destaque as políticas afirmativas nas instituições de ensino e o aumento do debate racial na agenda pública possibilitaram outras circulações de pessoas não-brancas, outras identificações e uma complexidade ainda maior nas classificações raciais (Munanga, 2006; Daflon, 2014; Costa & Schucman, 2022; Pereira, 2023).

O debate sobre a identidade racial ocupa outros espaços, inclusive nas famílias, mas isso não garante proteção e suposta harmonia como a própria ideia de família moderna [branca] defende (Schucman, 2018). Há uma necessidade de que o conflito racial tenha espaço e isso, opere, de fato na contramão dos tantos silêncios cooptados pela manutenção das hierarquias raciais e imagens de inferiorização custeadas pelo apagamento das histórias de protagonismo e resistência negra. No próximo capítulo, é justamente a reivindicação por uma negritude positivada que parece mobilizar questionamentos a respeito dos pertencimentos raciais nesta família e nas famílias estendidas deste núcleo.

7 TEMPO VII - PERTENCIMENTO RACIAL: O PEDACINHO QUE FALTAVA

“Ser aceita bem na verdade, porque no candomblé, ele não tem você ser gordo, ser magro, ser preto, ser branco, não interessa!” (Jasmim)

Neste capítulo refletimos sobre a tese: embora, a imposição branca por uma identidade cristã destitua nomes como faceta colonial, as experiências de resistência e acolhimento interdita o desprezo racial em direção ao pertencimento sociocultural-racial negro. Nessa relação, as dimensões do pertencimento contrastam com a branquitude na dinâmica familiar. Já que o processo de tornar-se negro/a não é um processo natural (Souza, 1983). Em uma sociedade, cujas referências positivas são todas brancas, mas você não é lido/a como tal, valorizar o que não é atributo branco e ressignificar experiências aniquiladoras, mesmo em espaços supostamente protetivos: igreja e família é uma demanda subjetiva visceral para uma possibilidade de autonomia e autodefinição de pessoas negras (Souza, 1983; Collins, 2019). Desse modo, perguntamos: Quais as dinâmicas familiares em torno da busca por pertencimento sociocultural-racial negro? Para isso, compartilhamos as relações entre as narrativas desses processos na família Boldo e na família Guaco e, conseqüentemente, nas famílias estendidas deste núcleo: a família Guaco-cheiroso e a família Guaco-liso.

Para rememorar, a família Boldo é formada pela mãe Girassol, uma mulher cis negra (falecida) pobre casada com o pai Salsão, um homem cis branco (falecido) de classe média alta, dessa relação tiveram um filho e uma filha: Mamona, um homem cis negro (falecido) e Jasmim, nossa interlocutora, uma mulher cis negra e mãe de santo do Candomblé. O irmão Agrião e a irmã Aroeira, são identificadas como homem cis negro e mulher cis negra pela Jasmim, e entram na história familiar como filha e filho de Girassol já na fase adulta (ver capítulo IV), ambos são evangélicos. Girassol e Salsão se conheceram em um baile dançante na cidade de Curitiba nos fins da década de 1970. Mas, a família branca alemã de Salsão, como descrita por Jasmim, foi contrária ao relacionamento do casal desde o início em função do pertencimento racial (negro) de Girassol e isso reverberou, também, na exclusão dos filhos/as negros/as.

A família Guaco é formada pela avó paterna Macassá (79 anos), mulher cis idosa, autodescrita como morena e dona de casa casada com avô paterno Cipó⁶ (85 anos), homem

⁶ Pela heteroidentificação da pesquisadora, percebo Cipó como um idoso branco, até passaria por alemão na minha percepção.

idoso cis e autodescrito como pardo/moreno, embora a família o leia como branco, agricultor aposentado e dono de terras, juntos tiveram dois filhos, um deles é o pai Malva (66 anos), agrônomo e funcionário público na ativa, homem cis autodescrito como pardo casado com a mãe Pinha (65 anos), professora aposentada, mulher cis autodescrita como morena, juntos tiveram dois filhos e uma filha: Cipó Neto (39 anos), doutor em engenharia ambiental e empresário liberal, homem cis autodescrito como branco e chamado de “brancão” na infância pelo pai; Guiné (36 anos), doutor em Letras e professor concursado da rede pública de educação, homem cis autodescrito como negro e chamado na infância de “preto” pelo pai e; Hortênsia (33 anos), doutora em Artes e professora concursada em uma instituição federal, autodescrita como mulher cis negra e descrita como morena pelos pais.

A família Guaco-cheiroso é formada por Guiné (36 anos), doutor em Letras e professor concursado da rede pública de educação, homem cis autodescrito como negro e chamado na infância de “preto” pelo pai, é paranaense e casado com Valeriana (36 anos) doutora em Educação e pedagoga concursada da rede pública de educação, mulher cis branca, viveu em São Paulo e mudou para o Paraná na juventude. Para ambos esse é o segundo casamento. Da primeira relação Valeriana teve duas filhas: Eucalipto (15 anos) e Mutamba (6 anos), ambas brancas e Guiné do primeiro casamento, religioso presbiteriano, teve um filho: Araçá (6 anos), menino negro. Hoje moram Guiné e Valeriana com filho/as e enteado/as em um apartamento emprestado dos pais de Guiné.

A família Guaco-liso, reconhecida como “os brancos” pelos/as Guaco, é formada por Cipó Neto (39 anos), doutor em engenharia ambiental e empresário liberal, homem cis autodescrito como branco e chamado de “brancão” pelo pai na infância, casado com Damiana (36 anos), mestra em Nutrição e servidora pública de saúde no município, mulher cis autodescrita como branca. Ambos os paranaenses tiveram um filho e uma filha, respectivamente: Algodão (5 anos) e Rosa (8 meses), crianças brancas. Mudaram-se de Curitiba para criarem os filhos na cidade natal, interior do estado, e ficarem próximos às famílias de origem. Assim como, para se dedicar aos compromissos com a igreja, Cipó Neto é pastor, além de empresário com escritório em Curitiba. De lá pra cá, construíram uma casa em um bairro nobre da cidade natal e adquiriram outros bens, como terrenos, enfatiza Guiné.

7.1 O nome da igreja era meu sobrenome

Nesta seção há muitas digressões, já que o processo de tornar-se negro/a envolve “escavar minha própria vida, minha própria história, minha subjetividade, minha identidade e minha família”, segundo Guiné. Walter Benjamin (1981) conceitua escavar a história a contrapelo, assim como Guiné que precisa rever/recusar os tantos ideais eurocêtricos de uma infância até o adulecer (presente muito antes dele), o autor propõe a “demolição da história universal, a eliminação do elemento épico e nenhuma identificação com o vencedor”, leia-se colonizador branco (Benjamin, 1985, p. 1240, *grifos nossos*). Estamos atentas às dinâmicas da história escavada a contrapelo, nas buscas por pertencimento sociocultural-racial nessas famílias.

Assim como aparece no capítulo anterior (ver capítulo IV), a religião presbiteriana estruturou a educação de Cipó Neto, Guiné e Hortênsia.

Guiné: Minha família é toda evangélica desde as origens passadas assim. Sempre pra igreja e, sempre de uma maneira muito, não de uma maneira como geralmente as pessoas vão a igreja. Do tipo frequentando uma igreja, não! Minha família sempre foi engajada de participar, de contribuir, de assumir funções, de cogitar ser pastor. Isso aconteceu comigo em 2004, eu cogitei essa coisa assim: nossa! Eu vou trabalhar, quero ser pastor, ministro do evangelho!

Nesse interim, Guiné conheceu Canela, mulher cis branca, na mesma igreja em que se casaram e juntos tiveram Araçá, portanto, ele seguiu a tradição familiar com a constituição da própria pelos ideais religiosos. Além disso, Guiné esteve envolvido em muitas atividades da instituição, de modo que: “minha identidade como Guiné, sempre foi o Guiné da igreja, eu sempre fui o Guiné da igreja! O nome da igreja era meu sobrenome!” Lélia González sinalizou na década de 1980, que o/a negro/a tem que ter nome e sobrenome, se não o racismo coloca o apelido que ele quer. Já que pelo sobrenome é possível tecer histórias que possibilitam a tessitura do pertencimento sociocultural-racial: Quem foram os seus antepassados? Qual a trajetória da sua família? Quais os vínculos da sua família com o território? Qual a origem do seu sobrenome? Assim como aparece aqui, essas são inquietações de muitas pessoas negras brasileiras, cuja ancestralidade foi historicamente negada. O apagamento de registros históricos oficiais e o silenciamento sobre/do povo negro oculta intensas trajetórias de sobrevivência, resistência e legados (Oliveira, 2021).

Guiné lembra da racialização desde casa: “meu pai [Malva] sempre me chamou de preto desde criança. Eu sempre fui o preto e meu irmão [Cipó Neto] depois de um tempo virou o

brancão!”. Essa referência dos polos da raça “o negro e o branco de verdade”, reitera a ambivalência, ainda racista, na classificação racial de Hortênsia:

Hortênsia: então a gente sempre se considerou essa coisa: o Cipó Neto como a criança branca, o Guiné como a criança preta e eu como a criança no meio assim, porque eu era aquela coisa. Aí, brincadeiras na infância: não ser cor de nada, cor de cuia, cor de sei lá. Nunca rolou essa identificação de ser branca como meu irmão Cipó Neto e também não rolou essa comparação: eu sou preta como meu irmão Guiné. E eu acho que por características físicas, eu não tinha o cabelo igual do Guiné que é negro, a pele a gente sempre foi da mesma cor, mas ele tinha mais características fenotípicas que eu. E eu nunca me achei parecida com meu irmão Cipó Neto que é branco né. Então eu ficava nesse limbo existencial da cor quando eu era criança né.

Hortênsia revela discursivamente a complexidade das classificações raciais brasileiras, cujas dinâmicas de classificação estão relacionadas às disputas de poder sócio-históricas e culturais discursivas, inclusive na possibilidade de construção de contranarrativas estéticas ao racismo, já que o cabelo é político (Gomes, 2002, Portuguez & Schuman, 2023). Hortênsia denuncia a categoria morena, que aparece no discurso da mãe Pinha e aqui como limbo racial, já que a embranquece e a objetifica reduzindo seu pertencimento racial a estética capilar lida como branca, assim como aponta Luena na pesquisa de Benilde S. Portuguez e Lia Schucman (2023). Ainda que Hortênsia tenha memória do pai ter a chamado de preta uma única vez, sua mãe, Pinha, reconhece a filha pela morenidade (Ver capítulo 4), mas o Guiné é legitimado como “nosso preto do meio” (mãe Pinha).

Guiné: Eu sou filho do meio, minha irmã mais nova, ela também vive suas crises, acho que um pouco influenciada por mim, porque a gente é mais próximo. O meu irmão mais velho é mais distante da gente e das relações familiares. Eu não tenho tanta intimidade com ele, mas tenho com a minha irmã. Ela também tá vivendo esse processo, inclusive de se identificar como mulher negra, recentemente ela fez umas tranças e percebeu como mudou a ótica das pessoas pra ela, assim com tranças no cabelo. Aparentemente é um detalhe, mas não! Ela começou a se perguntar sobre isso. Ela também é extremamente atravessada por questões religiosas, um certo moralismo, um medo!

Ao contrário do que acontece com Guiné e Hortênsia, a identidade racial de Cipó Neto não é colocada em xeque pela família, tampouco na sua história segundo sua própria narrativa, já que ele ocupa o lugar de “branco de verdade”, segundo o discurso familiar. Assim como não aparece relatos de que fosse chamado de “Cipó da igreja x” feito seu irmão Guiné, o “negro de verdade”. Para Carone (2014, p. 23), “a neutralidade de cor/raça protege a pessoa branca do preconceito e da discriminação raciais na mesma medida em que a visibilidade aumentada da negra a torna um alvo preferencial de descargas de frustrações impostas pela vida social”. Perguntamos: destituir uma pessoa de seu sobrenome como referência familiar para legitimar uma suposta familiaridade à igreja (branca), não seria mais da mesma dominação colonial?

E quando esse sobrenome é supostamente europeu, mas seu corpo é lido racializado? Jasmim lembra que seu sobrenome Boldo na gramática alemã provoca um desconforto ao ideário supremacista branco que questiona: pode uma mulher negra ter sobrenome alemão? Isso só acontece porque o corpo negro é vigiado pelo branco que o condena a negrura desprezível em função da idealização da branquitude, segundo Fanon (2008). No entanto, quando Jasmim justifica seu sobrenome alemão, ao mesmo tempo, ela se reafirma preta, ou seja, ela interdita a ideia racialista de quem pode carregar tal sobrenome. Assim como, aparece na narrativa de Alicia, uma mulher afro-alemã e interlocutora da pesquisa de Grada Kilomba, cujas origens e nacionalidade foram constantemente postas para fora de sua nação em virtude de sua negritude. De acordo com Kilomba, “trata-se de uma construção na qual raça é imaginada dentro de fronteiras nacionais específicas e nacionalidade em termos de raça” (Kilomba, 2019, p. 99). Vale destacar, que ser brasileira não parece ser uma questão no caso de Jasmim, já que a mestiçagem é evidência de quem continua “branco/a de verdade”:

Jasmim: Tanto que até hoje, em qualquer lugar que a gente vá, e eu dê meu sobrenome, as pessoas, olham meu sobrenome e olham minha cara. Eu fui fazer carteira de motorista, eles olharam, todo lugar que eu dou minha identidade, eles olham pra minha cara e aí eu digo: “gente, a minha mãe era dessa cor, meu pai era alemão, pronto! Acabou o problema! Todo lugar eu tenho que justificar porque meu sobrenome é alemão e eu sou preta! Porque, eu me considero preta, minha cor é essa!

A questão central aqui gira em torno do pertencimento social como uma necessidade subjetiva humana, conforme Cida Bento (2002). Nessa relação, nossa autoimagem se vincula à imagem que elaboramos do nosso grupo de pertença, com o qual partilhamos posicionamentos ideológicos. Com qual grupo Guiné, Hortênsia e Jasmim se sentiam pertencentes? Já que em uma sociedade de supremacismo branco, as diferenças são hierarquizadas (em termos de cor, raça, gênero, sexualidade, classe, geração, território, etc.) pela manutenção da dominação e poder cisheteronormativo hegemonicamente branco, ligeiramente internalizamos a regra “eles não são nós”, leia-se “nós” como homem branco moderno cristão, modelo de humanidade, e “eles” como grupos dissonantes ao primeiro, cuja diferença justifica sua exclusão do “nosso grupo modelo”. (Bento, 2002). Nesse bojo, as contradições da desumanização são veladas para a contenção dos/as excluídos/as, processo resultante da introjeção do discurso de naturalização da diferença racial do “negro de verdade” em função do “branco de verdade” (González; Hasenbalg, 1982), como aparece na narrativa de Guiné:

Guiné: Tinha teatro, eu era o menino de rua, no teatro de natal eu era a uva passa, eu lembro disso com certa leveza agora, porque eu tô falando em outro contexto, mas assim, ao olhar pra trás e eu perceber a minha “cegueira” em relação a isso, me dói assim, porque eu penso quanto tempo eu perdi, já poderia tá problematizando coisa que faria muito bem pra mim agora. Eu chegaria aos meus 34 anos melhor resolvido comigo mesmo. Mas, que foram coisas que ninguém nunca me disse, que eu não tinha acesso a reflexão, a crítica, ao contraponto, porque meu amigo da igreja que também era um homem preto, a gente sempre tava junto. Então, eu e ele éramos os meninos de rua, eu e ele éramos as uvas passas, eu e ele éramos apelidados, faziam piada com a cor da nossa pele, tinha comercial de TV que aparecia pessoas negras, automaticamente, nós éramos essas pessoas da igreja, a piada éramos nós. Então é bem foda, bem pesado! E eu tô nesse momento assim, eu tô olhando pra trás e pensando: por que pra mim é tão difícil assumir minha identidade? Por que é tão difícil corresponder algumas convicções, algumas decisões que fariam muito bem pro nosso casamento? Eu falho! Por que eu tenho medo de entrar em conflito com qualquer situação. Eu tô questionando essas coisas e pensando: caramba! Isso tem tudo a ver com a minha história! História de apagamento, de silenciamento, eu fui poupado de muitas situações de conflito e fui poupado pela minha família! Pra ser aceito, pra ter amigos, pra não ser vítima de preconceito, pra não ser rejeitado por ninguém, porque, sei lá, pra que minha vida tivesse uma certa normalidade. E é isso que eu tenho vivido assim.

A naturalização do discurso biológico da raça produziu historicamente uma postura evitativa da confrontação direta com o branco supostamente superior mesmo que já tenhamos muitas evidências de resistência negra e indígena no país. Mas, essas histórias de resistências contracoloniais seguem invisibilizadas pela mídia de massa e o epistemicídio nos espaços educativos em discordância às políticas afirmativas de obrigatoriedade de ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em todos os níveis de ensino. Para Hasenbalg (1979) e Fernandes (1979), a dinâmica, supostamente harmoniosa, em torno da evitação do conflito racial seguem eficazes, inclusive, na manutenção de barreiras para a mobilidade social de pessoas negras na sociedade brasileira, além disso se somam aos impactos à autoimagem, conduzidas por avaliações autodepreciativas constantes desse grupo (Hasenbalg, 1979; Fernandes, 1979). Guiné lembra ter vivenciado uma: “História de apagamento, de silenciamento, eu fui poupado de muitas situações de conflito e fui poupado pela minha família! Pra ser aceito, pra ter amigos, pra não ser vítima de preconceito, pra não ser rejeitado por ninguém, porque, sei lá, pra que minha vida tivesse uma certa normalidade”.

Como nos ensina Silvio de Almeida (2018), em uma sociedade colonizada a normalidade é o racismo e suas lógicas. E foram, justamente, os padrões de interação com o branco autoritário “salvador” e paternalista, facetas da dominação colonial (Fernandes, 1979), que legitimaram o paralelismo entre cor negra e a posição social inferior (Fanon, 2010; Kilomba, 2019; Souza, 1983). Já que o Brasil, formado massivamente por não-brancos, foi receptor entusiasta do racismo científico europeu, a ciência do melhoramento racial, e sua promessa de evolução biológico-social através do controle da hereditariedade seria a salvação

para a degenerescência daqueles/as não-brancas do século passado que tem efeitos até hoje. Guiné lembra como o discurso de periculosidade engendra lugares na representação social de lugares naturalizados na igreja (extensão familiar): “éramos [Guiné e seu amigo negro da igreja no contexto teatral] os meninos de rua, éramos as uvas passas, éramos apelidados, faziam piada com a cor da nossa pele, tinha comercial de TV que aparecia pessoas negras, automaticamente, nós éramos essas pessoas da igreja, a piada éramos nós” (Guiné).

Nessa relação, o humor racista opera como mais da mesma violência colonial, ele corresponde a hierarquização pela marca da diferença como desigualdade naturalizada, que atualiza sub-lugares aos corpos não-brancos e também cria um sentimento de condescendência pelos grupos racializados (via deboche, ironia e hipocrisia) perpetrado pelos membros do grupo dominante, leia-se branco (Moreira, 2019a), mas reproduzido socialmente, inclusive pela família sem consciência racial do discurso como nos conta Hortênsia mais à frente. Voltemos: Com qual grupo Guiné, Hortênsia e Jasmim se sentiam pertencentes?

No campo da dominação religiosa, nos termos da Escritura, como aponta Fanon (2008, p. 37), a separação das raças branca e negra se estenderá ao céu como na terra, e os nativos que forem acolhidos no Reino dos Céus se verão conduzidos separadamente para algumas dessas moradas do Pai às quais o Novo Testamento faz menção”. Ou então: “Somos o povo escolhido, veja a cor das nossas peles [brancas], outros são negros ou amarelos em razão dos seus pecados”. Essa dinâmica fantasiosa das relações raciais se vê na materialidade das relações na igreja, segundo o relato de Hortênsia:

Hortênsia: Parece que as pessoas negras que estão lá dentro da igreja nunca se viram como negras, nunca enfrentaram. Parece que estão protegidas numa bolha, que não é a mesma bolha das pessoas brancas, mas elas insistem que é. E, ninguém fala sobre isso. Eu lembro que uma das minhas últimas participações nesse universo religioso foi como mediadora num grupo de jovens que estudaríamos, eu e meu irmão Cipó Neto, um material chamado bíblia e política. E aí, eu pensei: vai ser massa! Vamos trazer alguns temas polêmicos para discutir com essa galera. Foi absolutamente frustrante assim, a galera ficava em silêncio a todo tempo. E eu tentei falar sobre: violência contra a mulher, de intolerância religiosa, tentei falar de questões raciais e nada. Foi tipo um ano, todo domingo indo lá e não falando nada! E ainda aguentando um certo preconceito por ser feminista, por falar dessas questões, tipo: “Ah, agora a Hortênsia tá politicamente correta!” Veladamente enfrentar um certo preconceito por você se preocupar com essas questões, inclusive, da parte do meu irmão Cipó Neto. Eu lembro muito bem, que ele começou a tirar um sarro de mim por estar envolvida com questões feministas. Eu lembro de pensar: cara, eu não preciso disso! Um ano batendo em pedra dura que não fez efeito nenhum, aí abandonei! Fiquei muito frustrada com a experiência do grupo, falar de preconceito racial, tendo negros na sala e esses negros seguirem calados! Nunca manifestarem nada, sendo que toda peça teatral da igreja eles iam fazer papel de pobre ou de drogado e não ter essa reação. Então, o único de dentro da igreja que eu vi, que se despertou para essa discussão foi meu irmão Guiné, em outras igrejas já tem muita gente com discussões bem avançadas. Porém, tem um amigo nosso negro retinto que trabalha com meu irmão Cipó Neto, que não tem discussão

nenhuma com ele, sei lá se ele se considera negro, ele não fala sobre isso, não é uma questão para ele. Ele mesmo faz brincadeiras racistas e com isso pensei: cara! As pessoas não estão preocupadas com isso, então vou achar um lugar em que isso seja preocupação. Então, meu processo de me considerar mulher preta tem a ver com esse cansaço do silenciamento em alguns espaços religiosos. Foi frustrante!

Audre Lorde (2019) encara o silêncio como esconderijo das facetas do medo para quem historicamente já está invisibilizado/a socialmente. O medo do desprezo, da censura, do julgamento, do desafio e da aniquilação. Mas, acima de tudo, para a autora se teme a visibilidade, que garante uma identidade política e pertencimento. Para bell hooks (1989, p. 42), só nos tornamos sujeitos/as quando temos o direito de definirmos nossas realidades, estabelecer nossas identidades, de nomear nossas histórias. Como objeto, no entanto, nossa realidade é definida por outros, assim como nossas identidades, e nossas histórias ficam reféns das designações da relação com as narrativas daqueles/as sujeitos/as políticas. Vez que, o racismo deslegitima os interesses políticos, sociais e individuais do grupo racializado.

Mulheres negras são altamente visíveis, por um lado, ao mesmo tempo, seguem invisibilizadas pela despersonalização do racismo, por outro lado. De modo que esse silêncio não garante que as dinâmicas raciais reproduzidas pelas instituições, a citar igreja e família, sejam transformadas (Lorde, 2019). Já que é também o silêncio perpetrado por brancos/as eficiente na manutenção de seus próprios benefícios simbólicos (Bento, 2002), resultante de anos de dominação, expropriação e exploração colonial sem reparação histórica aos negros/as e indígenas, muito pelo contrário.

Se os filhos/a Guaco receberam supostamente a mesma educação religiosa presbiteriana/ cristã, as experiências se mostraram antagônicas como supracitado, assim como os caminhos delineados pelo sentimento de pertencimento sociocultural-racial. Guiné rompeu oficialmente com a igreja diante da sua decisão pelo divórcio “não aceito” pela comunidade religiosa, sobretudo pela diretoria. Segundo Guiné, ele foi muito assediado para a manutenção do casamento e, conseqüentemente a permanência na igreja, mas “além de sustentar a separação, eu sustentei a ruptura com a igreja” (Guiné). Enquanto, Cipó Neto, o único filho homem cis e branco, seguiu na igreja como pastor e ali constituiu a família Guaco-liso, conhecida pelos/as familiares Guaco como “os brancos”. Para o pai Malva: “o Cipó Neto construiu a religiosidade dele nos moldes da minha juventude, antes de eu ir pra faculdade, mas, eu fui me deparando com outras realidades e fui tendo uma visão crítica que o meu avô já tinha em relação à igreja. Meu avô nunca foi assim de aceitar tudo. Lá já era uma visão mais de esquerda”.

Guiné conta que se Cipó Neto era o branco para o pai Malva: “consequentemente depois que ele [Cipó Neto] se casou, a família dele virou “os brancos”. Guiné acrescenta que nos encontros na casa da mãe Pinha e do pai Malva, a chegada da família Guaco-liso é precedida da afirmação: “os brancos estão chegando!”. Então eu o indaguei: “O que representa a chegada dos brancos?” E Guiné ficou intrigado com essa interpelação, já que “A gente nunca parou pra pensar! Não, engraçado não é! O que representa a chegada dos brancos?” (Guiné).
 Continua:

Guiné: Porque a família do meu irmão [os brancos] representa uma certa autoridade assim para o núcleo familiar. Porque, ele é um cara que se manteve na igreja, ele é um líder na igreja, ele é um case de sucesso assim, profissional, tem uma empresa, é doutor. A esposa dele de certo modo é bem-sucedida profissionalmente, é nutricionista. Eles moram num bairro privilegiado, têm uma casona, têm um carrão. E aí assim, quando eles vão chegar meio que ninguém fala, mas a atmosfera parece que muda porque todo mundo parece que tem que mudar a postura, porque eles estão chegando, então o assunto tem que ser outro, a conversa. Quando é refeição e, eles estão presentes, tem oração antes de comer, quando eles não estão, não tem oração antes de comer.

Não esqueçamos que a construção falaciosa da “verdade da raça” só foi uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o sofisticado instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, a saber, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais (Quijano, 2005, p. 118). Posto isso, vemos aparecer essa assimetria na representação em torno da “chegada dos brancos” segundo Guiné.

A dinâmica familiar Guaco, sobretudo, referente aos lugares raciais constituem as experiências de cada integrante, mas está longe de definir. Já que Hortênsia nos conta que sua participação em discussões no trabalho e atuações nos eventos acadêmicos a fizeram questionar seu pertencimento sociocultural-racial: “essa identificação [negra] começou a ficar mais forte na minha vida. Então, saber que eu não sou branca é desde sempre, mas me identificar como preta, como mulher negra é mais recente, nos últimos 10 anos essa reflexão começou a ficar mais latente em mim” (Hortênsia). Quanto ao Guiné, sua circulação acadêmica e interações tencionaram a leitura racial de si: “tenho 34 anos, mas acho que eu sou negro há 4 anos. É quase um clichê assim, porque existe um processo na vida de muitas pessoas, que se identificam como pessoas negras, né, religião apaga cor, a questão de classe apaga a cor, a família apaga cor” (Guiné).

Além disso, segundo a narrativa de Guiné e Hortênsia foi importante romper com o silêncio das questões raciais fora dos contornos da igreja que por anos foi extensão de casa, bem como travar diálogos críticos e não só “politicamente corretos”. Isso aparece na percepção de Hortênsia no embate com o irmão Cipó Neto, quando ela tenta levantar um debate sobre problemas sociais em um grupo de jovens da igreja, cujo objetivo era supostamente pensar uma obra intitulada “Bíblia e Política”. Ao contrário, problemas como violência contra mulheres, intolerância religiosa e outras questões raciais pareciam não fazer parte do âmbito político, pelo menos, não do ponto de vista das relações na igreja como aponta Hortênsia ao falar que o irmão usa de deboche para silenciá-la. Não esqueçamos que ele representa uma autoridade não só por ser pastor, mas por ser um pastor branco cristão de classe média alta. Podemos pensar que por um lado Cipó Neto está protegido dessas preocupações numa sociedade patriarcal supremacista branca, por outro lado, sua irmã negra chama sua atenção e do grupo para outra ética [avessa ao ideário individualista], justamente, por ser alvo dessa e tantas outras violências de uma sociedade patriarcal supremacista branca.

Portanto, percebemos em Guiné e Hortênsia uma busca pelo pertencimento sócio-cultural-racial também pelas narrativas familiares. Já que para Neusa Santos (1983), tornar-se negro, como devir negro, “vir a ser” é uma experiência que implica resgate de sua história, criando potencialidades ao sujeito, transformação que é possível pelo movimento de “tomar consciência do processo ideológico [racista] que, através de um discurso mítico [racializado] acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece” (Souza, 1983, p. 77). Guiné relata sobre seu processo: Então é bem foda, bem pesado! E eu tô nesse momento assim, eu tô olhando pra trás e pensando: por que pra mim é tão difícil assumir minha identidade? (Guiné).

A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro (Costa, 1983). Guiné elucida em diferentes questionamentos as barreiras para assumir um pertencimento negro em uma sociedade de racismo antinegro, bem como o impacto nas suas relações familiares como na conjugalidade com Valeriana, uma mulher branca: “Por que é tão difícil corresponder algumas convicções, algumas decisões que fariam muito bem pro nosso casamento? Eu falho! Por que eu tenho medo de entrar em conflito com qualquer situação” (Guiné). Kilomba (2019) nos lembra que a colonialidade garante às mulheres brancas um status oscilante, ora podem ser elas próprias e as outras para os homens brancos: já que não são homens, mas são brancas. No entanto, o homem *negro*, apesar de supostamente [ser] homem, não é branco, logo não é legítimo seu

acesso ao patriarcado supremacista branco, pois este é definido pela branquitude, assim o homem negro torna-se o outro (Kilomba, 2019). Por isso, Hortênsia questiona as dinâmicas em torno da consciência racial:

Hortênsia: acho até que quando eu e Guiné não estamos nos espaços para problematizar a coisa é bem pior, as brincadeiras, os apelidos. O Jiboia [outro “negro de verdade” da igreja] sofreu um acidente quando criança, caiu numa valeta que tinha carvão e queimou a pele. Mas, ele não era chamado de queimado por isso e sim por ser negro, também de fumo de rolo, o apelido dele na vida universal é negô, né. Eu passei a pouco tempo a chamá-lo pelo nome. Ele tem um nome! E essa tiração de sarro é muito ligada aos episódios teatrais da igreja, assim. Jiboia e Guiné eram sempre drogados ou pobres, teve um natal que eles foram uva passa. Na época a gente riu pra caramba, é sempre os dois! A reflexão do porquê era sempre os dois veio muito depois! Hoje eu não vejo mais graça, me sinto ofendida e penso como não ofende o Jiboia? Mas, eu também não posso entrar na cabeça do cara e transformar ele em uma pessoa indignada. Acho que é a ausência mesmo da reflexão crítica.

Diante das reflexões críticas, Lélia González lembra: “parti pra minha negritude, pra minha condição de negra. Eu comecei a verificar que a grande ilusão da ideologia do branqueamento é o negro pensar que é diferente dos outros negros, você cria uma cortina ilusória” (González, 2020, p. 318). Esse debate da década de 1970/80 assume outras repercussões sociais no século 21 com a conquista das ações afirmativas nas IES pelos Movimentos Negros. Schwartzman (2009) afirma que o processo de racializar-se, nesse contexto das cotas raciais está pautado na experiência pessoal cotidiana do contato com instituições burocráticas (como escolas, espaços militares, religiosos e censos), bem como da mídia hegemônica e crítica, assim cada pessoa pode dar sentido às situações particulares em que seja incitada/o a pensar sobre sua identidade de raça, gênero, sexualidade, classe, etc. Por isso, nem todos os/as estudantes nas bancas de heteroidentificação terão a mesma experiência de formação de um discurso político sobre negritude a partir do pertencimento sociocultural-racial (Costa & Schucman, 2022).

No que compete a racialização de Jibóia considerado um irmão pelo vínculo religioso, heteroclassificado como homem cis negro por Guiné e Hortênsia, sua identidade segue capturada pelo moralismo patriarcal cristão da igreja, segundo nossos interlocutores. Guiné conta que Jibóia integrou a bancada de convencimento, responsável pelos episódios de assédio moral sistemáticos para que a identidade de “Guiné da igreja x” seguisse nos mesmos moldes. Guiné vivencia duplamente essa violência, já que estava no processo de tomada de consciência dos abusos históricos de cunho racista perpetrados pela experiência religiosa na igreja presbiteriana, ao mesmo tempo, construindo sua identidade como homem cis negro.

7.2 E quando te reconhecem como negra/o?

Diante da pergunta: quando você está nos espaços públicos, você se vê reconhecida como negra? Para responder, Hortênsia contrasta duas situações: uma muito ruim e a outra muito boa, segundo ela. Para significar a primeira situação ela reconstrói os significados racistas compartilhados sobre o “negro de verdade”, cuja negrura é alvo de desconfiança, medo e hostilidade como legitimidade racial. Nessa condição “quanto mais alguém se parece com um/a negro/a ou indígena, mais sua imagem destoa do que esse sistema generalizado de atribuição de status define como belo, desejável ou admirável” (Schucman, 2012, p. 87). Hortênsia lembra que:

Hortênsia: Tem umas coisas que o Guiné já compartilhou comigo de que na adolescência mesmo, ele já recebeu olhares desconfiados entrando em banco para pagar uma conta, coisas que a gente sabe que preto diariamente passa, aquele olhar desconfiado quando entra numa loja e tal. E eu nunca tinha vivido isso. Apesar de nunca me considerar branca, eu tenho a pele clara, o tal do olho verde, cabelo liso. Eu nunca recebi um olhar desconfiado, preocupado dum guarda ou duma guarda entrando numa loja, isso nunca me aconteceu.

Ela continua:

E quando eu fiz trança no meu cabelo, isso aconteceu. Foi a primeira vez que eu percebi aquele cuidado de uma vendedora, de olhar bem pro que eu tô pegando na loja, sabe assim. De me sentir coagida, ah tá desconfiando de mim e na hora nem pensar que era por causa daquilo, mas caiu uma ficha. Agora eu estou me identificando como negra externamente parece sabe. Por mais que a identificação seja e me pertença, parece que ao colocar um item que as pessoas ligam diretamente a mulher preta ou ao corpo preto, que homens também colocam tranças. Parece que externamente eu estava sendo identificada como um corpo preto. Essa foi a referência negativa.

O corpo de Hortênsia é reduzido ao estereótipo racial, nessa relação as tranças se tornam “prova” de negrura que “autoriza” a perseguição, já que pelo conjunto de representações se naturaliza o corpo negro como suspeito em desigualdade aos demais não racializados, portanto, supostamente “ameaçados” pela presença do primeiro, assim se mantém a ordem social e simbólica. Natanael, interlocutor de Neusa Santos lembra como esse estereótipo se reproduz nas instituições de segurança pública, conta, por exemplo, que: “há uma tese na Polícia de que a maioria dos negros são assaltantes. Meus colegas, na maior parte das vezes, só identificavam negro.” (Souza, 1983, p. 72). Diante disso, a autora questiona em seu texto: “conseguimos transpor os estereótipos ou estamos quase sempre preocupados/as com o olhar de desconfiança e reprovação que vem dos outros?” (Santos, 1983, p. 96). Seguindo a interpelação da autora, pergunto para Hortênsia: no mercado o olhar desconfiado veio de uma pessoa branca?

Hortênsia: sim e foi curioso, porque entrou eu e minha mãe na loja só que entramos por entradas diferentes da loja e eu percebi que a pessoa olhou automaticamente pra mim e ficou me seguindo e a minha mãe a pessoa nem olhou não ficou nem preocupada com a minha mãe. E a mim ficou monitorando, eu pensei: caramba, eu não tenho a dimensão que é viver isso diariamente que é o que acontece com muita gente preta.

Essas perspectivas constituem a complexidade da classificação racial, enquanto um fenômeno relacional, dinâmico e ambivalente. A narrativa de Hortênsia dialoga com Amanda, uma das interlocutoras da família Gomes da obra “Famílias inter-raciais tensões entre cor e amor” de Lia V. Schucman (2018). Segundo a autora: “Para Amanda, ser negra e poder se considerar negra parece estar ligado ao significado de sofrer inferiorização, discriminação e ter uma vida socialmente marcada pela cor da pele” (Schucman, 2018, p. 73). Hortênsia com as tranças, símbolo de negrura, ao invés do cabelo liso, símbolo de brancura, torna-se suspeita, já que é reconhecida como negra pelo olhar branco. Entretanto, foram as tranças como símbolo de negritude política positivada, que possibilitaram outra experiência de reconhecimento como mulher negra, mas agora por outra mulher negra.

Hortênsia: E a positiva foi que eu adorei assim: tava no mercado, passei no caixa e a moça do caixa também tinha tranças, eu cheguei no caixa e ela: “cara, onde você fez suas tranças nãñã. E eu pensei: cara, eu sou negra! Eu tenho trança, eu to me identificando para as pessoas como negra pela primeira vez. E eu pensei, cara, se eu tivesse sem tranças talvez essa moça não sorrisse pra mim do jeito que ela sorriu e puxasse papo e perguntasse que salão que eu fui...foi uma conversa tão massa. E ela brincou comigo porque minhas tranças estavam saindo por conta da raiz lisa não prende direito, ela diz: “é meu amor, isso você não vai conseguir né!” e eu falei: tá beleza! Ela tirou sarro de mim! Foi uma experiência tão legal! Era uma negra me identificando como negra, pensei isso que eu quero!

Patrícia Hill Collins (2019) destaca que o acolhimento entre mulheres negras é reconhecido por elas como potencializador de “momentos catárticos”, nos quais elas se reconstroem de forma criativa, “rebelando-se”. Sobretudo, pela partilha da experiência abrir espaço para identificações, já que a escuta de outra mulher negra, geralmente, precede de reações à altura da vivência em comum. Esses encontros dão às mulheres negras possibilidades para negociação e conciliação diante das contradições que separam nossas próprias imagens internas de mulheres negras com a imagem de objetificação, o Outro racializado, produção colonial da sociedade supremacista branca. (Collins, 2019; hooks, 2022; Kilomba, 2019). É no encontro desse reconhecimento que Hortênsia se percebe familiarizada pelo laço de negritude com outra mulher negra.

A possibilidade de construir uma identidade negra — tarefa eminentemente política — exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras — pais ou substitutos — que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco.

Rompendo com este modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio. (Souza, 1983, p. 86)

Assim como Neusa Santos, Isildinha B. Nogueira e Nilma L. Gomes afirmam que há singularidades nos processos de tornar-se negra, já que muitas pessoas crescem com uma negritude positivada por diferentes dinâmicas de socialização racial. Bem como, passam por experiências de construção de negritude com facetas plurais que a supremacia branca não captura, ao contrário teme. Já que, amar a negritude é ameaçador em uma cultura supremacista branca, uma fenda grave no tecido da ordem social, por isso sistematicamente sufocado e deslegitimado pela branquitude (hooks, 2019). Mas Hortênsia estabelece outra relação de legitimidade no que tange a familiaridade e reconhecimento racial: “era uma negra me identificando como negra, pensei isso que eu quero!” (Hortênsia)

Os processos de identificação na arena discursiva do pertencimento sócio-racial-cultural favorecem a produção de subjetividades nas fissuras da dominação supremacista patriarcal branca. Aparecem como brechas abertas por gerações de mulheres negras protagonizando as práticas de cuidado e solidariedade coletiva, ainda que o epistemicídio insista em escamoteá-las (Carneiro, 2005). Para Aline Djokik (2014), foi no contato com outras mulheres negras que percebeu a possibilidade de construção identitária enraizada em contínuo desenvolvimento, como uma árvore frondosa e firme. Ousar declarar-se mulher negra é fazer visível o laço invisível da ancestralidade, identidade legítima de aceitação plena, esfera onde se deixa de ser bastarda, segundo Aline. Esse deslocamento só é possível na coletividade, cujo aniquilamento colonial de subjetividades negras é confrontado pela ancestralidade que faz laço social, assim como Jasmim, nossa interlocutora da família Boldo narra sobre a experiência sócio-espiritual:

Jasmim: Minha vó materna [negra] cozinhava cantando ponto. Eu lembro da minha vó cantando: “caboclo ponha sua flecha...”, tanto que quando eu escutei isso, minha vó já era falecida, comecei a chorar, porque eu lembrei dela na hora. E eu lembro de um amor muito grande pela minha vó, eu curti pouco ela, eu lembro de coisas perto da morte dela, minha mãe falava que ela gostava muito de mim! Eu lembro dela muito alta, acho que ela era de Xangô, algum santo assim, porque eu lembro dela muito grande, muito forte, nada abalava ela. E sofrida na vida, porque meu vó morreu na época de tuberculose e ela ficou com a minha mãe, meu tio e minha tia para criar sozinha.

No caso de Jasmim, enquanto sua avó paterna branca, a Picão, a lembrava diariamente que por ser negra ela não era tão amada, não merecia atenção, tampouco, gestos afetuosos com presentes, tal qual os seus/suas primo/as brancos/os recebiam (ver capítulo 4). Jasmim retém na lembrança a avó materna negra, Palmeira, cujo vínculo ancestral se afirma como lugar de reconhecimento, acolhida e partilha de cuidado e saberes negros. Essas lembranças dissidentes

são partilhadas de forma segura e cuidadosa nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas. Já que apesar de silenciadas, essas memórias são transmitidas por diferentes dinâmicas que interditam a ordem colonial. A longo prazo o pavor branco é que o não-dito passe à contestação e à reivindicação (Pollak, 1989), já que as mulheres negras supostamente da família Boldo lançam mão historicamente de diferentes estratégias de cuidado, transpondo limites impostos pela branquitude:

*Jasmim: bem na verdade, a minha falecida avó por parte de mãe, ela frequentava o barracão e levava a gente pra benzer. Eu lembro dela cantando na cozinha, fazendo comida assim. Minha vó faleceu, eu acho que eu tinha uns 7, 8 anos. Lá perto onde eu morava em Bacaxeri tinha um terreiro na outra rua. E quando faziam festa de erê⁷, você imagine aquela criançada entrando. Então ali eu fui indo. **E minha mãe** tinha a mania quando meu pai viajava, meu pai era meio que ateu, não acreditava em nada. Quando ele viajava fim de semana, a gente ia nas sessões e eu achava muito bonito aquilo.*

E daí foi indo e quando meu pai morreu, a gente passou um perrengue. A gente passou fome, passamos um perrengue, perdemos tudo. Porque eu tinha uma vida muito rica, rica de rica mesmo. “me chamaram pra ir num terreiro lá em Pinhais”. Que por coincidência, eu fui morar lá depois, bem pertinho. Ela falou: “vamos lá, ver se a gente consegue uma luz, alguma coisa”, a gente tava com o dinheiro contado da passagem. Eu lembro até hoje, se perdesse 0,10 centavos a gente não voltava embora. E quando a gente chegou lá tava esse rapaz que tocava o terreiro, é esse pai de santo que me colocou dentro do candomblé, que me fez santo, que eu fiquei anos com ele. E foi lá que eu comecei a voltar, foi ali que me encontrei bem na verdade. Ali eu me achei, achei a peça que faltava do meu quebra-cabeça, ali encaixou. O pedacinho que faltava, que eu passei uma vida inteira procurando, eu achei ali dentro.

Eu: e você consegue colocar em palavras o que faltava?

Jasmim: Ser aceita bem na verdade, porque no candomblé, ele não tem você ser gordo, ser magro, ser preto, ser branco, não interessa! O teu cabelo é ruim, não é ruim, não interessa. Ali eu entrei sem preconceito nenhum e ali todo mundo falava: “fica lindo mulher negra gorda vestida de santo”. Então ali eu acabei com o problema de dieta que eu passei a vida inteira fazendo, eu acabei com muita coisa minha dentro da religião, muita coisa mesmo.

Jasmim: Que nem eu falei, eu morri ali e me encontrei de novo no candomblé. Eu nasci de novo, aquela situação foi tensa.

Para Sodré (1988),   medida que as religiões de matriz africana se configuram como um patrim nio simbólico da popula o afro-brasileira,   possível a reinven o coletiva de uma re-territorializa o na diáspora, de modo que, a comunidade afro-religiosa passa a ser um novo território para aqueles que foram retirados de suas terras originais. Quando Jasmim narra seu

⁷Seres encantados com representa o infantil que intermedeiam o contato entre as pessoas e os Orixás, eles são o ponto exato entre a nossa consciência humana e o inconsciente do Orixá. No Candomblé, os Er s auxiliam os iniciados sendo os portadores das mensagens dos Orixás aos seus filhos.

renascimento ao encontro daquilo que faltava, podemos dizer que pode ser um refazimento com *Orí*, segundo Beatriz Nascimento (1989). Para a autora, *Orí* é a inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, a um novo encontro. *Orí* é rito só por quem sabe fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma em completude com o seu passado-presente-futuro, com a sua origem e com o seu momento. Esses saberes ancestrais em prática interdita o adoecimento resultante do racismo antinegro e atualizam formas de cuidado e reciprocidades coletivas, ou seja, se estabelece uma cultura de pertencimento como legado cultural ancestral (hooks, 2022), assim como reafirma a Amefricanidade (González, 2020).

Nessa relação, Jefferson O. Silva (2021) nos chama atenção para o refazimento subjetivo de comunidades negras, já que a partir da expressão e experiência comunitária conseguiram metabolizar amplamente, ainda que de forma difusa nesses diferentes espaços sociais práticas comunitárias, respondendo por um longo processo de partilha em sua resistência contra o racismo. Além disso, as experiências horizontais ou de partilha de poder em contextos comunitários modelam vicissitudes psicossociais de reconhecimento mútuo fundamentais a projetos emancipatórios ao desenvolvimento humano coletivo e individual. “Essa integralidade é política e afetiva” (Silva, 2021, p. 70).

Pensando nisso, percebemos um lugar comum entre Jasmim e Amanda, interlocutora da pesquisa de Lia V. Schucman (2018, p. 75) em que “a dança, a capoeira, as rodas de atabaque são signos compartilhados, construídos e escolhidos por parte da população negra brasileira com os quais Amanda se identifica”, isso denota um sentimento de pertencimento à coletividade negra. Se a autora afirma que Amanda é herdeira das experiências de sua mãe e de um povo em termos de vínculos positivos com a negritude, Jasmim se faz herdeira das experiências da avó que cantarolava os pontos de macumba no cotidiano, assim como herdeira da insistência da mãe que levava em segredo os filhos negros para o terreiro desde suas infâncias. Desse legado, Jasmim dá continuidade à família inter-racial pela mesma herança, como mãe de santo coletiviza esses signos da negritude aos filhos de santo para além da raça colonial (hooks, 2022).

8 FECHANDO A GRANDE RODA DE CHÁ

Fechar a roda de chá aqui é sinônimo de continuidade, já que o encontro com essas famílias em suas diferentes interlocuções construiu caminhos interpretativos desse presente ancestral. Feito o benzimento que concentra a relação dos elementos, intencionalidade e a encantaria ancestral no enquadramento do seu ato, cada experiência de (se) benzer é única. Dito isso, convido quem chegou até aqui para lembrarmos passagens da grande roda e pensarmos alguns desdobramentos desse benzimento, assim como aquilo que não foi contemplado nesse benzer. Tendo em vista o objetivo que nos direcionou aqui: Investigar os discursos de racialidade nas memórias de famílias inter-raciais.

O interesse pela narrativa de famílias inter-raciais dialoga com trabalhos que vieram antes - Ângela Ernestina Cardoso de Brito (2003), Alexandra Resende Campos (2010), Elizabeth Hordge-Freeman (2015) e Lia Vainer Schucman (2018) - entre outros, que em comunicação com a inquietação de minha avó em transmissão ancestral a mim, fizeram possível esse pesquisar. Desse encontro entre as pesquisas se evidencia a complexidade das tramas da raça reinventada no jogo de discursos que disputam verdades, vezes pela manutenção de hierarquias raciais, outras pela interdição via afirmação do pertencimento racial negro, apesar das divergências discursivas intrafamiliares.

Por isso, reafirmo com Beatriz Nascimento, questionar o discurso de raça nas memórias de famílias inter-raciais, exige, antes de mais nada, pensar numa busca para além do determinismo racista da cultura do negro ligada exclusivamente a elementos africanos. É preciso atentar a uma cultura forjada nas tramas raciais brasileiras e, que na medida em que foi forjada num processo de dominação econômica, política, cultural e simbólica engendrou lugares e subjetividades para manter o grupo no lugar onde o poder dominante, branco, acha que deve estar, ao passo, que mantém a subjugação aos não-brancos (Nascimento, 1976).

Pensando nisso, vamos (re)lembrar as perguntas que conduziram os tempos da roda: Quem faz parte da família? Qual identificação racial prevalece nas figuras protagonistas em torno da ideia de progresso e desenvolvimento nas famílias inter-raciais? Sob qual(s) pertencimento(s) racial(s) se atribui os pontos negativos nessas famílias? Quais concepções ideológicas de raça integram e/ou excluem integrantes do grupo familiar? Como as/os integrantes vivenciam essas dinâmicas? Quais as disputas nessas dinâmicas? Dito isso, arrisco respondê-las aqui.

A cor aparece como um rompimento familiar, é a raça que institui a exclusão familiar de integrantes pelo discurso biológico da racialização. O pertencimento familiar está implicado, assim como no tecido social, à autorização hegemônica branca de quem pode compor o grupo ou não, além, disso, de definir a sua história. Longe do olhar essencialista a um modelo universal de família, escutar nossas/os interlocutoras/es nos mostrou como essa instituição em constantes transformações geopolíticas e sócio-históricas seguem em correspondência aos lugares de poder embranquecidos socialmente. Se a antropologia nos ensina a questionar a lógica familiar pelas relações de parentesco (Sarti, 1992), vemos aqui que o discurso racial de assujeitamento negro destituir Girassol, Mamona, Jasmim, Agrião, Aroeira, Coentro e Lírio da legitimidade face a conjugalidade, maternidade e filiação na dinâmica narrada das famílias Boldo e Pimentas.

Essa convivência familiar cindida pela exclusão familiar de integrantes, longe de ser um não-lugar afirma um, o discurso de racialidade de naturalização da inferioridade negra em detrimento da superioridade branca estabelece uma posição subjetiva para todo o grupo. Já que no cotidiano, segundo Isildinha B. Nogueira (2021), as pessoas estabelecem um conjunto de tipificações que lhe dão uma consciência de “nós” relativamente a um grupo de reconhecimento mútuo como pertencentes a tal. Assim como do contrário, pelas mesmas referências não se veem pertencentes ao “nós” desse mesmo grupo. Essa operação socioemocional em resposta à estrutura social tende a ser polarizada pelos agenciamentos coloniais à brasileira. Entendemos com a autora que a relação discursiva de racialidade presente nessas famílias estabelece uma rede de significados em que o negro e o branco representam extremos, enquanto o corpo negro é o indesejável e inaceitável, por contraste com o corpo branco, autorreferenciado como o desejado, ideal e modelo humano.

Assim, o que se observa é uma relação dialógica racializada, por um lado, a estigmatização de um grupo como perdedor, e a omissão diante da violência que o atinge; por outro lado, um silêncio suspeito em torno do grupo que pratica a violência racial e dela se beneficia, concreta ou simbolicamente indo ao encontro dos achados de Cida Bento. Nessa manutenção, historicamente a elite brasileira protagonizou uma forma sofisticada para dirimir o conflito inter-racial, assim o racismo foi reduzido a práticas cotidianas difusas de preconceito e de discriminação racial. Tal dimensão se evidencia na Família Pimenta com vistas ao *status* da Família Cachaça, sobre o primo branco: “[ele] faz tanta cagada quando tá bêbado, que ele tem uma governanta que cuida dele, especialmente nesses dias, que ele tá bêbado e não sabe o que faz, e não tenha dívidas, essa governanta é negra! Então, é essa a família Cachaça! Essa é a família que minha mãe se orgulha!” (Calêndula).

Dessa forma, o ocultamento da dimensão política e estrutural do racismo constitui-se em importante obstáculo de enfrentamento, sobretudo, nas instâncias institucionais de intimidade como a família que espelha os códigos societários (Schucman, 2018). A supremacia branca se reafirma pela uniformidade e exclusão de quem não é da família. Assim, embora a repressão branca pudesse ser resposta à resistência histórica de negros/as e indígenas, é potencialmente estratégico, tanto simbólica como concretamente, para os/as brancos/as, silenciar sobre o papel que ocuparam e ocupam na manutenção de seus lugares hegemônicos de poder sob o custo da marginalização e a sub-representação de outros grupos, em contínua desigualdade racial brasileira. Calêndula recorda do silêncio da mãe face ao episódio em que o primo branco a interroga a respeito do seu filho adotivo negro na presença de Coentro: *“quanto que você pagou nesse negão aí? Deve ter sido caro, hein Avenca! Porque que homem bonito, hein!”* (Calêndula).

Nossa interlocutora continua: *“Não foi como na época em que meu irmão se esfregava porque disseram que ele era sujo e a resposta foi que ele era criança. Mas, e agora que ele é adulto e minha mãe tá mais velha, porque não tomou nenhuma atitude?”*. Este silêncio, segundo Bento (2002), protege os interesses que estão em jogo, é um pacto indizível que mantém a harmonia instituída, a branca. Vale lembrar que Calêndula é uma mulher cis branca, que está tomando consciência racial da sua brancura recentemente a partir da sua mudança do interior do Paraná para São Paulo em função de estudo e trabalho. Ela conta: *“então é isso, é sempre encobrindo, sempre mudando de assunto, aquela coisa: “eu não vejo raça. Meu filho é meu filho, eu não vejo raça”, o discurso [familiar] ainda é esse* (Calêndula).

De outra forma o silêncio apareceu na Família Guaco, aqui custeado pela narrativa de morenidade (Costa, 2012) protagonizado por uma ideia evolucionista e de superioridade racial branca por detrás da tradição presbiteriana familiar. O patriarca Malva quando pensa a negritude, conta dos seus próximos: *“eram negros, mas eram estudados, tinha outro perfil. Então era gente, já que além disso eram cristãos [grifos nossos]* evidencia o que no Brasil tropical se formou, como “brancos” = a soma de mestiços e mulatos claros que portavam símbolos dominantes da europeidade, leia-se formação cristã e educação formal (domínio das letras). Esses elementos minimizavam o polo “negro” ou a negrura da dicotomia, separando assim mestiços de pretos. Portanto, o significado da palavra “negro” cristalizou a diferença absoluta, o não-europeu. “Assim, um ‘preto’ de verdade não era um homem letrado nem seria completamente cristão pois carregaria sempre consigo algumas crenças e superstições animistas” (Guimarães, 1999a, p. 36). Na família Guaco, inclusive, nem sempre foram

evangélicos/as, há narrativas do protagonismo religioso do bisavô negro como curandeiro, mas que é silenciada pela narrativa universal presbiteriana e o racismo religioso.

Além disso, o patriarca, na defesa de sua morenidade, quando aponta a diferença entre os/a filhos/a, há uma hipervalorização da herança simbólica familiar dos/as Guaco na sua narrativa: “*essa mentalidade não é do Guiné e da Hortênsia (negros e desvinculados da igreja). O Cipó Neto (branco e pastor) herdou essa mentalidade, essa racionalidade*” (Malva). Na esteira liberal do capitalismo “a causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico” (Fanon, 1961/2010, p. 56). É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, racional apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo. Tanto a pretensa europeização da razão ou do sujeito quanto a objetificação reificada do negro – ou não branco / ocidental / europeu ou [norte-americano] – são expressões desse mesmo processo de racialização (Faustino, 2018).

A partir dessas memórias familiares a categoria raça disputa lugares de enunciação desigualmente forjados pelas relações de poder estruturadas pelo racismo em intersecção com outras opressões no cenário brasileiro (González, 1979). Diante disso, tecemos articulações com a análise do discurso, já que analisamos o que há por meio da linguagem e cultura: “relações de poder, institucionalização de identidades sociais, processos de inconsciência ideológica, enfim, diversas manifestações humanas” (Melo, 2009, p. 3). A análise de posições hierárquicas simultâneas possibilita entender discursivamente as maneiras possíveis e até contraditórias pelas quais as famílias inter-raciais negociam hierarquias raciais e se organizam nos processos de socialização racial. Nesse feito, resistência e reprodução racistas podem coexistir e se contradizer cotidianamente e estruturar as relações familiares e sociais.

Historicamente, o presbiterianismo buscou equiparar a fé presbiteriana com as benesses do mundo moderno (Cavalcanti, 2001). Nessa relação, vimos na família Guaco uma centralidade na figura masculina de chefe (patriarca) como sinônimo de esteio, sustentação familiar, ainda que Malva discorde do que a instituição evangélica reproduz (ideias supremacistas brancas), ele sente que é preciso manter esse vínculo como patriarca dessa geração Guaco, segundo a narrativa que produz aqui. Quanto a Pinha, ela parece entender o espaço religioso como campo de luta e resistência para mulheres. Embora, ambos apresentem posições críticas e partidárias, não é o caso de narrativas em defesa e/ou direcionadas à construção de negritudes politicamente positivadas.

Ao contrário, os filhos que reivindicam uma identidade racial e política negra, afirmam: *“a religião apaga cor, a questão de classe apaga cor, a família apaga cor. Minha família é uma família negra, mas por ter uma história de gozar de certos privilégios econômicos e pela religião, nunca ninguém se identificou como pessoa negra e a minha história é essa. (Guiné)”* Já Hortênsia relata: *“eu cansei de não falar sobre isso [questões raciais]. Parece que as pessoas negras que estão lá dentro da igreja [inclusive os/as Guaco] nunca se viram como negras, nunca enfrentaram. Parece que estão protegidas numa bolha, que não é a mesma bolha das pessoas brancas, mas elas insistem que é”*.

As experiências discursivas em torno da racialidade constroem o lugar do “negro de verdade” em contraste com o “branco de verdade” e potencializam os dilemas em torno das classificações raciais em intersecção com outras categorias socialmente conectadas com a raça nas dinâmicas de poder. A família mostra que a raça é uma categoria em disputa, assim como a classificação racial, entre o hegemônico e o contra hegemônico (Twine, 2006; Schucman, 2012). Esta convivência entre esses discursos institui dinâmicas familiares, já que os debates de raça da sociedade são (re)produzidos nas famílias. Desse lugar, a raça estrutura as condições possíveis de trabalho, de estudo, de vínculo, liberdade, moradia, a forma de nascer, morrer etc. Sobretudo para pessoas negras garantirem o presente, planejarem o futuro, realizarem sonhos, satisfazerem necessidades. “Também afeta as condições materiais e simbólicas dos brancos, que, de maneira geral, usufruem das situações mais privilegiadas” (Costa, Nunes & Schucman, 2017, p. 145).

Embora, a imposição branca por uma identidade cristã destitua nomes como faceta colonial, assim como invisibiliza protagonismos negros, as experiências de resistência e acolhimento interditam o desprezo racial em direção ao pertencimento racial negro. Nessa relação, a chave em “Tornar-se Negro” (Souza, 1983), como possibilidade de exercer autonomia a partir de um discurso sobre si mesmo/a, consciente das contradições sociais, aparece aliada as experiências coletivas de afirmação de negritude. Seja pela história, o cabelo, as tranças, o terreiro, a dança, a capoeira entre outras expressões de resistência negra nas narrativas de Guiné, Hortênsia e Jasmim.

Para outras rodas analíticas apontamos discussões não contempladas neste pesquisar: a importância do debate racial no campo político partidário, vez que o fundamentalismo religioso alastra autoritarismos e discursos de ódio performados por supremacismo branco, como aparece nas narrativas de interlocutores da pesquisa. Além disso, há pesquisas que apontam votos de mulheres evangélicas como decisórios para os próximos cenários eleitorais brasileiros, ou seja, impactam diretamente os caminhos de luta pela democracia. Assim como, pensar a

racialidade em outros arranjos familiares com experiências fora do eixo cisheteronormativo e sem deficiência, entre outras temáticas que se desdobram e possibilitam abrir novos caminhos a partir daqui. Vez que, essa roda-pesquisa é continuidade do trabalho de intelectuais (Jeane Tavares, Jaqueline de Jesus, Cida Bento, Eliane S. Costa, Lia V. Schucman, Jefferson O. Silva, Paulo V. Navasconi, Miriam Alves, Carolina Pereira e tantos outros nomes integrantes desse “nós”) que disputam lugares de construção de conhecimento no campo da Psicologia Crítica Social recentemente atento às relações raciais.

REFERÊNCIAS

- Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento.
- Almeida, S. L. (2022). 'Governo Bolsonaro trouxe a ideia de supremacia branca', diz Silvio Almeida. São Paulo: UOL Política.
- Alves, M. (2010). *Brasil Afro autorrevelado: Literatura Brasileira Contemporânea*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Alves, B. V. W. (2019). *Brasileiro, branco: a fronteira da branquitude no Paraná*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Arrabal, A. K., Engelmann, W., & Kuczkowski, S. (2016). Filosofia da linguagem e giro linguístico: implicações para os direitos autorais. *Scientia Iuris*, 20(2), 81-106.
- Azevedo, F. (1950). *Brazilian Culture: An Introduction to the Study of Culture in Brazil*. New York: MacMillan.
- Azevedo, C. M. M. de. (1987). *Onda Negra Medo Branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bairros, L. (1995). Nossos Feminismos Revisitados. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 458-463.
- Bairros, L. (2002). Raça e democracia nas Américas: introdução. *Caderno CRH*, 15(36), 13-18.
- Barman, R. J. (1988). *Brazil: the forging of a nation, 1798-1852*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Beltrão, K. I., Sugahara, S., & Teixeira, M. P. (2012, 19-23 de novembro). Os atributos de cor/raça e escolaridade no mercado matrimonial brasileiro: Meio século de negociações [Apresentação de trabalho]. In *XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, Águas de Lindóia, SP, Brasil.
- Benjamin, W. (1985). O Narrador - considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In W. Benjamin, *Magia, técnica e Política*. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1987). O Narrador. In W. Benjamin, *Magia, técnica e Política*. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1994). O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In W. Benjamin. *Magia, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura - Obras escolhidas* (pp. 197-221). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2012). Experiência e Pobreza. In W. Benjamin. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Bento, M. A. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In M. A. Bento, & I. Carone. (org.), *Psicologia social do racismo* (3rd ed.). Petrópolis: Vozes.
- Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Edição organizada por Marcos Chor Maio. São Paulo: Editora Sociologia e Política.
- Bilden, R. (1929, 13 set.). *Carta a Roquette-Pinto*: Arquivo Pessoal Roquette-Pinto. Documento avulso. Rio de Janeiro: Centro de Memória da Academia Brasileira de Letras.
- Brito, Â. E. C. (2003). *Educação de mestiços em Famílias Inter-raciais*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Carlos, São Carlos, Brasil.
- Burns, E. B. (1980). *A History of Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Campos, A. R. (2010). *As práticas de escolarização de famílias rurais: um estudo comparativo entre famílias negras, mestiças e brancas do povoado de Goiabeiras, São João Del-Rei, MG*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil.
- Campos, Y., & Krenak, A. (2021). *Lugares de Origem*. São Paulo: Jandaíra.
- Caputi, L. (2011). *Família contemporânea: uma instituição social de difícil definição*. Franca: UNESP. Recuperado de: https://www.franca.unesp.br/Home/stae/eixo5_009.pdf
- Carneiro, S. (1995). Gênero, Raça e Ascensão Social. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 544-552.
- Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- Carneiro, S. (2018). *Escritos de uma vida*. São Paulo: Letramento.
- Carone, I. (2002). Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In M. A. Bento, & I. Carone. (org.), *Psicologia social do racismo* (3rd ed., pp. 13-24). Petrópolis: Vozes.
- Carone, I. (2014). Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In M. A. Bento, & I. Carone. (org.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, I. C. M. (2003). Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes Antropológicos*, 9(19), 283-302.
- Cavalcanti, H. B. (2001). O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: Comparando a experiência presbiteriana e Batista. *Revista de Estudos da Religião*, (4), 61-93.
- Cavalleiro, E. S. (2012) *Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: Racismo, Preconceito e Discriminação na Educação Infantil*. (6. ed.) São Paulo: Contexto.

- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa.
- Clandinin, D. J., & Connelly, F. M. (2011). *Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa*. Uberlândia: EDUFU.
- Chalhoub, S. (2003). *Machado de Assis: historiador*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, 31, 99-127.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo editorial.
- Costa, J. F. (1983). “Da cor ao corpo: a violência do racismo”. In Souza, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.
- Costa, E. S. (2012). *Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombolo do vale do Ribeira*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Costa, E. S., & Schucman, L. V. (2022). Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: O Pardo e as Ações Afirmativas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(2), 466–484.
- Costa, E. S. (2014). Um olhar sobre mecanismos ideológicos racistas a partir de constructos da psicanálise dos processos grupais. In M. A. S. Bento, M. J. Silveira, & S. G. Nogueira (Orgs.). *Identidade, branquitude e negritude: Contribuições para a psicologia social no Brasil: Novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa* (pp. 127-140). Casa do Psicólogo.
- Costa, E. S., & Schucman, L. V. (2022). Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: o pardo e as ações afirmativas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(2), 466-484.
- Daflon, V. T. (2014). *Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro* (Tese de Doutorado). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro.
- Daflon, V. T., Carvalhaes, F., & Feres, J., Jr. (2017). Sentindo na pele: Percepções de discriminação cotidiana de pretos e pardos no Brasil. *Dados*, 60(2), 293-330.
- Davis, A. (2017). *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo.
- Del Priore, M. (1993). *Ao sul do corpo: a condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio.
- Del Priore, M. (1994). *A mulher na história do Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Djokic, A. (2014). *A história da minha negritude*. <https://www.geledes.org.br/historia-da-minha-negritude/>
- Du bois, W. E. B. (1940/1968). *Dusk of Dawn: An Essay Towards and Autobiography of a Race Concept*. New York: Schocken Books.

- Evaristo, C. (2006). *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza.
- Evaristo, C. (2008). Escrivências da Afro-brasilidade: História e Memória. In *Releitura*. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura.
- Evaristo, C. (2016). *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Fanon, F. (1961). *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fanon, F. (1968/2005). *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Faustino, D. M. (2018). Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, 20(42), 148–163.
- Fernandes, F. (1965). *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era*. São Paulo: Dominus/Edusp.
- Fernandes, F. (1975). *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Figueiredo, A. (2020) Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, 12(29), 1-24.
- Florentino, M. (1997). *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Frederickson, G. (1987). *The Black Image in the White Mind*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- Freyre, G. (1980). *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro/Brasília: INL/MEC.
- Freyre, G. (2006). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global. (Trabalho original publicado em 1933)
- Gahyva, H. (2013). O Bom Filho a Casa Torna: Gobineau refugiado na hierarquia familiar. *Tempo Social*, 25(1), 235-256.
- Gahyva, H. (2015). Arthur de Gobineau e Gilberto Freyre: um encontro improvável, uma aproximação possível. *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 371-390.
- Galton, F. (1988). Herencia y eugenesia. Tradução, introdução e notas R. A. Peález. Madrid: Alianza Editorial.
- Góes, E. F., Ramos, D. de O., & Ferreira, A. J. F. (2020). Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. In *SciELO Preprints*.
- Goldman, F. P. (1972). *Os Pioneiros Americanos no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira.
- Golin, T. (2014). *Os cotistas desagradecidos*. Sul21. Recuperado de: <https://sul21.com.br/colunastau-golin/2014/06/os-cotistas-desagradecidos/>

- Gomes, N. L. (2002). *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. 2002. 449 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Gomes, N. L. (2017). *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: RJ, Vozes.
- Gonçalves, A. B. R.; Pimentel, C. A. V. (2009). A mulher e a maternidade: Breve leitura do romance *Um Defeito de Cor*. *Revista terra roxa e outras terras*.
- González, L. (1979, abr.). Mulher negra: um retrato. *Jornal Lampião*, (4), Rio de Janeiro.
- González, L. (1983). Racismo e Sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244.
- González, L. (2020). *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar.
- González, L., & Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. São Paulo: Marco Zero.
- Guimarães, A. S. (1999a). Racismo e antirracismo no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, (43), 26-44.
- Guimarães, A. S. (1999b). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, (5), 147-156.
- Guimarães, A. S. (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.
- Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e pesquisa*, 29(1), 93-107.
- Guimarães, A. S. A. (2009). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- Hall, S. (2000). Quem precisa de identidade? In T. T. Silva (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais* (pp. 112). Rio de Janeiro: Vozes.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Cauca, Colômbia: Universidad del Cauca.
- Hall, S. (2015). Raça, o significante flutuante. *Z Cultural: Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea*, 8(2), online.
- Hall, S. (2016). *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri.
- Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- Hofbauer, A. (2006). *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Holanda, S. B. de. (1995). *Raízes do Brasil*. (26th. ed). São Paulo: Companhia das Letras.
- hooks, B. (2022a). *Escrever além da raça: teoria e prática*. São Paulo: Elefante.

- hooks, B. (2022b). *A gente é da hora: homens negros e masculinidades*. São Paulo: Elefante.
- hooks, B. (2022c). *Pertencimento: uma cultura do lugar*. São Paulo: Elefante.
- Hordge-Freeman, E. (2015). *The color of love: racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. Texas: University of Texas Press.
- Ianni, O. (1966). *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ianni, O. (1988). *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Hucitec; Curitiba: Sciencia et Labour (UFPR).
- Kardec, A. (2009). *O Livro dos espíritos*. (182a ed.). Trad. de Salvador Gentile; rev. Elias Barbosa. Araras: IDE.
- Kern, G. S. (2016). “Educar é eugenzar”: racialismo, eugenia e educação no Brasil (1870-1940). Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Kilomba, G. (2015). A máscara. *Cadernos de Literatura em Tradução*, (16), 171-180. [Tradução: Jesus, J. O.]
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Laguardia, J. (2004). O uso da variável “raça” na pesquisa em saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 14(2), 197-234.
- Laguardia, J. (2005). Raça, genética & hipertensão: nova genética ou velha eugenia? *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 12(2), 371-393.
- Lopes, E. C. (1998). *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*. São Paulo: Annablume, FAPESP.
- Lorde, A. (2019). Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. In A. Lorde. *Irmã outsider*. (1a. ed., pp. 155-167) Belo horizonte: Autêntica, [1984] 2019. cap. 12.
- Lustosa, O. F. (1991). *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Maio, M. C. (1999). O Projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(41), 141-158.
- Mandelbaum, B. (2014). *Trabalhos com famílias em psicologia social*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Martins, W. (1955). *Um Brasil diferente: Ensaio sobre fenômenos de aculturação no Paraná*. São Paulo: Anhembi.
- Martins, W. (1989). *Um Brasil diferente: ensaio sobre os fenômenos de aculturação no Paraná*. São Paulo, SP: T.A. Queiroz.

- Martins, H. (2009). *As ilusões da cor: sobre raça e assujeitamento no Brasil*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Mbembe, A. (2014a). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.
- Mbembe, A. (2014b). *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Mulemba; Pedago.
- McClintock, A. (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas, Editora da Unicamp.
- Melo, I, F. (2009). Análise do Discurso e Análise Crítica do Discurso: desdobramentos e intersecções. *Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Lingüística e Literatura*, 5(11), 1-18.
- Melo, W. da C., & Schucman, L. V. (2022). Mérito e mito da democracia racial. *Revista Espaço Acadêmico*, 21, 14-23. Recuperado de: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/59991>
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Miguel, R, de B, P. (2009). *A revista Capricho como um "lugar de memória" (décadas de 1950 e 1960)*. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Missiatto, L. A. F. (2021). Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais do esquecimento. *Revista Memória em Rede*, 13(24), 252-273.
- Moog, C, V. (1954). *Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre Duas Culturas*. (4a ed.). Porto Alegre: Editora Globo.
- Moreira, A. (2019a). *Racismo recreativo*. São Paulo: Pólen.
- Moreira, T, O. (2019b). *"Mas essa criança não tem perfil de abrigo!": problematizações sobre raça, gênero e pobreza no acolhimento institucional de crianças e adolescentes*. (Dissertação de Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Moura, C. (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática.
- Moura, C. (1994). *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo, Editora Ática.
- Munanga, K. (2003). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In *III Seminário Nacional sobre Relações Raciais e Educação – Penesb*. Rio de Janeiro: PENESB.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In *Cadernos PENESB*. Niterói: EDUFF.
- Munanga, K. (2006). Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, (68), 46-57.

- Munanga, K. (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nascimento, M. B. (1976, set.). O negro visto por ele mesmo. *Revista Manchete*, 130-131.
- Nascimento, M. B. (1974a). Por uma história do homem negro. *Revista de Cultura Vozes*, 68(1), 41-45.
- Nascimento, M. B. (1974b). Negro e racismo. *Revista de Cultura Vozes*, 68(7), 65-68.
- Nascimento, B. (2018). Transcrição do Documentário Ôrí. In *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição* (pp. 326-340). Diáspora Africana: Editora Filhos da África.
- Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva.
- Nogueira, O. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, 19(1), 287-308.
- Oliveira, D, de. (2021). *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. São Paulo: Editora Dandara.
- Palma, R. da. (2021). *Racismo e liberdade: Relações interraciais e a construção da (sub)cidadania negra*. São Paulo: Alameda Editorial.
- Pereira, A. L. (2011). *O pensamento social e político na obra de Abdias do Nascimento*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Pereira, C. (2023). *Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Pierson, D. (1971). *Branços e pretos na Bahia: estudos de contacto racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Pinho, O. (2012). “Race Fucker: representações raciais na pornografia gay”. *Cadernos Pagu*, (38), 159-195.
- Piza, E.; Rosemberg, F. (2002). Cor nos censos brasileiros. In I. Carone, & M. A. Bento. (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. (pp. 91-120). Petrópolis: Vozes.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.

- Portuguez, B. S., & Schucman, L. V. (2023). Cabelo como denúncia e via para a construção da negritude. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)*, 16(Edição Especial).
- Priore, D. P. (2020). *Sobreviventes e guerreiras: uma breve história das mulheres no Brasil 1500-2000*. São Paulo: Planeta.
- Quijano, A. (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ramos, A. (1938). O espírito associativo do negro brasileiro. *Revista do Arquivo Municipal*, 57, 105-126.
- Ramos, A. (1939). *The negro in Brazil*. Washington: The Associated Publishers, Inc.
- Ramos, A. (1942). *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Ramos, A. (1943). *Guerra e relações de raça*. Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes.
- Ramos, A. (1947). Social pioneering. In L. Hill (Org.). *Brazil*. California: University of California Press.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Sansone, L. (1993). Pai Preto, Filho Negro. Trabalho, cor e diferença de geração. *Estudos Afro-Asiáticos*, (25), 73-98.
- Sansone, L. (2003). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: UdUFBA, Pallas.
- Santana, B. (2022). *Arruda e Guiné: Resistência negra no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Fósforo.
- Sarmiento, C. S. (2020). *"Por que não podemos ser mães?": Tecnologias de governo, maternidade e mulheres com trajetória de rua* (dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.
- Sarti, C. A. (1992). Contribuições da antropologia para o estudo da família. *Psicologia USP*, 3(1-2), 69-76.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Schucman, L. V. (2014a). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume.

- Schucman, L. V. (2014b). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83-94. doi: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>
- Schucman, L. V. (2014c). Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. *Revista da ABPN*, 6(13), 134-147.
- Schucman, L. V. (2016). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta.
- Schucman, L. V., & Fachim, F. L. (2016). A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras. *Interfaces Brasil/Canadá*, 16(3), 182-205.
- Schucman, L. V. (2018). *Famílias Inter-raciais: tensões entre cor e amor*. (1st. ed.). Salvador: EdUFBA.
- Schwarcz, L. M. (1996). Usos e abusos da mestiçagem no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, (18), 77-101.
- Schwarcz, L. M. (2006). Raça como negociação: sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil. In M. N. Fonseca (ed.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Schwarcz, L. M. (2020). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwartzman, L. F. (2009). Seeing Like Citizens: Unofficial Understandings of Official Racial Categories in a Brazilian University. *Journal of Latin American Studies*, 41, 221-250.
- Schwartzman, L. F. (2018). The Integration of the White into the Community of Color, or How the Europeans Became Brazilian in the Twentieth Century. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8(2), 33-54.
- Silva, T. T. da. (2020). *Adoção de Crianças negras: Paradigmas e Identidades*. (Dissertação de mestrado). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca, SP.
- Silva, J. O. (2017). Dimensões da Psicologia Social Comunitária diante de questões étnico-raciais. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, 38(1), 63-80.
- Silva, F. C. da. (2018). Maternidade negra em um defeito de cor: a representação literária como disrupção do nacionalismo. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, (54), 245-275.
- Silva, N. M. C. (2020). Virginia Leone Bicudo e Guerreiros Ramos: para uma epistemologia decolonial da perspectiva negro-brasileira nas Américas. *IdeAs*, 16, 1-24. doi: <https://doi.org/10.4000/ideas.9758>
- Skidmore, T. E. (1993). *Black into white: race and nationality in brazilian thought*. Durham: Duke University Press.
- Skidmore, T. E. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

- Slenes, R. W. (1987). Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade numa comunidade escrava. *Estudos Econômicos*, 17(2), 2119-2134.
- Sodré, M. (1988). *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sodré, M. (2017). *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.
- Teixeira, G. C. A. (2016). A responsabilidade civil pelo descumprimento do dever de cuidado parental: uma análise a partir das perspectivas do abandono afetivo e alienação parental. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Lusófona do Porto*, 8(8).
- Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Torres, J. C. de O. (1968). *História das Idéias Religiosas no Brasil*. São Paulo: Editorial Grijalbo.
- Truth, S. (1851). E não sou uma mulher? *Portal Geledés*, São Paulo, 2014. Recuperado em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>.
- Twine, F. W. (1997). *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Wade, P. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto.
- Zanatta, E., Pereira, C. R. R., & Alves, A. P. (2017). A experiência da maternidade pela primeira vez: as mudanças vivenciadas no tornar-se mãe. *Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 12(3), 1-16.

ANEXOS

Anexo A - Questionário de caracterização

Nome:

Idade:

Escolaridade:

Profissão:

Classe social/renda:

Gênero:

Raça/cor:

Anexo B - Roteiro de conversa

Qual sua raça/cor?

Quantos integrantes fazem parte dessa família?

Como a família surgiu?

Onde se conheceram?

O que te chamou atenção para se aproximar dele(a)?

Qual foi a reação da família e amigos diante da relação de vocês?

Vocês já deixaram de frequentar algum lugar?

Já apontaram ou fizeram piadas da formação familiar de vocês?

E hoje, talvez antes da pandemia, quais lugares gostam de frequentar?

Qual era a ocupação profissional de vocês, ela mudou durante a vida?

A discussão de raça ou cor está presente na família de vocês?

Como foi a chegada dos filhos?

Já questionaram se seus filhos, eram mesmo seus?

Já foram questionados: de onde vocês são?

O que sabem sobre a origem de vocês?

Quais as memórias que vocês têm dos seus pais? Avós?

Do que sentem mais saudades?

Quais as tradições vocês estão construindo na família de vocês?

Quais são as figuras de inspiração para a vida de cada um de vocês?

Já que a gente tá falando de raça, o que mais você lembra e quer falar?